

## **Notas sobre a crítica ao saber sensível na dúvida metódica de René Descartes**

---

Edgard Cacho Vinícius Zanette<sup>1</sup>

### **Resumo**

Para Descartes é necessário estabelecer uma crítica às opiniões pré-filosóficas. Segundo o filósofo, este conhecimento irrefletido inibe o progresso da ciência e a busca pela verdade. Mas como empreender uma tal tarefa sem tomar qualquer coisa de real? Eis o problema da fundação sem fundamento. A dúvida cartesiana, contra la pédagogie et la rhétorique, ela propõe a estratégia de assegurar uma filosofia centrada sobre bases sólidas. Sem circularidade, Descartes utiliza a dúvida cética, segundo certos elementos metódicos, afim de extrair uma crítica do saber sensualista, superando um certo objetivismo epistemológico. Este artigo, por consequência, visa mostrar as intenções filosóficas fundamentais do filósofo na organização da crítica ao conhecimento irrefletido, baseado sobre uma epistemologia presumida de um saber sensível enganoso.

**Palavras-Chave:** Descartes, Cogito, Dúvida.

### **Résumé**

Pour Descartes est nécessaire d' établir une critique des opinions pré-philosophiques. Selon le philosophe, cette connaissance irréfléchie inhibe les progrès de la science et la recherche de la vérité. Mais comment entreprendre une telle tâche sans prendre quelque chose de réel? Voici le problème de la fondation sans fondement. Le doute cartésien, contre la pédagogie et la rhétorique, elle propose la stratégie d' assurer une philosophie centrée sur des bases solides. Sans circularité, Descartes utilise le doute sceptique, selon certains éléments méthodiques, afin d' étayer une critique de le savoir sensualiste, surmontant un certain objectivisme épistémologique. Cet article, par conséquent, vise montrer les intentions philosophiques fondamentaux du philosophe dans l'organisation de la critique au connaissance irréfléchie, basé sur une épistémologie présumée d' une savoir sensible trompeuse.

**Mots Clé:** Descartes, Cogito, Doute.

---

<sup>1</sup> Professor efetivo da UERR. Doutor em Filosofia pela UNICAMP. E-mail: edgardzanette1@gmail.com.

### Metafísica e crítica ao sensualismo em René Descartes

A prova da indubitabilidade radical, disposta pela dúvida cética, remete a um ponto capital, a saber: Descartes propõe desmistificar ou rebaixar o saber próprio ao senso comum? Esta possibilidade remete saber se a originalidade do pensamento cartesiano estaria circunscrita em uma crítica tão antiga quanto os primórdios da filosofia ocidental. Se esse fosse o caso, que novidade poderia haver em mais uma teoria que desconfia da verdade do sensível, e que atacaria essa marca do saber espontâneo, próprio do senso comum?

No âmago destas questões, parece equivocado admitir que a originalidade do filósofo considerado o pai da filosofia moderna se reduza a um ataque simplista à visão que o senso comum atribui naturalmente ao sensível. Na “Primeira meditação” não há nenhum tipo de condenação, tal como uma inquirição, que vise a dizimar ou rebaixar ontologicamente o estatuto dos dados sensíveis. Em verdade se desencadeia um projeto de superar os prejuízos sensualistas. Com outras palavras, a crítica ali instaurada pretende desconstruir as opiniões dos que consideram as coisas externas ao sujeito como verdadeiras tais como elas são sentidas, independentemente da inspeção e da representação do espírito. Ainda que nas *Meditações* a crítica metafísica seja radical, de fato o filósofo francês visa a colocar as coisas em ordem, de modo que o senso comum seja vivido em sua natureza espontânea e peculiar. No entanto, não deixa de ser verdade que Descartes ambiciona mostrar que se deve evitar interpretar a realidade da percepção sensível erroneamente como o fundamento do saber. Em relação a essa questão, podemos lembrar o que o filósofo defende no primeiro parágrafo de *A procura pela verdade pela luz natural*:

Um homem íntegro não é obrigado a ter visto todos os livros nem ter aprendido cuidadosamente tudo o que se ensina nas escolas; e seria mesmo uma espécie de defeito em sua educação se houvesse empregado tempo em demasia no exercício das letras. Há muitas outras coisas a fazer durante sua vida. (AT, X, p. 495; *Obras escolhidas*, 2010, p. 45).

No cartesianismo, ao menos aquele de Descartes, tornar-se como que “mestre e possuidor da natureza” é um projeto metafísico e científico, não incidindo contra a vida comum. Lembremos que essa tese é muito bem defendida pelo filósofo ao longo

de toda sua exposição da noção de *Sagesse* na *Carta prefácio aos princípios da filosofia*, bem como em várias passagens de obras como *Regras para a direção do espírito*, *Discurso do método*, etc.

Nessa visão orgânica do conhecimento, começar pelos princípios é a primeira exigência, e para deduzir corretamente todas as outras verdades a partir da determinação desses elementos primeiros, que são o fundamento, o método é exposto segundo uma interessante analogia. Valendo-se de uma metáfora que se tornou famosa, a filosofia seria como uma árvore, na qual a metafísica é a raiz (ciência que lida com os primeiros princípios do ser e do conhecer); a física, o tronco (entendida como ciência da natureza, trata das leis, dos princípios e dos objetos das coisas materiais, referentes à *res extensa*), e os ramos seriam as demais ciências, entre as quais haveria três principais: a medicina, a mecânica e a moral.<sup>2</sup>

A Metafísica ou Filosofia Primeira<sup>3</sup> visa a instaurar em definitivo os princípios do conhecimento, bem como dar as bases de tudo o que é possível ao homem conhecer. Separar cada coisa segundo sua natureza não tem por finalidade desarticular a unidade própria ao conhecer, tampouco criticar a homogeneidade imanente aos processos e funções do espírito humano como sujeito conhecedor. Quanto ao tema, como bem explica o filósofo: “No que concerne ao conhecimento, só é preciso levar em consideração duas coisas: nós, que conhecemos, e os objetos que devem ser conhecidos”.<sup>4</sup> Em relação à unidade da ciência e à construção da sabedoria, Descartes afirma na 1ª das *Regras para a direção do espírito*:

[...] todas as ciências não são outra coisa que a sabedoria humana, que permanece sempre una e sempre a mesma, por mais diferentes que sejam os objetos aos quais se aplique, e que não sofre mais mudanças desses objetos do que a luz do sol da variedade das coisas que ilumina, não há necessidade de imporem-se limites ao espírito. (AT, X, p. 360; *Obras escolhidas*, 2010, p. 406).

2 Cf. AT, IX-2, p. 14-15; *Princípios*, 2007, p. 17.

3 *Carta Prefácio dos Princípios da Filosofia* (Cf. AT, IX-2, p. 1; *Princípios*, 2007, p. 9). Salvo engano nosso, Hamelin, Laporte e mesmo Gueroult, parecem, cada qual a seu modo é verdade, ser defensores dessa via interpretativa. Um texto recente que retoma o problema de compreender o programa das *Meditações* como um estudo ou a constituição da Filosofia Primeira como Metafísica, e os desdobramentos e elementos acerca de tal conceituação em relação ao sistema cartesiano, é o de Denis Kambouchner; cf. Kambouchner, 2005 (cap. I, parte III: *La métaphysique et son double: le problème de la prima philosophia*, p. 39). Tal temática não será abordada em mais detalhes, pois tal empreendimento é demasiado amplo e desviaria nossa atenção do escopo proposto.

4 “Regra XII”; *Obras escolhidas*, 2010, p. 443.

Com vistas a liberar o espírito humano dos prejuízos da tradição, bem como dos prejuízos edificados no evoluir da vida comum, o filósofo francês se vale do tradicional desafio cético quanto à possibilidade do conhecimento.

Pois do mesmo modo, os que nunca hão filosofado bem, têm em seus espíritos diversas opiniões, que começaram a reunir desde seus primeiros anos; e temendo, com razão, que em sua maior parte não sejam verdadeiras, tratam de separá-las das restantes para que sua mescla não faça incertas a todas. Para não enganar-se na eleição, o melhor que poderiam fazer seria rechaçá-las todas juntas de uma vez, nem mais nem menos que se fossem todas falsas e incertas; e depois, examinando-as uma por uma, voltar a tomar unicamente as que reconheceram por verdadeiras e indubitáveis. (DESCARTES, 1945, p. 404)

A dúvida metódica, na “Primeira meditação”, justamente expõe o anseio de orientar o espírito na busca pela verdade de modo que seja alcançado um princípio a partir do qual a variedade das coisas, iluminadas pelo espírito humano, possa ser acessada e compreendida. Sob essa perspectiva, o filósofo não deixa de enfatizar desde as *Regras para a direção do espírito* que “[...] não há nada mais útil do que procurar o que é o conhecimento humano e até onde se estende”<sup>5</sup>. Em grande parte, porém, esse projeto parece maior que a proposta de simplesmente circunscrever limites ao conhecer, pois, por outro lado, além do conhecer, primeiramente, o sujeito precisa ser mostrado existente e sua natureza tem de ser explicitada considerando sua posição representacional privilegiada e iluminadora. Assim, a determinação dos limites do conhecer pressupõe a situação ontológica e representacional deste sujeito conhecedor. Além disso, o idealismo cartesiano tem um pé muito bem assentado no realismo metafísico, o mundo exterior não podendo se reduzir definitivamente à interioridade do sujeito pensante como mera representação, mas devendo, em momento apropriado, mostrar-se em toda sua realidade por meio da crítica metafísica.

Considerado este desdobramento entre a situação ontológica e representacional do sujeito e os limites do conhecer humano, na última parte da “Regra VIII”, o filósofo enfatiza que “abranger pelo pensamento todo conteúdo do universo para reco-

---

<sup>5</sup> “Regra VIII”; *Obras escolhidas*, 2010, p. 433.

nhecer como cada coisa está submetida ao exame de nosso espírito”<sup>6</sup> leva-o a fazer uma experiência, aquela do método, dividida em duas partes: 1º relacionar o conhecimento a nós, ao que somos capazes de conhecer, e 2º, às próprias coisas que podem ser conhecidas.<sup>7</sup>

Nessas condições, caso o sujeito pretendesse conhecer outras coisas sem um exame prévio de si mesmo, não há ciência certa e rigorosa, mas somente opinião e incertezas. Mais que opor idealismo ao realismo metafísico, Descartes mostra que a força conhecedora, sendo puramente espiritual<sup>8</sup>, entrelaça essas duas perspectivas, de modo que mesmo a primeira, privilegiada na ordem do conhecer, não anula a outra. Com efeito, procede a afirmação de Laporte sobre a coexistência no *ego* do ideal e do real, de modo que não há como um ser se reduza a outro, tampouco que um exclua o outro<sup>9</sup>. Sem o realismo instaurado com as provas da existência de Deus e a prova da existência dos corpos, o sujeito estaria aprisionado em sua própria morada, nada mais alcançando que a contemplação de si mesmo em um ultrassolipsismo.

Na obra de Descartes é latente essa confiança no espírito humano, no poder criador e iluminador do pensar. Assim como o Sol ilumina as coisas e a si mesmo, o espírito terá como característica se iluminar, iluminar os objetos como objetos no representar, e também possibilitar que os objetos, enquanto tais, possuam alguma realidade para além da esfera do próprio representar, ainda que todo representar suponha o representante como condição de possibilidade epistêmica para a significação objetiva. Sendo esse o caso, poderíamos indagar, tal como propõe o padre Bourdin nas “Sétimas objeções”<sup>10</sup>, se a operação da dúvida cética nada mais seria do que um ceticismo fingido, executado para a demonstração da existência e da natureza do *eu do cogito* como sujeito iluminador, faz sentido tal empreitada?

### **Meditação metafísica, instalação da dúvida, crítica ao sensível**

Para Descartes, a dúvida metódica não opera como um meio meramente pedagógico empregado a respeito de nossas antigas opiniões que deveriam ser mais

---

6 “Regra VIII”; *Obras escolhidas*, 2010, p. 433.

7 “Regra VIII”; *Obras escolhidas*, 2010, p. 434.

8 “Regra VIII”; *Obras escolhidas*, 2010, p. 433.

9 Cf. Laporte (1945, p. 124-125).

10AT, VII, p. 452.

bem examinadas. A proposta não é a de revelar teatralmente um sujeito que sempre estaria disposto a ser desmascarado. É sob esse prisma que a dúvida metódica pode ser considerada como o primeiro fruto do método, a partir do qual o paradoxo entre seu caráter provisório e sua função essencial manifesta uma consequência irrevogável, a saber: caso o ceticismo não seja vencido ou ultrapassado, não haveria a elevação do edifício do saber.

Visa a radicalidade desse projeto, tal como um instrumento perigoso e explosivo, a investir contra uma compreensão de mundo pautada no sensualismo dado pela concepção comum de vida? Vencer os hábitos e os prejuízos – o que isso quer dizer? Por que Descartes, muitas vezes, chega ao exagero de irritar seus leitores com tamanha insistência nessa luta contra um passado irrefletido?

Descartes inicia obras importantes, como *Discurso do método* e *Meditações*, partindo de uma posição confiante quanto ao sucesso da crítica a ser realizada, mas em completa desconfiança em relação às bases atuais de seu saber. O mesmo ocorre na “Primeira meditação”, pois antes de dar seus primeiros passos no processo meditativo, de início o homem ali disposto a filosofar e a meditar jamais se considerava o dono da verdade ou mesmo a medida de todas as coisas.

A marcha inicial do pensamento é uma luta interna, uma meditação metafísica, a qual tem o propósito de elaborar um método infalível que desconstrua filosoficamente os limites próprios e imanentes à visão comum do saber. A perspectiva otimista, considerando as descobertas a serem realizadas, contrasta com esse pessimismo em relação às bases do saber, de modo que o sujeito meditador é convidado a realizar uma crítica metafísica, o que estaria muito próximo, conforme a metáfora empregada pelo próprio filósofo, do lançar-se a um mar de dúvidas e incertezas<sup>11</sup>.

Ao sujeito não resta alternativa “racional” senão posicionar-se contra a base de seu antigo conjunto de crenças, buscando estabelecer a norma de uma verdade absolutamente indubitável, o que até parece um pleonasma, mas é justamente a redundância desse exagero no exame da verdade o que permite o estabelecimento de um novo paradigma. Assim, o otimismo em relação à nova ciência, tendo em vista os fun-

---

<sup>11</sup>Cf. AT, IX-1, p. 19; *Obras escolhidas*, 2010, p. 141.

damentos da verdadeira metafísica a ser elevada, é o contraponto de um grande pessimismo em relação à limitação do saber daquela época. É pelo reconhecimento inicial da limitação do seu saber, fundado sobre a suspeição e a incerteza, que o sujeito é levado de uma única vez e de uma vez por todas, a realizar uma crítica radical tal que todas as suas opiniões com o mínimo indício de dúvida sejam destruídas. Conforme afirma o filósofo:

Agora, pois, que meu espírito está livre de todos os cuidados, e que consegui um repouso assegurado numa pacífica solidão, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões. (AT, IX-1, p. 13; *Obras escolhidas*, 2010, p. 135)

Tendo em vista esse momento limite, pelo qual a liberdade de sua ação é o que possibilita o processo de destruição de suas antigas opiniões, podemos equipará-lo à situação de um homem que se crê rico com os bolsos cheios de falsas moedas.<sup>12</sup> O ponto de partida de sua investigação não terá, pois, que ser uma viagem despreparada e sem orientação preliminar a qualquer parte do mundo em busca de fortunas que talvez pudessem ser descobertas, tarefa que seria contrária ao bom senso ou mesmo irrealizável, mas se inicia por aquilo que está posto aí para ser prontamente examinado. Assim, ele jamais seria como um pobre carente de recursos em busca de riquezas. Ao considerar a possibilidade de essa riqueza estar disponível para ser desfrutada, o mais sensato não é dedicar-se a encontrar novas moedas, mas centrar a atenção em identificar, entre as que já possui, quais são verdadeiras, se é que há alguma.

A perspectiva de o sujeito rechaçar tudo o que for minimamente duvidoso e fiar-se apenas no que se mostre absolutamente indubitável, leva-o não a examinar cada opinião em particular, o que é um trabalho infinito, mas a investir contra os alicerces ou os princípios.<sup>13</sup> Ao manusear e adaptar a dúvida cética e centrá-la no interesse da busca pela verdade, a crítica aos prejuízos ataca o hábito de confiar de forma “ingênua” nos dados imediatos dos sentidos, ao mesmo tempo em que realiza um projeto de remodelação do estatuto do sujeito em relação ao objeto, preparando o terreno para a instauração de um primeiro princípio capaz de refundar o edifício do saber. Em relação ao tema, diz o filósofo nos *Princípios da filosofia*:

<sup>12</sup>Essa interessante metáfora é exposta por Gouhier (1999, p. 18).

<sup>13</sup>Cf. os §1 e 2 da *Primeira meditação*; AT, IX-1, p. 13-14; *Obras escolhidas*, 2010, p. 135-136.

[...] não é consistente com o caráter de um filósofo aceitar como verdadeiro aquilo que não foi assegurado como tal e confiar mais nos sentidos, em outras palavras, nos juízos inconsiderados da sua infância, em vez dos ditados da razão madura. (AT, IX-2, p. 62; *Princípios*, I, LXXVI, 2007, p. 34)

É a razão que exige a sua própria emancipação colocando em dúvida o que não foi assegurado, e isso porque sempre baseamos nossos julgamentos no que estava aí disponível ou dado pelos sentidos. A superação da infância e a solidificação da razão demarcam esse exercício meditativo, o qual não propõe outra coisa que refundar as bases do nosso saber. É o que o filósofo afirma nos *Princípios da filosofia*, vejamos:

Porque fomos crianças antes de sermos homens, e porque julgamos ora bem ora mal as coisas que se nos apresentaram aos sentidos quando ainda não tínhamos completo uso da razão, há vários juízos precipitados que nos impedem agora de alcançar o conhecimento da verdade; [e de tal maneira nos tornamos confiantes que] só conseguimos libertar-nos deles se tomarmos a iniciativa de duvidar, pelo menos uma vez na vida, de todas as coisas em que encontrarmos a mínima suspeita de incerteza. (AT IX-2, p. 25; Parte I, Art. 1, 1997, p. 27 – grifo nosso)

Ora, envolto em uma multidão de opiniões e diante da dúvida cética, tal qual o homem com as moedas, o sujeito meditador não se lança imediatamente a adquirir novos conhecimentos, mas se dedica a limitar progressivamente o que está dado, na perspectiva de descobrir algo certo e indubitável. Esse exame dos prejuízos não pode apenas afirmá-los errôneos e, a partir daí, simplesmente abandoná-los, mas requer que seja desencadeado um processo que os examine de forma radical. Para tanto, as várias etapas da dúvida metódica realiza uma primeira crítica ao sensualismo que está assentada na exigência de desfazermos a base dessa confiança habitual nos antigos prejuízos, duvidando de tudo o que for possível, mas principalmente das coisas corporais, acostumando *nosso espírito a desligar-se dos sentidos*. Segue uma enfática passagem do *Resumo das meditações*:

Ora, se bem que a utilidade de uma dúvida tão geral não se revele desde início, ela é, todavia, nisso muito grande, porque *nos liberta de toda a sorte de prejuízos e nos prepara um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos*, e, enfim, naquilo que torna impossível que possamos ter qualquer dúvida quanto ao que descobriremos, depois, ser verdadeiro. (AT, IX-1, p. 9; *Obras escolhidas*, 2010, p. 130 – grifo nosso)

Sobre esse ponto, Gilson parece correto ao interpretar que a importância capital do argumento do grande enganador (o terceiro grau da dúvida) coloca em xeque a causa e a origem do sujeito meditador como um problema metafísico determinante para a questão da verdade<sup>14</sup>. Por isso, este é sim o argumento hiperbólico por excelência. No entanto, por outro lado, a importância dos outros elementos céticos não pode ser diminuída, visto que eles dissolvem a prioridade metafísica e física da confiabilidade da opinião de que os dados sensíveis sejam como que a norma do ser e do conhecer para o sujeito. Em virtude desse fato, a crítica ao sensível é central na dúvida metódica, ao menos tanto quanto a dúvida metafísica, pois se a última desobstrui a evidência de determinados objetos intelectuais para que o *cogito* e não a matemática se estabeleça como o primeiro princípio na ordem das razões, não menos importante é jogar abaixo o império dos sentidos.<sup>15</sup>

Se a *meditação metafísica*, na “Primeira meditação”, antes que ser uma “teoria a compreender, é um exercício a praticar”<sup>16</sup>, então esse horizonte interpretativo, primeiramente, incide contra certa disposição costumeira de apreender o mundo por uma espécie de imediatez profunda, e quase que intocável, assentada na força persuasiva dos dados sensíveis. Essa disposição ou propensão tem que ser desconstruída. Ora, confiar ou não confiar nos sentidos, eis uma tese que, apesar de parecer simples e despreziosa, é fundamental e possui uma longa história desde os primórdios da filosofia ocidental. Mas essa simplicidade encobre o problema de saber como estruturar e aplicar um mecanismo de questionamento do reconhecimento da validade teórica dessa propensão.

No §3 da “Primeira meditação”, diz o filósofo: “tudo o que recebi até o presente como o mais verdadeiro e seguro, eu o aprendi dos sentidos ou pelos sentidos”.<sup>17</sup> O interessante e curioso é que logo na sequência daquela afirmação anterior, sem nenhuma preparação ou maior problematização, o filósofo afirma que os sentidos enganam. Nas palavras de Descartes: “[...] ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez” (AT, IX-1, p. 14; *Obras escolhidas*, 2010, p. 136).

---

14Cf. Gilson (1984, p. 184).

15Cf. *Ibidem*, p. 184-185.

16Cf. *Ibidem*, p. 186.

17AT, IX-1, p. 14; *Obras escolhidas*, 2010, p. 136.



Inicialmente ocorre que os sentidos são considerados como a fonte de nosso conhecimento e da visão de mundo que, desde sempre, orientou nossas vidas. Porém, logo que a tese do engano ocasional dos sentidos é exposta, na sequência dessa enunciação, uma espécie de consequência ou conclusão completa o argumento do erro dos sentidos, de modo que, segundo a prudência, não devemos confiar em quem já nos enganou ao menos uma vez. Embora seja na chamada “dúvida metafísica”, no terceiro grau da dúvida, que os argumentos céticos abordados manifestariam de forma mais enfática um caráter hiperbólico, notemos que desde o primeiro grau da dúvida já ocorre um exagero na ampliação das consequências.

Os sentidos seriam a fonte de tudo o que o sujeito meditador sempre considerou como verdadeiro e seguro. Na sequência da argumentação, constata-se que algumas vezes os sentidos enganam. Por fim, se a proposta não é a de explorar, ao menos no âmbito das *Meditações*, em que consiste o engano ocasional dos sentidos, cabe imediatamente julgar o erro dos sentidos conforme as determinações radicais da dúvida cética. Assim, ao operar segundo um mecanismo de corte muito radical, é necessário considerar provisoriamente que os sentidos enganam, de modo que o saber sensível não seja considerado o princípio do conhecimento ou a base do saber. Desse modo, esse é um movimento *en passant* que segue da hipótese da evidência à constatação do engano ocasional, e, por fim, segundo o princípio da indubitabilidade radical, estabelece provisoriamente o engano dos sentidos. A imbricação desses três termos desmonta a propensão que validava diretamente a crença na verdade do sensível.

Voltando-nos à conclusão do erro dos sentidos, em verdade esta é uma afirmação não apenas provisória. Ademais, em certo sentido, ela é equivocada, caso consideremos o horizonte amplo do sistema cartesiano quando este já está plenamente constituído. Notemos que o filósofo jamais se esforçará por dissolver a importância epistêmica do sensível. Sua proposta é mostrar que sujeito e objeto, sem um exame crítico, encontram-se numa indiscernível confusão, sendo tomados um pelo outro. No caso, as *Meditações*, desde o início, parecem enunciar certa provocação oculta que impulsiona a investigação do sujeito meditador, a saber: se sou o sujeito cognoscente e não sei que é essa coisa que sou, menos ainda posso saber sobre qualquer outra coisa! É diante dessa suspeição que o sujeito está posto sob o véu da ingenuidade que ele atribui aos senti-

dos por não se conhecer. A relação desse equívoco promove a desqualificação de uma visada muito própria acerca da confiabilidade dos dados sensíveis. Quanto ao tema, o filósofo possui um propósito bem definido, tratando de mostrar que para os sentidos serem verdadeiramente conhecidos, ou para realizar adequadamente todo e qualquer outro exame acerca de qualquer tema, é imprescindível abandonar, primeiramente, todos os antigos prejuízos. Por conseguinte, se o pressuposto da dúvida é a busca incessante pela descoberta de algo que se mostre indubitável em sentido radical, cabe, pois, questionar gradualmente a antiga concepção de mundo cerceada pelos prejuízos, começando pela opinião mais comum e mais importante, aquela da evidência dos sentidos.

Essa problematização investe contra um modelo de conhecimento a ser ultrapassado, o qual se pauta na intenção de tomar o mundo exterior como passível de ser inteligido nele mesmo por meio das sensações que o sujeito receberia diretamente das coisas ditas exteriores. O fundamento desse modelo é requerido, mas falta a validade da demonstração que o justificaria. Assim, logo que é exercida sobre os sentidos, a dúvida desmonta a validade dessa propensão a crer na verdade imediata dos sentidos.

Embora a singularidade desse projeto cause estranheza, e os próprios objetos às *Meditações* o notaram prontamente e o atacaram com veemência, percebe-se que, desde o princípio das *Meditações*, o filósofo concentra-se em minar os pilares de sustentação das opiniões que situavam o papel representacional do sujeito limitado ao ato de espelhar uma suposta verdade de um mundo já dado e pré-ordenado a ser acessado. Conforme afirma o filósofo em relação ao argumento do gênio maligno:

Como já tenho observado, disto se desprende de um modo manifesto que considera a dúvida e a certeza como nos objetos e não em nosso pensamento [relação Sujeito-Objeto]; pois de outra maneira como poderia imaginar que esse gênio apresentasse como duvidosa alguma coisa que longe de ser duvidosa fosse certa, pois só pelo fato de me apresentá-la como duvidosa, duvidosa seria? (DESCARTES, 1945, p. 401 – parêntesis e interpolação nossos)

A premissa fundamental de duvidar o quanto possível de todas as coisas, exercida, num primeiro momento, por uma dúvida denominada natural (primeiro e segundo graus da dúvida – Argumento do Erro dos Sentidos e Argumento do Sonho),



quanto em outra, mais extravagante, considerada pelo autor como metafísica (terceiro grau da dúvida – Argumento do Grande Enganador, comumente interpretado como desdobrado em dois argumentos, 1º Argumento do Deus Enganador, e 2º Argumento do Gênio Maligno), promovem de forma progressiva o distanciamento do sujeito de sua antiga concepção de mundo material. Assim, se, por um lado, a dúvida natural, no primeiro e no segundo graus, questiona “a verdade da imediatez das coisas exteriores”, pois os sentidos enganam e as percepções sensíveis podem não passar de sonhos ou imaginações arbitrárias, compostas de elementos mais simples e mais universais, por outro lado, o caráter hiperbólico da dúvida cética, no terceiro argumento, ao ultrapassar a pura crítica ao sensível, alcança as naturezas absolutamente simples e gerais, também problematizando objetos intelectuais, tais como as evidências da matemática.

A transformação do *modus operandi* da dúvida metafísica concentra a investigação em um único ponto de convergência, a saber: a determinação da causa e origem do sujeito meditador. Nas palavras do filósofo:

[...] como uma das dúvidas hiperbólicas que propus em minha “Primeira meditação” era que não podia estar seguro de que as coisas que fossem, com efeito, certamente tais como as concebemos, ainda supondo eu que não conhecia o autor de minha origem. (AT, IX-1, p. 176; 1945, p. 222)

Tudo indica que o escopo do terceiro grau da dúvida é o examinar de modo apurado a validade genérica do aparato cognitivo humano, bem como sua finalidade. Ocorre que como é desconhecida a causa ou desconhecido o autor que originou o sujeito, tal qual ele é, sua capacidade representativa está posta sob certa suspeição, de modo que o necessário e manifesto ao sujeito pode não ser o necessário e real em si.

Lembremos que esse enganador, ao manipular pensamentos e representações, levantam-se dúvidas que desacreditam todo e qualquer critério de evidência. A transferência a uma instância superior inviabiliza outra problematização da questão, de forma que não se busca um novo argumento cético a ser apresentado.

Curiosamente, a suspensão do juízo se liga ao tratamento provisório do duvidoso como falso. É exigida uma tomada de posição, pois, se, por um lado, o manejo da dúvida encontrou seu limite, por outro, há um sujeito experimentando a situação de

estar meditando imerso nesta condição de hesitação quanto a aceitar somente algo indubitável. A psicologia é chamada como estratégia filosófica, tanto que, ao prender psicologicamente o sujeito às razões da dúvida, este é como que deslocado do seu engajamento natural em relação aos hábitos irrefletidos que sempre conduziam suas ações na vida comum. A psicologia da dúvida é a condição da descoberta de algo certo e indubitável, na medida em que sem essas razões o sujeito seria incapaz de se desvencilhar dos juízos que ele quer examinar de modo radical. Nas palavras de Descartes:

Suporei, pois, que há, não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. [...] Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo. (AT, IX-1, p. 17-18; *Obras escolhidas*, 2010, p. 140)

Há, em certo sentido, uma complementaridade entre dúvida natural e dúvida metafísica, pois ambas as operações constituem um mesmo projeto, ainda que na última o sujeito meditador extrapole os limites que o prendiam à sua antiga noção de realidade. Assim, o resultado da dúvida natural e o de se ultrapassarem os limites das razões naturais de duvidar foram alcançar a suspensão do juízo, segundo as razões da metafísica e não daquelas pertinentes à vida comum. É por isso que, na “Primeira meditação”, a dúvida, exercida do começo ao fim, é hiperbólica, metafísica e universal, conforme bem explica o filósofo:

Tenho dito ao final da “Primeira meditação”, que, tendo razões muito poderosas e maduramente examinadas, podiam obrigar-nos a duvidar de todas as coisas que, todavia, não havíamos logrado conceber com a clareza suficiente. Tratava unicamente naquele lugar dessa dúvida geral e universal que muitas vezes tenho chamado hiperbólica e metafísica, da qual disse que não se devia aplicar às coisas que concernem à direção da vida [...]. (DESCARTES, 1945, p. 397)

Nesse contexto, se não há a possibilidade de se descobrir nenhuma verdade inabalável, ao menos o sujeito meditador não está condenado a assentir no duvidoso, de modo que lhe é possível abster-se de julgar. A suspensão do juízo é uma espécie de estratégia literária extravagante que enfrenta o argumento cético dito metafísico, e, nas

palavras de Descartes, não mais problematiza o provável e o possível de forma hipotética como acontecia nos outros argumentos céticos. Por fim, é o verdadeiro e a certeza que estão sob ameaça. No entanto, por outro lado, a propensão a crer na coisa sensível é conduzida ao erro; a um erro que se pauta na descontinuidade entre a crença que sustentava o juízo que era feito sobre as coisas ditas exteriores e a desqualificação da justificativa que corroborava a validade de tal asserção. Notemos que essa referência que fundamenta a crítica ao sensível é capital desde o primeiro ao último argumento cético, assim como no plano completo das seis meditações. Mas se, na “Primeira meditação”, o pensamento de Descartes é consagrado à tarefa de realizar a crítica ao sensível por meio da inspeção radical do que seja o fundamento da razão, então a dúvida metafísica é total, porque ela põe em xeque a possibilidade do engano global.

A assimilação da racionalidade, dada na crítica ao sensível, aliada à problemática da certeza e da verdade, faz com que Descartes elabore uma transição filosófica de uma psicologia baseada nas formas substanciais e nas qualidades reais para outra, baseada na inspeção racional do sensível, de modo que a inteligibilidade que qualifica as coisas como essências seja a inteligibilidade e o conhecimento das coisas mesmas para além da prioridade da sensação sobre a razão.

## Referências

ALQUIÉ, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

\_\_\_\_\_. *Leçons sur Descartes*. Paris: La Table Ronde, 2005.

BARON, Jan-Louis Vieillard (Org.). *Le problème de l'âme et du dualisme*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1992.

BATTISTI, César Augusto. Sujeito em Descartes: ser pensante e corpo. In: *Às voltas com a questão do sujeito – posições e perspectivas*. Ijuí, RS/Cascavel, PR: UNIJUÍ/EDUNIOESTE, 2010.

\_\_\_\_\_. *O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento*. Cascavel, PR: EDUNIOESTE, 2002 (Série Estudos Filosóficos nº 5).

BEYSSADE, Michele. *A Dupla Imperfeição da idéia Segundo Descartes*. Tradução: Marcos André Gleizer. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 37-49, 1997.

BEYSSADE, Jean Marie. *A teoria cartesiana da substância. Equivocidade ou Analogia?* Tradução: Lia Levy. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 11-36, 1997.

BEYSSADE, J-M; MARION, J-L (Org.). *DESCARTES. Objecter et Répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

DESCARTES, R. *Œuvres*. Paris: Vrin, 1996. 11 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 1973-8.

\_\_\_\_\_. *Ovres Philosophiques de Descartes. (O.P.D.), (Org.)*. Ferdinand Alquié. 3 vol. Vrin: Paris, 1967.

\_\_\_\_\_. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução: Fausto Castilho. Ed. Bilingüe em latim e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004. (Coleção Multilíngües de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana I).

\_\_\_\_\_. *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem; apresentação, apêndices, tradução e notas: César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli*. Ed. Bilingüe em francês e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009. (Coleção Multilíngües de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana II).



\_\_\_\_\_. *Obras filosóficas: objeciones e los principios de la filosofía*. Introdução: Étienne Gilson. Versão espanhola: Manuel de La Revilla. Buenos Aires: Editorial El Ateneu, 1945.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. *Regras para a direção do espírito*. Tradução: João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

FORLIN, Enéias. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí/ Fapesp, 2005 (Coleção Filosofia; 14).

\_\_\_\_\_. *O argumento cartesiano do sonho*. In: *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da Usp. São Paulo: E. Discurso Editorial, n. 32, p. 235-248, 2001.

\_\_\_\_\_. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. 4. ed. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1999.

GUENANCIA, P. *Descartes*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

\_\_\_\_\_. *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*. França: Éditions Gallimard, 1998.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968, 2 vol.

KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. 4. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

LANDESMAN, Charles. *Ceticismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1992.

LANDIM, Raul Ferreira Filho. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992 (Coleção Filosofia; 23).

\_\_\_\_\_. *Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes*. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 129-159, 1997.

LEVY, L. *Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?* In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 161-185, 1997.

LOPARIC, Zeljko. *Descartes heurístico*. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1997 (Coleção Trajetória; 5).



MARCONDES, Danilo. *Ceticismo, Filosofia cética e linguagem*. In: *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, p. 135-158, 2005 (Coleção Filosofia; 13).

MARION, J-L. *Sur l' ontologie grise de Descartes*. 2. ed. PARIS: Vrin, 1991.

MOYAL, J. D. (Ed.). *René Descartes critical assessments*. London/New York: Routledge, 1991, 4 v.

ONG-VAN-KUNG K. (Org.). *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

POPKIN, Richard H. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

PRADO JR, Bento (Org.). *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

ROCHA, Ethel Menezes. *Animais, Homens e Sensações Segundo Descartes*. In: KRITERION. Belo Horizonte, nº 110, p. 350-364, dez./2004.

RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes: Descartes e o racionalismo*. Tradução: Jorge de Oliveira Baptista. Porto: Rés Editora, 1979.

SANTOS, L-R; ALVES, P. M. S; CAROSOSO, A (Coord.). *Descartes, Leibniz e a Modernidade*. Lisboa: Edições Colibri, 1996.

SEXTO EMPÍRICO. *Hipótiposis pirrônicas*. Tradução e edição: Rafael Sartorio Maulini. Madrid: Ediciones AKAL, 1996.

\_\_\_\_\_. BURY, R. G. (Ed.). *The Loeb Classical Library*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press-London: William Heinemann, 1976.

SILVA FILHO, Waldomiro José (Org.). *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2005 (Coleção Filosofia; 13).

SMITH. P. J. *Ceticismo filosófico*. São Paulo/Curitiba: EPU/Editora da UFPR, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ceticismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004 (Coleção Passo-a-Passo; 35).

STROUD, Barry. *El escepticismo filosófico y su significación*. Tradução: Leticia García Urriaza. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.