

# CRITÉRIOS EPISTEMOLÓGICOS DA TEORIA DA VERDADE DE DESCARTES

Luis Milman\*

**RESUMO** - A teoria cartesiana da verdade é essencialmente epistemológica. Por essa razão, seu empreendimento racionalista é filosoficamente revolucionário. Neste trabalho procuro analisar algumas das mais importantes características deste empreendimento. Proponho uma abordagem que, de certo modo, separa as questões epistêmico-cognitivas desta teoria, dos compromissos ontológicos a partir dos quais Descartes julgava imprescindível desenvolvê-la. Com Descartes, o problema da verdade aparece pela primeira vez como sendo um problema sobre as condições de obtenção de juízos indubitáveis acerca do que somos e do que são as coisas externas que podemos conhecer.

**ABSTRACT** - The cartesian truth theory is essentially epistemological. His rationalistic program is philosophically revolutionary in virtue of that. In this paper, I wish to discuss some of the most relevant features of the cartesian project in a way that, somehow, it will be possible to separate its cognitive and epistemic basic points from its putative ontological commitments. Since Descartes, the truth problem appears as a condition problem for reaching judgments about who we are and what are the external things we can know.

## Introdução

A grande maioria dos filósofos de ciência de hoje aceitaria, sem maiores discussões, que a teoria do conhecimento é uma disciplina que se ocupa prioritariamente da explicitação dos critérios de atribuição de verdade para as proposições descritivas (de estados e das relações entre estados de coisa). A definição de um critério de verdade ocupa, por este motivo, boa parte dos trabalhos em epistemologia e domínios conexos, como o das ciências cognitivas e da teoria do significado. No entanto, o grave problema implicado pela caracterização de um critério de verdade é que, seja qual for tal critério, essa caracterização não depende apenas de escolhas determinadas pela metodologia das teorias científicas a partir das quais dizemos o que é verdadeiro de quê. Mas também, e sobretudo, da obtenção de um consenso mínimo sobre a natureza dos estados de coisas que podem ser descritos, e da análise das condições relativas às possíveis experiências que temos da realidade.

\* Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS e Universidade de Caxias do Sul, UCS.

Neste trabalho desejo tratar de alguns tópicos centrais do empreendimento metafísico de Descartes, ligados a tais fundamentos ainda opacos da epistemologia. Mais especialmente, das condições que a metafísica cartesiana pretendeu definir como necessárias para a obtenção do conhecimento sobre o que nós somos e o que existe fora de nós, e das garantias de que este conhecimento não pode ser falso.

Certamente, um estudo da metafísica cartesiana acarreta alguma descrição da ontologia cartesiana. Entretanto, seria ingênuo ignorar que muitos dos problemas ontológicos que se encontram na base dos desacordos doutrinários hoje ativos na filosofia da ciência, guardam muito pouca proximidade (se é que guardam alguma, afinal) com o problema ontológico de Descartes. Mas é precisamente essa constatação que me permitirá introduzir a discussão sobre a validade da metafísica cartesiana. Poderíamos dar a esse problema a forma de uma pergunta: em que medida seria razoável sustentar que a discrepância existente entre a nossa ontologia e a de Descartes é ou não decisiva para a análise de questões epistemológicas do tipo "como os objetos exteriores a nós podem ser descritos?", ou "como justificamos a atribuição de verdade ou falsidade a enunciados descritivos?"

Sustentar que há sentido na discussão da teoria cartesiana do conhecimento e da verdade, a partir da constatação de incompatibilidade da sua teoria ontológica com a nossa, poderia estar a sugerir um paradoxo. Mas não são os aspectos descritivos ou a plausibilidade da ontologia cartesiana que pretendo discutir neste trabalho. Aqui me importa discernir dois aspectos fundamentais da epistemologia cartesiana:

1. Os critérios que, segundo Descartes, nos habilitam a precisar as ocasiões em que as descrições da realidade podem ser definidas como verdadeiras.

2. Se e como tais critérios podem postular validade independentemente de uma ontologia sabidamente falsa, como a cartesiana.

Em resumo, o que pretendo discutir, a partir do exame de alguns pontos centrais dos textos metafísicos de Descartes,<sup>1</sup> é a possível validade da epistemologia cartesiana e dos argumentos que a sustentam.

## II – Consistência e prova da verdade

Para tanto, é necessário iniciar pelo problema fundamental dessa epistemologia: como podemos (se podemos) atingir a um estágio cognitivo de certeza, capaz de dissolver qualquer dúvida sobre a experiência do que realmente há; uma posição epistêmica a tal ponto inequívoca que, se alcançada, passa a garantir que tudo o que afirmamos das coisas o seja afirmado com verdade ou falsidade.

Descartes montou um sistema de racionalidade alicerçado na hipótese da possibilidade do conhecimento verdadeiro. O esquema subordina a possibilidade da verdade a um enfoque epistêmico, e isto significa que os conhecimentos verdadei-

<sup>1</sup> Os chamados textos metafísicos são as *Meditationes de Prima Philosophia* e os *Principia Philosophia*, que formam, juntamente com os textos metodológicos (*Regulae ad Directionem Ingenii* e os *Discours de la Méthode*) o *corpus* principal da obra cartesiana. Esses textos serão citados ou nominalmente ou segundo as edições completas da obra de Descartes, organizadas por C. Adam e P. Tannery, *Oeuvres de Descartes (AT)*, CNRS/Vrin, 1973, 11 vol., e de J. Cottingham, R. Stoothoff e D. Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes (CSM)*, 2 vol, Cambridge University Press, 1985.

ros decorrem tanto de certas operações cognitivas como da conseqüência dos resultados destas operações. As operações às quais me refiro são as seguintes:

a) o método da dúvida hiperbólica, ou seja, de uma dúvida geral e sistemática, por meio da qual Descartes extrai do ceticismo algumas conseqüências para a afirmação da razão e, por fim, para a refutação do próprio ceticismo;

b) o método da validação dos conhecimentos obtidos através da aplicação desta dúvida, e

c) a construção de uma doutrina da consistência da verdade, que segue da demonstração da prova da existência de verdades permanentes.

Os desdobramentos da epistemologia cartesiana são interdependentes. Eles resultam de um raciocínio estruturado para expor ordenadamente os processos de descoberta dos conhecimentos que configuram o que Descartes chamava de "ciência". Tais conhecimentos, uma vez comprovada sua relação com a verdade, passam a pertencer a uma classe epistêmica protegida contra a possível falsidade, porque obtida mediante procedimentos cognitivos seguros.

São esses procedimentos que articulam o enfoque cartesiano original, relativo ao que podemos conhecer verdadeiramente; as resultantes mais significativas do enfoque são a ultrapassagem do marco formal da verdade (o marco da *definição nominal* como correspondência entre intelecto e coisa) e a articulação de um critério geral de obtenção de proposições particulares verdadeiras; tais proposições viriam a confirmar, por meio de experiências de um tipo especial, o que a definição apenas sugeria ser possível.

O critério de verdade assume uma dimensão nitidamente epistêmica, porque torna produtiva uma regra de obtenção de conhecimentos verdadeiros. Descartes procurava obter vantagens epistemológicas muito específicas, como a fixação de um parâmetro informativo (e não somente lógico) para a verdade, um parâmetro que o levaria a definir faticamente o que podemos conhecer como verdadeiro ou falso.

Aquilo que Descartes considerava como uma definição apenas nominal não poderia ser capaz de desempenhar o papel regulador para a obtenção de verdades caso a caso, pela simples razão de que estava limitada à compreensão do significado do termo *verdade*. Importa notar, porém, que já na própria compreensão do conceito de adequação entre pensamento e coisa, estava envolvido uma petição ontológica de princípio que Descartes não estava disposto a aceitar: a simetria entre a ordem do conhecimento e a ordem do mundo, postulada pela tradição aristotélico-tomista. A refutação de tal ontologia operatória do realismo escolástico era parte da tarefa global da metafísica cartesiana. Uma nova ontologia, resultante desta negação, deveria fundamentar-se na exposição das condições efetivas de existência do que chamamos de "intelecto" e de "coisa". E uma nova epistemologia deveria, por sua vez, definir não mais a abstrata correspondência entre estes âmbitos ontológicos, mas demonstrar a possibilidade da obtenção de conhecimentos verdadeiros.

Podemos afirmar que o critério cartesiano de verdade está estritamente referido a esta possibilidade, isto é, ao exame das condições de ocorrência da adequação entre pensamento e coisa. Não se trata de recusar ou refutar certa legitimidade formal à definição nominal da verdade (numa passagem interessante, Descartes a

chamou de noção transcendentemente clara),<sup>2</sup> mas de considerar o esclarecimento do problema da ocorrência de conhecimentos verdadeiros como a tarefa primeira da metafísica. O que preocupava Descartes era a questão da instanciação da verdade. E foi a realidade desta instanciação que ele pretendeu comprovar, através da descoberta dos conhecimentos cuja verdade não poderia ser refutada e da fixação da diferença ontológica entre pensamento e mundo externo.

Os juízos que gozam de consistência epistêmica são os juízos existenciais e não os universais, e a verdade destes juízos depende da referência que fazem ao que é próprio do pensamento ou (no sentido exclusivo de ou) das coisas exteriores. Segue-se daí a prioridade de tais juízos com relação às proposições que são verdadeiras em função de seu significado, cuja realidade é meramente conceitual. Mais ainda, as proposições existenciais podem ser falsas, porque dependem de uma adequada apreensão das propriedades das coisas. Os juízos nominais, por não se referirem a nada fora do pensamento, são eternamente verdadeiros, segundo a terminologia cartesiana:

Até aqui enumerei tudo o que conhecemos como coisas, resta falar do que conhecemos como sendo verdades. Quando, por exemplo, pensamos que nunca poderá se fazer alguma coisa do nada, não cremos que tal proposição seja coisa que exista ou propriedade de alguma coisa mas tomamo-la por uma certa verdade eterna que tem seu lugar no pensamento e que se chama noção comum ou máxima (*Principia*, I, parte 7, & 49).

Se as noções comuns não representam coisas, no sentido extra-mental do termo coisa, elas representam, assim mesmo, algo para a mente e não são, de acordo com a terminologia de Descartes, um puro nada. A questão, assim, passa a ser a seguinte: o que pode ser este algo que as noções comuns representam? Descartes afirma que são regras do pensamento (quando menciona os axiomas da lógica e da matemática) e, neste sentido, as noções comuns assumem a condição de juízos que expressam a ordenação interna da atividade intelectual. O caráter puramente abstrato das noções comuns é imediatamente conhecido pelo pensamento, através de uma inspeção que a mente faz de si própria.

Devemos atentar para o fato de que a mente não tem acesso apenas aos (seus) conteúdos internos. Descartes a povoa com conteúdos que tem sua origem fora dela, mas que também podem ser percebidos pela simples inspeção do espírito. Os conteúdos mentais são idéias de dois tipos e representam as coisas, em suas distintas conformações ontológicas, tais como as coisas são realmente (e não como parecem ser, como ocorre quando estes conteúdos mentais são influenciados pelos sentidos externos). A noção de coisa pensante, por exemplo, é identificada a um conteúdo interno e representa o pensamento para si mesmo. Já as idéias de Deus e de extensão são do tipo externo, de representações de coisas exteriores ao pensamento. De qualquer modo, sejam entendidas como formas ou conteúdos (internos

<sup>2</sup> Numa carta a Mersenne, Descartes comenta o livro de Edouard Herbert (*De la Verité, en tant qu'elle est distincte de la Révelation, du Vraisemblable, du Possible et du Faux*) e afirma "jamais ter duvidado dela [da verdade], parecendo-me que é uma noção tão transcendentemente clara que é impossível ignorá-la". AT. v. II, carta CLXXIV, p. 536-597. A clareza à qual Descartes se refere aqui não é epistemológica, mas conceitual e, portanto, insuficiente para a ciência. Ver a este respeito, ainda, a análise de Raul Lamdim Filho, in. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 23-25.

ou externos) da mente, a ação epistêmica de alcançá-los é puramente mental e decorre da presença de um sentido interno e independente de qualquer dos sentidos externos. Esse modo de apreensão intelectual é exclusivamente intuitivo, e da evidência que dele podemos ter depende a plausibilidade de toda a teoria da verdade cartesiana:

Por intuição não quero significar o testemunho variável dos sentidos, ou os juízos ilusórios da imaginação quando remeda as coisas umas às outras, mas sim a concepção de uma mente clara e distinta, que é tão clara e distinta que não pode deixar lugar à dúvida sobre aquilo que se apreende. Em alternativa, e vem a dar no mesmo, a intuição é a concepção indubitável de uma mente clara e atenta que provem exclusivamente da luz da razão... Assim, cada qual pode intuir mentalmente que existe, que pensa, que um triângulo é limitado por três lados e que a esfera o é por uma única superfície e coisas semelhantes (*Regras para a direção do Espírito*, CSM, I, 14).

### III – A dúvida e a ordem analítica

A relação da verdade com a intuição (que nas *Meditações* e nos *Principia* recebe o nome de *percepção ou concepção clara e distinta*) nos dá a chave para a compreensão daquilo que pode ser conhecido verdadeiramente. Essa relação se fundamenta na possibilidade cognitiva de obtenção de um tipo especial de evidência, estritamente referida à ação da mente. A evidência intuitiva garante a verdade das primeiras noções, das quais todos os demais conhecimentos derivam por demonstração. A ordem da descoberta destes princípios primitivos do conhecimento é a ordem epistemicamente prioritária, porque é a ordem da descoberta das coisas em si mesmas, que mostra "a maneira pela qual uma coisa foi metodicamente e como que a priori inventada" (reconhecida).<sup>3</sup> Descartes a chamou de ordem analítica (do conhecimento) e a distinguiu da ordem sintética (que ele chamava de 'a ordem dos gômetras').

A ordem sintética demonstra o que foi concluído, mostrando como certas proposições se derivam necessariamente de certas premissas dadas. Na ordem analítica, as premissas são trazidas à luz pela percepção clara e distinta. Esta distinção, entre duas ordenações do conhecimento, caracterizam o método cartesiano de obtenção da evidência sobre as premissas dadas numa demonstração geométrica (axiomática), método que se fundamenta na percepção intelectual daquilo que não pode ser demonstrado pela síntese.<sup>4</sup>

Nas *Meditações*, o raciocínio analítico é introduzido a partir da aplicação generalizada da *dúvida*, isto é, que problematiza todos os conhecimentos que chegamos a considerar seguros com base na experiência sensível e, até mesmo, na experiência exclusivamente intelectual.<sup>5</sup> A dúvida deve eliminar todo saber que não

<sup>3</sup> Ver AT, v. VII, *Respostas às Segundas Objeções*, p. 155, l. 11-14.

<sup>4</sup> Ver a exposição da diferença entre as duas ordens nas *Respostas às Segundas Objeções*, AT, v. VII, p. 1. 8-10.

<sup>5</sup> A chamada dúvida metafísica é o estágio cético meta-epistemológico, a partir do qual se tornam problemáticas também as chamadas verdades eternas da matemática. O ceme da dúvida metafísica é a hipótese do Deus que tudo pode inclusive enganar-nos sempre (também chamado Gênio Maligno) (*Meditação I*, & 9-12).

seja absolutamente certo. A simples possibilidade de duvidar descredencia o conhecimento, mesmo que a falsidade deste conhecimento não esteja demonstrada. Assim, a dúvida aparece como sendo a recusa sistemática de atribuição de verdade ao conhecimento em geral, independentemente da falsidade ou da verdade possível de cada conhecimento em particular. Ao contrário da dúvida cética, porém, a dúvida cartesiana não se autojustifica: ela só tem sentido se entendida como peça de um argumento que instrumentaliza a obtenção da verdade através da obtenção epistêmica da certeza, ou seja, através da descoberta de certos conhecimentos sobre os quais não é possível duvidar.<sup>6</sup>

Expediente metodológico marcante da epistemologia cartesiana, a dúvida sistemática, no entanto, esbarra diante de uma proposição particular, o conhecido juízo do *Cogito*, pois mesmo na admissão de que pode ser enganado por um Deus enganador, Descartes certifica-se de que "não há, pois, dúvida, de que sou, se ele me engana. E por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu *pensar* ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou a concebo em meu espírito (*Meditação II, & 3*).

A certeza do juízo "eu existo" é garantida pela ação simples do pensamento, e isto o torna a primeira verdade da filosofia, já que a sua indubitabilidade decorre de uma percepção clara e distinta da auto-existência. Nesta verdade não está envolvida uma necessidade lógica ou *de dicto*, mas uma necessidade *de re*, assegurada pela certeza de que não podemos negar nossa própria existência. A relação entre o existir e o pensar, mesmo não sendo logicamente necessária, é, entretanto, verdadeira sempre que afirmada pelo sujeito. Isto implica dizer que a necessidade envolvida no *Cogito* decorre de sua atualização na experiência efetiva de todos aqueles para os quais o conhecimento é possível.

Estar atento à própria existência é o mesmo que encontrar-se numa situação psicológico-epistêmica que nada tem a ver com o espaço lógico da inferência demonstrativa, espaço no qual a conclusão *eu existo* se desdobra de premissas nas quais a existência de algo ocorre. Numa passagem de seus Diálogos com Burman, Descartes explicou a diferença entre o juízo particular de existência e o juízo inferencial demonstrativo, que não envolve a instância da evidência, a única capaz de fixar um saber indubitável:

---

<sup>6</sup> A relação entre a dúvida cartesiana e a dúvida cética tem sido explorada por comentadores e filósofos de diferentes escolas epistemológicas. Mas o aspecto relevante da questão, neste artigo, não é a discussão sobre o ceticismo, mas a análise do argumento epistemológico de Descartes, determinante para a construção da sua noção de verdade. Nesta perspectiva, podemos aceitar a definição da dúvida como meio metodológico, proposta por John Cottingham. "[... a dúvida] é um mecanismo para produzir os primeiros princípios. Apenas se se estender a dúvida ao seu limite máximo poderá se descobrir o que é impossível de ser posto em dúvida; e ao descobrir aquilo que consegue sobreviver mesmo às dúvidas mais extremas e exageradas, podemos construir alicerces firmemente inabaláveis para a filosofia" (*in: Descartes, Oxford, 1986, p. 58*).

Quando infiro a minha própria existência, apenas presto atenção à experiência sentida dentro de mim próprio – por exemplo, estou a pensar, logo existo. Não presto atenção da mesma forma à idéia geral de seja o que for que pensa existe. (AT V 147).<sup>7</sup>

Esta percepção clara e distinta é um tipo de inferência não-demonstrativa, e somente este tipo (epistemologicamente seguro) comprova a possibilidade da ocorrência de outros conhecimentos verdadeiros. Além disto, ela garante a validade da regra geral ou do critério de verdade, que ultrapassa a validade das razões silogísticas, que são válidas porque a razão é capaz de chegar à evidência das verdades existenciais.

O caráter epistêmico atribuído à proposição do *Cogito* é, sem dúvida, compatível com uma demonstração axiomática. Sempre poderemos concluir que "eu existo" se partirmos da premissa maior "tudo o que pensa existe" e da menor "eu penso". A conclusão será verdadeira se as premissas forem verdadeiras. Mas o silogismo é apenas o modo de transmissão da verdade das premissas para a conclusão, com independência da garantia da verdade das premissas. É por esta razão psicológica e cognitiva que a indubitabilidade do *Cogito* não está remetida ao raciocínio inferencial-demonstrativo. Ela depende da captura de uma evidência, realizada pela percepção clara e distinta. E é aqui que aparece o componente ontológico fundamental na metafísica do conhecimento: o eu não pode ser desprovido de propriedades, porque isto acarretaria sua incognoscibilidade.

O que conhecemos do eu é, portanto, seu atributo primário, o *pensamento*.<sup>8</sup> E a sua cognoscibilidade é prisioneira da natureza, ontologicamente decisiva, da experiência de sua essência (o pensar). Descartes trouxe tal experiência à consciência através do exercício da dúvida, que é um modo de pensar. Dito de outra forma: o que ele queria provar é que se alguém duvida, assegura-se imediatamente que pensa; e se alguém pensa, não pode se enganar quando está pensando. O reconhecimento do conteúdo da premissa coloca o eu diante de uma ação do seu "si-mesmo", e, assim, atesta para si a sua própria existência. O simples fato de duvidar da premissa *eu penso*, a confirma.

O raciocínio cartesiano que envolve o *Cogito* parece gozar deste tipo de necessidade circular que o faz consolidar a sua prova, sempre que retomado. Mas a apresentação da existência como implicada pela ação do pensamento não é logicamente consistente, como já alguns contemporâneos de Descartes chegaram a observar. Descartes não via problemas em conceder à existência a condição de pro-

---

<sup>7</sup> A diferença entre as duas modalidades é o tema desta passagem, nas *Respostas às Segundas Objeções*: Quando alguém diz: "Penso, logo sou ou existo", ele não conclui sua existência de seu pensamento, como que pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito. Como se evidência o fato de, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer esta premissa maior: "Tudo o que pensa é, ou existe". Mas ao contrário, essa lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não pode se dar que ele pense, caso não exista. Pois é próprio de nosso espírito construir proposições gerais pelo conhecimento das particulares (AT VII, p. 140).

<sup>8</sup> Heidegger concentrou suas críticas ao racionalismo cartesiano (e à ontologia cartesiana) neste ponto. O eu não pode ser referido ao seu si-mesmo sem que, por um movimento reflexivo sobre si, passe a empreender o atributo que viabiliza a sua própria reflexão. E esse atributo (que, na metafísica heideggeriana, é um modo do ser) é a existência, não o pensamento. Ver Heidegger *Ser e Tempo*, & 6.

priedade, contingente nas coisas corpóreas e pensantes, mas necessária em Deus.<sup>9</sup> Isto faz com que pensemos em certos objetos que não possuam esta propriedade, por exemplo, os objetos da matemática, para não falarmos daqueles que resultam de percepções que nem são claras nem são distintas. A estes, Descartes atribui realidade objetiva apenas.<sup>10</sup>

A concepção cartesiana da existência é vazada pela possibilidade de se atribuir a objetos proposicionais os predicados de segunda ordem. Esta concepção não se manifesta apenas no problema da existência, mas também é significativa para a discussão de termos que podemos caracterizar como sendo lógicos ou gramaticais.<sup>11</sup> Há suficiente complexidade nas questões lógicas e ontológicas concernentes ao *Cogito*, e isto me impede de tratá-las exaustivamente neste trabalho. Sua referência é apenas tangencial, porque limitada a apontar para os pressupostos que nos podem ajudar a compreender melhor as condições de obtenção do primeiro princípio da filosofia cartesiana.

A partir do *Cogito*, Descartes passa a construir a série de conhecimentos verdadeiros por percepção e não por definição. Ele reconhece que é uma coisa que pensa, que há coisas que não pensam, que Deus existe necessariamente e que a alma é mais fácil de conhecer do que o corpo. Nenhuma destas verdades seria acessível, não fosse a intelecção, que é a ação direta do pensamento para apreender a essência das coisas.

Se devemos aceitar como verdadeiras as idéias que temos de coisas que são exteriores a nós, então somos levados a concluir que há algum tipo de correspondência entre as nossas idéias e as coisas externas. Do contrário, ficaríamos aprisionados num único conhecimento, que é o conhecimento do próprio eu. Por este motivo Descartes é levado a sustentar a possibilidade de uma abertura cognitiva para o mundo extra-mental. É o que ele faz com a sua teoria das idéias, que aparece na "3ª Meditação", depois da apresentação dos métodos de obtenção da verdade.

---

<sup>9</sup> "Não percebo porque é que a existência não pode ser considerada uma propriedade da mesma forma que a onipotência – considerando, obviamente, que entendemos a palavra propriedade como referindo qualquer atributo, ou como sendo o possível predicado de algo" (AT VII, p. 382).

<sup>10</sup> A realidade objetiva se distingue da realidade atual das coisas que efetivamente existem independentemente de serem pensadas. Como Descartes afirma, "Por realidade objetiva de uma idéia entendo a entidade (ou o ser) da coisa representada pela idéia, na medida em que esta entidade está na idéia... Pois tudo quanto concebemos como estando nos objetos das idéias, tudo isso está objetivamente, ou por representação, nas próprias idéias". *Respostas às Segundas Objeções*, Definição III.

<sup>11</sup> Ver a este respeito a noção de enunciados e termos lógicos, no *Tractatus* e a noção de expressões gramaticais, nas *Investigações*, de Wittgenstein. Mesmo os comentadores contemporâneos de Descartes formularam objeções relevantes contra a noção de existência-propriedade, como Gassendi, o autor das *Quintas Objeções às Meditações*, Gassendi baseou sua crítica na rejeição do argumento ontológico de Anselmo, feita por Tomás de Aquino. Mas a refutação da noção cartesiana que se tornou exemplar foi feita por Kant (e adotada por Russel e Wittgenstein): afirmações de existência implicam a referência às propriedades do sujeito da atribuição. Assim, a existência não pode ser tomada por um predicado ontológico, mas apenas como predicado lógico. Ver Kant, I. *Crítica da Razão Pura*, 2ª edição, III, Quarta Seção.



#### IV – A teoria das idéias e o critério epistemológico da verdade

A teoria cartesiana das idéias deve ser compreendida como a projeção epistemológica da ontologia do *Cogito*. E se quisermos compreendê-la, e às suas concessões moderadamente interacionistas, não podemos esquecer que o sujeito cognitivo é pensamento puro. Desta forma, ele só pode conhecer os conteúdos que lhe pertencem (ou lhe são inatos) ou os que ele é capaz de produzir, em vista de uma causa distinta dele próprio.

Para dar conta desta última causalidade (e Descartes não poderia deixar de reconhecê-la, diante da afirmação do conhecimento do mundo externo), a noção mesma de pensamento deveria ser mais elástica. A experiência das coisas exteriores a nós pressupõe uma noção ampliada de pensamento, capaz de conectar-se à diversidade dos modos de experiência possíveis das coisas que estão fora de nós. Mas enquanto experiência que remete à verdade, ela será sempre uma experiência interna, que envolve modos da *res cogitans* (sentir, desejar, querer, etc...). Vemos o quanto pode ser ampliada a idéia de pensamento nesta passagem: "Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que imagina também e que sente [...] ("Meditação II", & 9).

O pensamento tornou-se, portanto, capaz de receber os estímulos de uma realidade que lhe é estranha, mas para que sejam reconhecidos, é necessário que tais estímulos se traduzam em idéias ou representações, i.é, em conteúdos da mente, os únicos que a mente pode compreender. O pensamento se apresenta como uma faculdade que torna o sujeito consciente de seus atos e ainda apresenta a ele conteúdos exteriores a ele. Se, por um lado, o pensar é apresentado como pura faculdade intelectual, esta mesma faculdade também produz idéias sobre coisas que são inteiramente distintas de sua realidade mental.

Idéias são entidades mentais que ou bem representam os modos do pensar (querer, afirmar, desejar) ou bem são identificadas às imagens das coisas. No primeiro caso, as idéias jamais podem ser falsas (afinal, de que forma podemos nos enganar quando desejamos algo ou mesmo afirmamos algo?), porque tais "vontades ou afecções"<sup>12</sup> do pensamento não dependem da realidade das coisas envolvidas por elas.

As idéias, enquanto imagens do pensamento, também são imunes à falsidade porque tomadas sempre "em si mesmas, sem relação com alguma outra coisa" (*sic*) ("Meditação III", & 7). Com isso, o problema do que pode ser falso fica restrito às idéias que concernem às coisas existentes fora de nós. O lugar, digamos assim, da verdade é o lugar epistemológico da correspondência possível idéia/realidade externa; ou que Descartes chama de juízo "que afirma ou nega que o conteúdo de minha idéia corresponde a alguma coisa fora dela" ("Meditação III", & 9).

A questão epistemologicamente relevante, portanto, é a que diz respeito ao problema da referência: Como uma representação interior pode ser verdadeira de um objeto/evento exterior? O expediente metafísico do qual Descartes dispunha para justificar uma decisão acerca da verdade ou da falsidade dos juízos era a distinção entre realidade formal e realidade objetiva. A realidade formal de uma idéia

<sup>12</sup> Ver "Meditação III", & 6.

é condição suficiente de sua verdade, uma vez que a verdade formal depende exclusivamente da realidade do ato de pensar. Mas a realidade objetiva, os conteúdos das idéias no pensamento, implica a interação da mente com as coisas que existem fora dela.

Descartes não tem dúvidas acerca da existência destes conteúdos. Se eles existem na mente, eles obviamente são conteúdos do pensamento. Mas isto não os torna exclusivamente mentais, pois não são nem modos do sujeito nem são imaginações. Eles devem ser algo que existe na consciência do sujeito, mas que é distinto dele. E, em não sendo entidades subjetivas (porque não pertencem à natureza do sujeito), elas são necessariamente objetivas, isto é, só podem ser objetos que existem na consciência

Para sustentar que tais objetos são reais, Descartes necessita de uma teoria que explique a sua gênese, ou seja, que não apenas descreva o modo de ser dos mesmos na consciência, mas ainda o modo como tais objetos, que não dependem da ação intrínseca da subjetividade, foram parar na consciência. Por isso ele se vale de um princípio da razão, o princípio da causalidade, segundo o qual não há realidade sem uma causa. Vemos, assim, em dois axiomas das Respostas dispostas numa Ordem Geométrica:

Não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual existe. Pois se pode perguntar até mesmo de Deus [...] (Axioma I).

Daí se segue também que a realidade objetiva de nossas idéias requer uma causa, em que esta realidade esteja contida, não só objetiva, mas também formal e eminentemente. E cumpre notar que este axioma deve ser tão necessariamente admitido, que só dele depende o conhecimento de todas as coisas, tanto sensíveis quanto insensíveis. Pois como sabemos que o céu existe? Será porque o vemos? mas essa visão não afeta de modo algum o espírito, a não ser na medida em que é uma idéia: uma idéia, digo, inerente ao próprio espírito e não uma imagem pintada na fantasia; e por ocasião dessa idéia, não podemos julgar que o céu existe, a não ser que suponhamos que toda a idéia deve ter uma causa de sua realidade objetiva que seja realmente existente, causa que julgamos ser o céu mesmo, e assim por diante (Axioma V). (AT. vol. VII, *Respostas às Segundas Objeções*)

Estes axiomas garantem que a origem dos objetos de consciência são coisas que existem fora de nós, já que a realidade objetiva deve estar contida formal ou eminentemente (*sic*) em alguma causa. É de se perguntar se a realidade objetiva das idéias não poderia ser causada pela realidade objetiva de outras idéias, e assim sucessivamente, possibilidade que nos reconduziria para o ceticismo epistemológico. Mas em Descartes, a relação de causalidade não pode ser regressiva, se a verdade dos juízos é possível. O que o princípio de causalidade coloca para uma mente atenta é a questão da origem das idéias sobre as coisas exteriores, que são formal e eminentemente reais.

Se considerarmos as *noções primitivas*, que constituem as demais idéias, a relação de causalidade entre a mente e as coisas exteriores fica ainda mais evidenciada. As noções primeiras são como "modelos originais sob cujo molde formamos todos os nossos demais conhecimentos" ("Meditação III", & 5). Ora se são de fato primeiras, elas não podem possuir outras idéias como suas causas, mas apenas realidades atuais ou formais.

Desta forma, as condições metafísico-epistemológicas do conhecimento ficam explicitadas definitivamente: são verdadeiros

(a) os conhecimentos obtidos através de percepções claras e distintas da realidade atual da coisa que pensa e de seus modos e idéias, que nos dão um conhecimento seguro, de tipo interno, do que e de como somos;

(b) os conhecimentos dos conteúdos objetivos das idéias que se encontram na consciência em decorrência de uma interação entre o pensamento e a realidade exterior, e

(c) o conhecimento das causas dos conteúdos objetivos das idéias, que são, no que concerne ao mundo exterior e a Deus, distintas do sujeito.

A possibilidade de conhecer as instâncias (a) e (b) decorre da verdade de uma teoria da representação que pressupõe a realidade metafísica da coisa exterior, independente do sujeito. E, do ponto de vista da relevância epistemológica da doutrina cartesiana, importa salientar a teoria da verdade construída nos textos metafísicos depende de uma teoria da estrutura do sujeito, de cuja análise decorre o critério geral de obtenção de juízos verdadeiros sobre o que existe de fato. O critério cartesiano de verdade não é, portanto, um critério lógico, porque para ele não estão em jogo as regras do pensamento *a priori*. É por este motivo que ele deve ser definido como um critério epistêmico. Na medida em que posiciona o sujeito para a apreensão de objetos, ele afirma as condições gerais (subjetivas e objetivas) necessárias para a produção das circunstâncias nas quais o conhecimento dos objetos é possível.

A necessidade de explicitação para estas condições levou Descartes a elaborar uma doutrina epistêmica da representação que impõe a transferência dos objetos exteriores para dentro da consciência, transferência que é único meio de assegurar a sua cognoscibilidade. Este processo de internalização do mundo é uma marca importante do racionalismo cartesiano. Mas não é um expediente subjetivante extremado, porque não implica a subjetivização da realidade. O que ela faz, isto sim, é apontar para uma espécie de constrangimento epistemológico que nos limita a conhecer idéias das coisas que existem fora de nós (e que produzimos de alguma forma em nós mesmos) porque coisas fora de nós realmente existem.

## **V – O problema da fundamentação epistemológica**

As conseqüências deste argumento racionalista mostram que, mesmo se o submetermos a uma interpretação estritamente metodológica, o esquema cartesiano de apreensão do real fixa a interdependência das estruturas do mundo e da consciência, embora a descontinuidade ontológica existente entre elas. Esta ligação, genuinamente pintada nos moldes de uma estrutura cognitiva, tornou indispensável a construção de uma teoria do acesso mental à realidade externa, de uma teoria de temos a experiência das coisas exteriores. E como os aspectos propriamente sensíveis desta experiência não nos conduzem a conhecimentos verdadeiros, a metafísica cartesiana foi obrigada a voltar-se para a solução do problema da precisão de um tipo de experiência especial do sujeito, na qual esteja implicada necessariamente a verdade dos conteúdos cognitivos.

Um juízo, para ser verdadeiro, deve afirmar as propriedades das coisas em qualquer circunstância da experiência, ou seja, com independência das condições

flutuantes (externas ou internas) em que os juízos epistemológicos se desenvolvem. O juízo verdadeiro pressupõe uma consciência atenta para as distorções que a experiência sensível impõe aos objetos. Por isso a experiência deve se reportar para uma dimensão que envolve apenas as ações de uma faculdade extra-sensível de apreensão: a faculdade intelectual de percepção de essências.

Na longa cadeia da descoberta que leva Descartes a afirmar essa faculdade, tudo foi posto em dúvida. A dúvida hiperbólica não é lançada contra a realidade das coisas. Antes dela tínhamos certezas não fundamentadas, que o exercício do ceticismo poderia sempre derrubar. A dúvida cartesiana é o expediente da procura por um expediente de garantia para os juízos que pretendem ser verdadeiros. A indubitabilidade obtida por Descartes é um estado de consciência que nos assegura de que os juízos verdadeiros são também juízos dos quais não podemos duvidar.

Em Descartes, a verdade não é abstrata. Se o que está em jogo é a possibilidade de conhecimentos verdadeiros, ela implica necessariamente a noção de certeza ou indubitabilidade (que é uma noção epistemológica e não lógica). Certeza é um estado mental e não uma propriedade da linguagem e, para Descartes, ela sugere que o conhecimento verdadeiro não prescinde das condições subjetivas ideais para alcançá-lo.

É evidente que esta epistemologia prescreve que, em última e decisiva instância, a cognoscibilidade da realidade externa requer a consistência da ontologia dualista. Mas o que nos assegura da realidade desta ontologia dualista, segundo a qual estruturas óticas essencialmente assimétricas, interagem e possibilitam a inspeção de uma delas (a da *res extensa*) pela ação da faculdade superior da outra (a da *res cogitans*)?

Para Descartes, a resposta é simples: a realidade de um Deus infinitamente bom e criador de tudo o que existe. Assim, torna-se imprescindível fincar a doutrina da verdade cartesiana no postulado da razão divina, infinita e primeira, um postulado que garante a realidade da nossa razão finita e do nosso conhecimento finito. O ente infinitamente bom assegura a nossa capacidade de discernir entre o verdadeiro e o falso.

Sem essa garantia, no entanto, é de se perguntar o que pode restar do racionalismo cartesiano.<sup>13</sup> Sem a fundamentação última da razão finita, fundamentação que ultrapassa o âmbito de justificação interna da própria razão, as doutrinas racionalistas (no sentido cartesiano do termo) da verdade ficam expostas à circularidade, pois não evitam pressupor aquilo que pretendem demonstrar.

Descartes queria legitimar a razão, em circunstâncias em que ainda era plausível invocar o nome de Deus para assegurar a possibilidade da verdade. Mas essas circunstâncias deixaram de ser lícitas para a epistemologia. O sistema cartesiano de racionalidade e a sua doutrina da verdade dependiam de certos postulados su-

---

<sup>13</sup> Este foi o desafio de Kant, enfrentado com a construção de um sistema de razão auto-referencial, cuja pretensão era a de justificar, pela dinâmica constitutiva da subjetividade transcendental da razão da mesma, a possibilidade do conhecimento das coisas que existem fora de nós. O sistema kantiano, no entanto, não foi decisivo para desfazer a inquietação fundamental da filosofia racionalista, porque não tornou prescindível uma instância transcendental de justificação sobre a origem sintética a priori dos seus critérios de verdade.

pra-epistêmicos bem caracterizados; se nós os fragilizamos, o sistema se torna vulnerável ao ceticismo. É por essa razão que o problema de Descartes, que era um problema de fundamentação epistemológica, permanece à espera de uma solução definitiva. Ainda é crucial, para todos os que defendem a idéia de uma razão substantiva, decidir se a função dos alicerces cartesianos pode ser desempenhada por algum tipo de fundamento epistemologicamente cogente, a partir do qual possamos nos assegurar da existência de uma proposição (ao menos) sobre fatos que seja imune à infirmação.