



**O ARCO DA LIBERDADE NAS MEDITAÇÕES METAFÍSICAS:
o exercício meditativo sob a lente filosófica de “um outro” Martial Gueroult**

Lucas Vinicius Corrêa Rodrigues¹

Resumo: O artigo analisa o exercício meditativo nas *Meditações Metafísicas* de Descartes a partir da perspectiva filosófica de Martial Gueroult, enfatizando o papel central da liberdade como eixo estrutural do sistema cartesiano. Em *Filosofia da história da filosofia* (1979), Gueroult postula que a liberdade é a lei fundamental dos sistemas filosóficos – tese que, embora não desenvolvida explicitamente em sua análise de Descartes, pode ser inferida na leitura da ordem das razões. O estudo demonstra que o percurso das *Meditações* (especialmente da Primeira à Terceira) e sua estrutura racional expressam também um ato volitivo, revelando a busca constante do sujeito meditativo por autonomia. Na *Primeira Meditação*, a liberdade se manifesta tanto como negação radical dos preconceitos quanto como capacidade de assentir ou negar representações; na *Segunda*, como autoconhecimento (constituição do *cogito*); e na *Terceira*, como superação do solipsismo por meio da demonstração da existência de Deus. Conclui-se que as *Meditações* podem ser lidas como um “arco da liberdade”, no qual a vontade, ao negar e fundamentar verdades, consolida a metafísica cartesiana.

Palavras-chave: Descartes; Gueroult; liberdade; dúvida; *cogito*.

Abstract: This article examines the meditative exercise in Descartes' *Meditations on First Philosophy* through the philosophical lens of Martial Gueroult, emphasizing freedom as the structural core of the Cartesian system. In *Philosophy of the History of Philosophy* (1979), Gueroult posits freedom as the fundamental law of philosophical systems—a thesis not explicitly developed in his analysis of Descartes but inferable from the order of reasons. The study demonstrates that the trajectory of the *Meditations* (particularly the First to Third) and its rational framework also reflect a volitional act, revealing the meditator's persistent pursuit of autonomy. In the First Meditation, freedom manifests as both the radical negation of prejudices and the capacity to affirm or deny representations; in the Second, as self-knowledge (constitution of the *cogito*); and in the Third, as the overcoming of solipsism through the demonstration of God's existence. The *Meditations* thus trace an “arc of freedom” wherein the will, by negating and grounding truths, establishes Cartesian metaphysics.

Keywords: Descartes; Gueroult; freedom; doubt; *cogito*.

INTRODUÇÃO: Martial Gueroult e a liberdade como princípio filosófico: uma nova abordagem das *Meditações*

No manuscrito inacabado *Filosofia da história da filosofia* (1979), cuja redação remonta aos anos 1930, Martial Gueroult afirma como lei geral de todos os sistemas filosóficos o compromisso

¹ USP.



Artigo publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 International Licence.



O arco da liberdade nas meditações metafísicas: o exercício meditativo sob a lente filosófica de “um outro” Martial Gueroult

RODRIGUES, L. V. C.

fundamental com a liberdade. Segundo o autor:

O papel da liberdade, como será dito, pode ser visto, embora em graus variados, em todas as ciências. Pode ser que existam leis objetivas universalmente válidas ou relações autoevidentes; ainda assim, eu devo ter acreditado anteriormente que havia leis, uma vez que, por uma iniciativa livre e um esforço do meu intelecto, eu me liberto do conhecimento vulgar para me elevar voluntariamente, por um método apropriado, ao conhecimento dessas leis ou dessas relações; por meio desse conhecimento, elas se tornam universalmente válidas para mim. Descartes enfatizou claramente a importância desse ato indivisível de liberdade na constituição da ciência, e foi precisamente nessa liberdade que ele descobriu o princípio do julgamento tético pelo qual ele mesmo chegou ao seu veredito sobre o verdadeiro critério de evidência, sobre a verdadeira natureza e o lugar da realidade (GUEROULT, 1979, p. 208 - nossa tradução).

Esse princípio, formulado de maneira geral na *Filosofia da história da filosofia* (1979), não será posteriormente retomado por Gueroult em sua obra seminal *Descartes segundo a ordem das razões* (1951). Embora a noção de liberdade como lei fundamental dos sistemas filosóficos não seja tematizada de forma explícita nessa monografia, é possível inferi-la a partir de uma leitura do desenvolvimento do próprio exercício meditativo presente nas *Meditações Metafísicas*. Exercício esse que Gueroult nomeia como a ordem das razões.

Nosso objetivo, portanto, é demonstrar que a máxima filosófico-histórica proposta por Gueroult — segundo a qual a liberdade constitui o eixo estrutural dos sistemas filosóficos — pode ser identificada na leitura que segue a ordem da demonstrabilidade das verdades nas *Meditações*. Para tanto, partimos do próprio ideal de história da filosofia delineado por Gueroult na *Filosofia da História da filosofia* (1979) segundo o qual a compreensão de um sistema filosófico — no caso, o de Descartes — se dá não só pela leitura interna do texto, mas também da compreensão do desenvolvimento histórico dos pensamentos que buscaram compreendê-lo (GUEROULT, 1979, p. 180). Esse movimento que visa compreender os sistemas, isto é, os famosos comentários, correspondem ao que o autor denomina apreensão epistemológica do sistema (doutrinas). Não por acaso, em *Descartes segundo a ordem das razões* (1951), Gueroult recorre a autores como Henri Gouhier, Étienne Gilson, Jean Laporte e Lívio Teixeira, seja para endossar determinadas posições, seja para marcar sua própria singularidade metodológica.

Diante disso, com o intuito de fundamentar a ideia de que o pensamento cartesiano pode ser interpretado como expressão da liberdade — ainda que essa tese não tenha sido desenvolvida de forma explícita por Gueroult —, propomos investigar a relação entre método, vontade (ou liberdade)



e exercício meditativo. Para isso, recorreremos inicialmente às contribuições de Lívio Teixeira e Jean Laporte, que oferecem uma perspectiva interpretativa que vincula o método à vontade (1). Em seguida, proporemos uma leitura das *Meditações* — com foco no percurso que vai da dúvida à demonstração da existência de Deus — como expressão de um contínuo movimento de autoconhecimento da consciência, que se realiza pela vontade e pela liberdade (2). A partir desses dois eixos, acreditamos que a máxima de Gueroult se comprovará um modo possível de leitura à metafísica cartesiana, modo esse distinto do que expressou o historiador em sua obra seminal.

1. MÉTODO E VONTADE: Uma disciplina necessária

Na filosofia cartesiana, há uma relação quiçá indissociável entre método e vontade. Embora seja possível estudá-los de maneira isolada — isto é, o método enquanto atividade puramente intelectiva, expresso por meio das *Regras para direção ao espírito* ou o *Discurso do método*² —, para uma compreensão plena do sistema cartesiano, é fundamental reconhecer como o método foi posto em prática pelo próprio Descartes. Isso conduz o interprete de Descartes a uma série de implicações. A primeira diz respeito à compreensão do modo pelo qual esse vínculo (método e vontade) se estabelece antes de seu exercício nas *Meditações*, o que, por sua vez, exige, em segundo plano, entender o papel crucial da vontade, especialmente no contexto da prática metodológica meditativa.

Conforme a interpretação de Lívio Teixeira em *Um ensaio sobre a moral de Descartes* (1955), para Descartes, a inteligência humana — ainda que infinita em sua finitude — não é capaz de, somente com seus próprios esforços, seguir imperturbavelmente (LÍVIO, 1990, p. 27) na descoberta da verdade e na fundamentação da ciência. Mas antes de expormos as condições necessárias à busca da verdade, cabe questionar: como procede o espírito? O próprio filósofo nos oferece uma resposta lúcida:

Por método, entendo regras certas e fáceis, graças às quais todos os que as observarem fielmente jamais tomarão o falso por verdadeiro e, sem cansar o espírito com esforços inúteis, mas sempre aumentando sua ciência passo a passo, chegarão

² Seria preciso notar, como nos recorda Homero Santiago em sua introdução às *Meditações* (2005, p. XI), que o projeto cartesiano metafísico é precedido pelas *Regras* e pelo *Discurso*, precedência que não é casual, mas constitutiva da metafísica. Todavia, é justamente a aplicabilidade desse método nas *Meditações* que esse texto visa parcialmente retomar.



ao verdadeiro conhecimento de todas as coisas que seu espírito for capaz de conhecer. (DESCARTES, 1977, p. 11)

Nas *Regras*, manuscrito anterior à *Metafísica*, evidencia-se o caráter progressivo do método cartesiano, que o distingue radicalmente da tradição aristotélica. O método em Descartes não se reduz a um conjunto fixo de preceitos, mas manifesta-se singularmente em cada espírito, exigindo — assim como as artes — a execução. Tal exercício, que não é exposto de modo satisfatório em suas *Regras*, porém, deve concentrar-se em uma operação fundamental: a intuição. A intuição para Descartes, como recorda J. L. Marion (1977, p. 125), que expressa a “presença evidente” da verdade e do próprio método, só pode ocorrer a uma mente “atenta.”

Um leitor sem familiaridade com o pensamento cartesiano poderia questionar: qual a relação entre a intuição e o caráter não prescritivo do método? Na verdade, para Lívio Teixeira (1990, p. 24), no pensamento metodológico de Descartes, tudo converge para a intuição.

Vale destacar que a intuição cartesiana não se aplica a objetos, mas a atos do pensamento³. Sua certeza não deriva somente de sua simplicidade — que permite uma compreensão instantânea —, mas também de seu vínculo com raciocínios puros, análogos aos da matemática (álgebra e geometria). Essa conexão com a matemática explica por que Lívio Teixeira (1990, p. 23-24) inicia suas considerações afirmando que, em geral, os autores apresentam o método de Descartes sob um aspecto puramente intelectual. Com efeito, seria difícil não classificar o método cartesiano como intelectual, uma vez que suas regras (tanto no Discurso do Método quanto principalmente nas *Regras*) estão profundamente ligadas à Geometria. Essa união é justamente o que confere ao método sua originalidade e rigor. No entanto, o método é, antes de tudo, uma ação do intelecto, assim como a matemática. O geômetra opera com um método, é uma ação, de modo que há necessariamente duas dimensões a considerar:

³Como observa Lívio Teixeira (1990, p. 24), retomando a interpretação de Léon Brunschvicg em Descartes (1939), a singularidade do pensamento cartesiano manifesta-se claramente na inspiração matemática do método. Para Brunschvicg: “A matemática representa para Descartes tanto a ciência suprema quanto a arte suprema, pois seu fundamento não reside meramente no número, mas na operação. O caráter distintivo da intuição cartesiana está precisamente em seu aplicativo não a objetos, mas a atos do pensamento. Como evidenciam as *Regulæ*, onde Descartes explicita cuidadosamente seu conceito de intuição: ‘Cada um pode ver por intuição que existe, que pensa, que um triângulo é limitado por três linhas, que uma esfera não tem mais que uma superfície [...].’ A racionalidade do conhecimento cartesiano distancia-se radicalmente da mera abstração de imagens sensíveis, constituindo-se antes como movimento contínuo e ininterrupto do espírito.” (BRUNSCHVICG, 1939, p. 33-34).



1. As características essenciais do método (sua natureza em-si, que as *Regras parecem oferecer*);
2. Sua aplicação (*Discurso e as Meditações*)

Ora, o *Discurso do Método* que se encarregará centralmente de explicitar essas duas dimensões. E, portanto, de oferecer a centralidade da vontade, pois nele expressa-se que “viver é agir, eis intuição fundamental de Descartes em relação ao homem, viver é agir, não viver é pensar, mesmo porque o próprio pensamento em sua mais elevada forma é também ação.” (LÍVIO, 1990, p. 16). De modo que, todo pensamento metodológico no *Discurso* opera como uma “conquista da vontade” (*idem*), o que só pode constatar via análise do papel central da intuição.

Sendo assim, na primeira regra⁴ do Discurso, Descartes afirma ser necessário:

Era o de nunca aceitar algo como verdadeiro que eu não conhecesse claramente como tal; ou seja, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada fazer contar de meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito que eu não tivesse motivo algum de duvidar dele. (DESCARTES, 1999, p. 49)

Essa regra se desdobra em duas prescrições essenciais. A primeira estabelece uma horizontalidade entre o ato de conhecer por intuição — isto é, pela apreensão imediata e clara da verdade — e a dupla exigência de evitar a precipitação e a prevenção. Esses dois vícios representam os principais obstáculos ao conhecimento verdadeiro, enraizando-se nas falhas do espírito e exigindo, para sua superação, não apenas um exercício intelectual, mas um ato volitivo, uma disciplina da vontade que assegure a pureza do pensamento. Trata-se, como diz Jean Laporte (1950) em seu *Racionalismo de Descartes*, de um adestramento das faculdades.

⁴ Com efeito, usamos a primeira regra como signo, todavia as demais regras do Discurso reiteram o papel central da intuição. Conforme Descartes: O primeiro [preceito] era nunca aceitar algo como verdadeiro que eu não conhecesse evidentemente como tal [...] O segundo, dividir cada dificuldade em tantas parcelas quantas possíveis [...] O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos [...] O quarto, fazer enumerações tão completas e revisões tão gerais que eu tivesse certeza de nada omitir. Na segunda regra, a decomposição do complexo em partes elementares permite ao espírito apreender cada componente intuitivamente, com clareza e distinção. Na terceira, a relação entre as diversas intuições encadeadas na síntese deve ser também intuitiva (TEIXEIRA, 1990, p. 25). A reconstrução do conhecimento não se limita a justapor elementos, mas exige que suas conexões sejam igualmente evidentes. Por fim, na quarta, a intuição surge como corretivo necessário, garantindo a solidez do edifício construído pelas etapas anteriores. Como as cadeias dedutivas estão sujeitas as lacunas — dado o caráter falível da memória —, essa fase assegura a revisão contínua dos elos do raciocínio, culminando numa intuição renovada, que confirma a verdade do conjunto. Do fim ao cabo, a intuição mantém-se, e como ela se mantém, mantém-se a vigilância da Vontade.



A precipitação, entendida como o erro por excelência na filosofia cartesiana, consiste em julgar sem ter alcançado a clareza e distinção necessárias. Lívio Teixeira (1990, p. 28-29) — intérprete que oferece a base para esta exposição — identifica suas causas em dois vícios complementares: a confiança excessiva nos recursos do espírito, que leva a conclusões apressadas, e a preguiça intelectual, isto é, a falta de atenção e esforço na investigação. Ambas derivam de uma falha na contenção do juízo, que o método busca corrigir mediante a suspensão voluntária das afirmações prematuras. Já a prevenção refere-se à persistência de ideias pré-concebidas, noções mal fundamentadas que se instalaram no espírito desde a infância e que obstruem o acesso à verdade. Esses preconceitos, herdados da sensibilidade e do contexto social, exigem um trabalho contínuo de depuração, um esforço ativo da atenção para desfazer os equívocos acumulados.

A superação desses obstáculos não é unicamente intelectual, mas também moral — daí que Lívio intitule sua obra como um *Ensaio sobre a moral*, ainda que inicie seus estudos pela exposição do método, das faculdades do conhecimento e da dúvida, antes de adentrar nas Paixões da Alma. A vontade opera aqui em duplo movimento: por um lado, liberta o espírito das confusões que o assediam desde os primeiros anos, desfazendo as opiniões mal assentadas; por outro, regula o julgamento, contendo-o até que o intelecto atinja a evidência necessária, é ela que move o espírito em uma ação deliberadamente livre contra os dois vícios que inibem o espírito da intuição. A intuição, enquanto apreensão intelectual, nesse sentido, não é um dado passivo, mas o fruto de um ato disciplinado, que exige o desenraizamento das más opiniões e o exercício constante do método.

Como afirma Descartes:

Desenraizarmos o espírito de todas as más opiniões que nele acolherá até essa época como acumulando muitas experiências, para servirem em seguida de matéria aos nossos raciocínios, e exercitando-nos sempre no método que me prescrevera, a fim de me firmar cada vez mais nele.
(DESCARTES, 1996, p. 88)

Essa dimensão prática do método, que em uma primeira leitura permanece subterrânea, aproxima-se do que Descartes nomeia como o uso do bom-senso — uso esse que, embora presente em cada homem, não se apresenta como disposição natural, uma vez que sua concretização envolve uma necessidade de cultivo oferecida pelo hábito metódico.

O bom-senso, portanto, enquanto capacidade de aspirar e de acessar intuições, surge — principalmente para uma leitura como a de Lívio Teixeira — como uma potencialidade realizada



no uso metodológico das faculdades intelectuais. Todos os homens possuem as mesmas capacidades, pois o bom-senso é a coisa mais bem partilhada do mundo, como recomenta a primeira frase do Discurso; no entanto, o que os diferencia é o modo como as empregam. E esse emprego depende, por sua vez, não somente da recusa volitiva dos vícios, mas do cultivo de duas disposições fundamentais: a perspicácia e a sagacidade, como recomenda Laporte (1950, p. 30).

Essas aparecem, a rigor, como um plano díptico em relação à precipitação e à prevenção. A perspicácia refere-se à habilidade de conhecer distintamente, de isolar os objetos do pensamento em sua simplicidade máxima, desenvolvendo-se justamente pela prática de concentrar o espírito em um único ponto, evitando a dispersão. A sagacidade, por sua vez, é a arte de ordenar os pensamentos, deduzindo a partir das intuições e estabelecendo cadeias de raciocínio coerentes. Assim, enquanto a perspicácia permite apreender as verdades imediatas, a sagacidade as encadeia, garantindo a progressão ordenada do conhecimento.

O triunfo do método, portanto, não reside em sua estrutura lógica, mas no exercício contínuo dessas disposições. A vontade, ao disciplinar o espírito, não apenas o liberta dos erros, mas o capacita a ver com clareza e a ordenar com rigor. E é nesse sentido que o método cartesiano revela sua face mais profunda: não como um simples conjunto de regras, mas como uma ascese intelectual, um cultivo da mente que exige tanto esforço moral quanto precisão lógica. A verdade, afinal, não se revela aos negligentes; ela é conquistada por aqueles que, exercitando a perspicácia e a sagacidade, souberam ordenar o pensamento e purificá-lo dos enganos que o assombraram desde o berço.

O que se pode concluir é que a análise do método cartesiano à luz da vontade revela que seu êxito não depende unicamente de regras formais ou da clareza conceitual, mas de um esforço moral constante, voltado à disciplina do juízo e ao exercício das faculdades. A intuição, enquanto operação fundadora do conhecimento, é inseparável da depuração dos preconceitos e do cultivo do bom-senso. A filosofia de Descartes propõe, assim, mais do que um método lógico: uma pedagogia da razão, que exige atenção, perseverança e um compromisso com a verdade que só a vontade pode sustentar. Nesse sentido, pensar metódicamente é também um querer, é esse o pressuposto da leitura que promoveremos e que acreditamos se expressar nas *Meditações Metafísicas*.



3. PRIMEIRA MEDITAÇÃO: A liberdade dupla - do desfazer-se das antigas opiniões à constituição de uma verdade

No primeiro parágrafo do resumo das *Meditações*⁵, Descartes esclarece a finalidade da dúvida: ela nos liberta “de toda sorte de prejuízos” (DESCARTES, 1996, p. 249). Nessa afirmação, revela-se uma das faces metodológicas da dúvida: a destruição de fundamentos incertos. Trata-se de um afastamento das noções adquiridas antes da plena formação da razão — isto é, uma recusa do hábito da prevenção, que exige um ato volitivo de negar representações assimiladas precipitadamente. Assim, a dúvida opera como uma liberdade de negar. Justamente porque o método efetivou o *poder*⁶ do espírito em lidar soberanamente com as suas representações.

Esse vínculo aparece nebulosamente nos primeiros parágrafos da *Primeira Meditação* sob um signo de um passado formativo. Essa noção de um passado associado à ideia de “maturidade” não é, por si só, plenamente satisfatória ou explicativa. No entanto, ela se torna significativa quando vinculada ao método cartesiano, pois é nesse suposto período de preparação — em que a razão atinge sua plenitude — que a dúvida adquire suas características distintivas, afastando Descartes do ceticismo vulgar.

Ponto fulcral, uma vez que é na relação entre método e dúvida que surgirá uma nova forma de relação do *Eu* com as representações. Ora, o espírito, uma vez que nas *Meditações*, o espírito foi submetido ao método, estando livre, ele torna-se, portanto, capaz de aplicar-se, como opera o início da Primeira Meditação, através da “seriedade” e “com liberdade” destruir, em geral, todas as antigas opiniões que esse mesmo espírito possuia (DESCARTES, 1996, p. 257). Desse modo, a dúvida não é mera negação, mas um gesto metódico que reconfigure a relação do sujeito com o conhecimento, inaugurando uma liberdade tanto destrutiva quanto constitutiva. De desfazer-se, enquanto uma ação de sua vontade, e, portanto, livre, mas de constituir-se através de verdades. Pois, são os atos de desfazer-se das antigas e duvidosas opiniões e de fundamentar novos princípios [começar] que

⁵ O sistema cartesiano é objeto de uma excessiva variabilidade de interpretações. Diferentemente da última seção, nos atemos aqui a uma leitura que, embora se apoie nas bases oferecidas por Lívio Teixeira e Jean Laporte, resulta de uma compreensão própria, sem se engajar nas discussões hermenêuticas mais amplas.

⁶ Não gratuitamente a *Primeira Meditação* carrega o título: *Das coisas que se podem colocar em dúvida*, expressando justamente a possibilidade de uma ação negativa do espírito em relação às suas próprias representações.



garantiria o estabelecimento de “algo firme e constante nas ciências” (DESCARTES, 1996, p. 257). Assim, cria-se esse jogo duplo em que, após a efetivação dessas negações — quando o espírito atinge o grau máximo de libertação pela negação de todos os prejuízos que obscurecem a verdade —, veremos nascer uma segunda espécie de liberdade: a liberdade positiva, a qual o espírito que

[...] usando de sua própria liberdade supõe que todas as coisas, de cuja existência haja menor dúvida, não existem, reconhece que é absolutamente impossível, no entanto que ele próprio não exista” (DESCARTES, 1996, p. 249).

O primeiro grau da dúvida é introduzido por Descartes com um aparente elogio: “tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos.” (DESCARTES, 1996, p. 249) No entanto, o filósofo logo observa que essas percepções, em distintas experiências, se mostraram enganosas. E por essa razão, seguindo o princípio metodológico e econômico de rejeitar tudo o que se apresenta como minimamente duvidoso, torna-se um imperativo duvidar dos objetos sensíveis enquanto entes capazes de oferecer a verdade. Importa notar que o alvo da dúvida não é exclusivamente destinado às coisas ou as representações sensíveis, mas também ao ato intelectual espontâneo – *préjuge* – de aceitação acrítica dessas representações como conhecimentos válidos e correspondentes a um mundo exterior ao pensamento. A análise do percurso da dúvida revela uma dupla movimentação do sujeito meditante cartesiano: enquanto fundamenta a necessidade de duvidar na constatação da enganosidade dos sentidos, simultaneamente introduz um critério restritivo que delimita o campo de aplicação dessa dúvida. Tal como afirma o filósofo:

Mas, ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às coisas poucas sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora conhecêssemos por intermédio deles: por exemplo, que eu estou aqui sentado junto ao fogo [...] A não ser que, talvez, que eu me compare a esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muitos pobres. (DESCARTES, 1996, p. 258)

É sintomático a utilização da loucura, pois, ela é justamente posta como uma contraprova para o procedimento racional que estava em curso, o que exigirá ou a constituição de uma verdade, ou um maior grau da negação imposta pela dúvida, o que significará pressupor uma maior atuação da vontade (liberdade negativa). O filósofo constata que, a razão de duvidar até então exercida, não questiona a força de veracidade que as representações sensíveis possuem para o sujeito meditante que a nega, de modo que, ainda que se negue o ato de assentir acriticamente as representações



sensíveis, mantém-se ao sujeito, a promessa de veracidade dessas representações. Entretanto, como a dúvida exerce-se até o encontro de um “ponto arquimediano”, ela irá buscar uma razão de duvidar que subsume essa aparente limitação. Tal como oferece o filósofo ao julgar que:

Todavia, devo aqui considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que esses insensatos em vigílias (...) E detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir o sono de vigília. (DESCARTES, 1996, p. 259)

Assim, chega-se a expansão da dúvida, visto que a figura da loucura delimitou a dúvida dos sentidos, quase a reduziu a um argumento insuficiente ao demonstrar que a dubitabilidade dos sentidos se tornaram particular, pois, iriam se referir apenas aos loucos, únicos capazes de duvidar da promessa quase natural que as representações oferecem aos sujeitos, pois quem, senão um louco colocaria em dúvida a sua presença no mundo? Contudo, através dessa nova introdução, pode-se inferir que os sonhos são universais, ou melhor, eles se referem a todos os humanos, e assim marca-se novamente, no seio da dúvida, o conflito entre as representações para o sujeito e as existências de que elas correspondam a um exterior. Pois, contrasta-se o real e a vigília (irreal), de modo que o sujeito pode presumir a falibilidade das representações sensíveis e do hábito de assentir naturalmente a elas. O ponto de interesse, não é que a possibilidade da loucura seja plenamente excluída, mas com o argumento dos sonhos ela é simplesmente, enquanto razão de duvidar, subsumida a uma razão ainda mais hiperbólica.

Cabe realizar agora uma pequena especificação. Não havíamos, até então, precisado o sentido do termo “representação”, o que se justifica metodologicamente: pois, é somente com a introdução do argumento dos sonhos que Descartes as elege propriamente como objeto de análise. Importa notar que elas não são concebidas à maneira tomista, como resultado de um processo de abstração a partir da matéria. Para o filósofo, representação equivale à ideia enquanto o ente que cartesianismo se apresenta imediatamente à consciência. O sonho, portanto, irá colocar a questão em termos puramente representativos, pois no sonho, ainda que não saibamos se estamos numa realidade ou na vigília, isto é, ainda que todo o corpo e todas as coisas que circundam o homem não sejam como realmente parecem ser, no interior do sonho, poderíamos inferir a possibilidade de haver algum elemento ao qual possamos conceder assentimento irrestrito? Isto é, a limitação da razão de duvidar dos sonhos, surge através de uma via representativa, pois



[...] Há coisas ainda mais simples e mais universais, que são verdadeiras e existentes; de cuja mistura, nem mais nem menos do que da mistura de algumas cores verdadeiras, são formadas todas essas imagens das coisas que residem em nosso pensamento, quer verdadeiras e reais, quer fictícias e fantásticas. Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e a sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, número, lugar, tempo. (DESCARTES, 1996, p. 260)

Com isso, os elementos simples concebem uma limitação insuperável de toda a dúvida natural, isto é, restrita a uma certa sensibilidade. Já imaginamos, à vista disso, que o grau da liberdade em que o espírito irá obter, caso expanda as limitações propostas pelo sonho, será de sumo poder, pois os objetos matemáticos parecem ser, para toda uma tradição, objeto de saber seguro. Entretanto, Descartes não se manterá neles. Pois haverá, para o sujeito meditante, outro grau de dúvida, a saber, a dúvida metafísica. Para concretizar tal empreitada, o sujeito meditativo julgará que o limite quantitativo do mundo formal é a criatura responsável por criar todas as representações, inclusive as matemáticas, além de produzir a natureza que comprehende e opera com essas representações. Todavia,

[...] não é possível assegurar que este Deus não tenha feito que não haja nenhuma das considerações matemáticas e que, não obstante, eu sinta todas estas coisas como certas (...) Deus tenha desejado que eu me engane toda as vezes que realizo qualquer operação matemática, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil. (DESCARTES, 1996, p. 260)

Surge, portanto, uma possibilidade radical: cabe ao sujeito meditante considerar que seu criador, sendo onipotente, poderia ter estabelecido falsas verdades para enganar suas criaturas. Nesse caso, mesmo os entes geométricos - tidos como verdades incontestáveis - poderiam revelar-se falsos ou duvidosos. Diante dessa hipótese, o espírito se vê novamente autorizado a estender a dúvida a todas as representações, sejam elas sensíveis (compostas) ou intelectivas (simples).

No entanto, não há uma dúvida total, isto é, uma razão de duvidar que conduza a um estágio plenamente célico, pois como ressalva Henri Gouhier, o que limita essa dúvida já hiperbólica, Deus de fato, poderia enganar-nos, no entanto, ele não teria desejado (GUEROULT, 2016, p. 56), dado natureza sumamente perfeita e bondosa de Deus. De modo que esse engano, seria impossibilitado pela própria natureza divina, o que minaria a possibilidade da dúvida.

No entanto, a dúvida segue até um grau ainda mais ousado de negação (*liberdade*), pois o sujeito meditativo expande sua hipótese com a introdução de um gênio maligno. Esse gênio maligno, detentor de uma natureza simétrica, em que ele “não é menos ardiloso e enganador do que poderoso” (DESCARTES, 1996, p. 260), poderia impor um engano universal no qual todas as



representações são meras ilusões. De modo que, toda vez que se infere que a soma interna dos ângulos de um triângulo é 180° graus, na verdade, está se deduzindo uma ilusão proposta como verdade por esse gênio.

Por conseguinte, está posto que dada essa hipótese de um engano universal, e da impossibilidade de instituir uma razão que limite essa possibilidade da dúvida, a dedução seria a de que não está no poder do espírito atingir qualquer conhecimento verdadeiro. No entanto, o que a paradoxalidade do processo meditativo é que, além da destruição, há a constituição, e aqui revela-se àquilo que chamamos de um ganho de uma liberdade positiva, isto é, para além de negar, o sujeito meditativo, através do gênio, pode inferir que ele opera livremente sobre os seus juízos, pois, essa criatura nunca poderá impor o assentimento ou a recusa das representações ao próprio entendimento desse sujeito.

Portanto, o espírito demonstra que haja ou não um gênio maligno, está sobre o seu *poder* atuar com representações, de modo que o ganho, por assim dizer, de uma ação da vontade livre que nega tudo em sua hipérbole da dúvida, é a constatação da capacidade da consciência de lidar com os entes de sua própria racionalidade. A existência desse duplo registro metodológico-volitivo, é explicitado nos primeiros parágrafos da *Segunda Meditação*, em que se perfaz uma certa oscilação entre a escuridão causada pela dúvida e o conhecimento do sujeito meditativo em relação ao poder de lidar com as suas próprias representações.

Para compreendermos isso, basta reconstruirmos tematicamente a sua exposição. Primeiramente o filósofo julga que: “não há nada no mundo de certo” (DESCARTES, 1996, p. 265). Destarte, permanece uma perspectiva resultante da destruição causada pela dúvida universal. Seguidamente, utilizando de uma metáfora, o pensador expõe a possibilidade de conhecermos algo, pois pode ser que encontremos um “ponto arquimédiano”, ou seja, uma única verdade capaz de ser a base para a formulação de um edifício de certezas. Mas, novamente, a escuridão torna a assombrar, pois “o que poderá, pois, ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa a não ser que nada há no mundo de certo.” (DESCARTES, 1996, p. 266) Ora, embora a universalização da dúvida demonstre que o mundo objetivo, isto é, os corpos e os sentidos e os próprios entes matemáticos e a veracidade que deles emanam sejam banidas pelos dois graus da dúvida (natural e metafísica), é ao menos, absolutamente verdadeiro a proposição “eu sou, eu existo.” Logo, a



existência do espírito é posta como o fruto capaz de sobreviver ao ceticismo que a dúvida proporcionou.

Pode-se, portanto, consumar o fim de um ponto fundamental acerca da liberdade, uma vez que o *cogito* estando posto, haverá então um *fundamentum* que ligará o desenvolvimento de uma nova meditação, pois, se *Primeira Meditação* opera um movimento para a postulação da capacidade do sujeito meditativo de lidar com suas representações, na *Segunda*, no que lhe concerne, o sujeito já consciente de si, começa a desvendar, a partir de sua liberdade, o seu próprio modo de funcionamento, a sua natureza e alguns de seus limites. Com base na questão que propomos na introdução, a luz de nossa reconstrução da Primeira Meditação e o começo da Segunda, podemos inferir que, há duas espécies de liberdades que podemos conceber no desenvolvimento da dúvida e estes conceitos são o eixo em que situamos a importância e a função da efetivação da dúvida na construção da primeira verdade.

Em primazia, há uma liberdade negativa, dada a partir da libertação do sujeito meditativo em relação aos prejuízos, pois, essa libertação tem como o seu fim ou como ponto mais alto, a descoberta do *poder* do espírito em lidar soberanamente com as suas representações. Assim, enquanto o espírito se liberta dos juízos espontâneos e sem clareza e distinção; dos desenvolvimentos viciados, dada a obscuridade do mundo sensível e da variabilidade das percepções; o espírito terá o ganho de uma liberdade positiva, isto é, o manejo da vida contemplativa, ou seja, dos seus próprios pensamentos.

Não almejamos parecer demasiadamente repetitivos, entretanto esperamos que, no campo da interpretação, este pequeno artigo, consiga ao menos apresentar a dúvida cartesiana, enquanto parte prática ou um *ato* do método inaugural que representa a expressão de um ato volitivo do espírito. Pois, de cabo a rabo, há como notar aspectos da vontade atuando durante o desenvolvimento da dúvida, já que em Descartes, segundo Lívio Teixeira, a vontade é a liberdade e o juízo, ou seja, a capacidade de assentir ou recusar. O fundo, portanto, da *Primeira Meditação* é a imbricação do intelecto com a vontade que a própria filosofia cartesiana, no desenrolar de suas meditações, irá provar.

A fim de irmos mais longe, queremos ainda inferir que há uma espécie de resíduo desse duplo movimento de liberdade, que permanece ativo nas Meditações subsequentes, isto é, na *Segunda* e



na *Terceira*. O que é fruto, na verdade, do fato de que o sistema cartesiano pode ser compreendido através da correlação entre intelecto e a liberdade (vontade).

4. SEGUNDA MEDITAÇÃO: O *cogito* e conhecimento de si pela liberdade positiva.

Martial Gueroult (1891 - 1976), em *Descartes segundo a ordem das razões*, se propõe a realizar um estudo acerca da ordem e da posição necessária que o *cogito* ocupa. Neste ponto, Gueroult alinha-se devidamente ao que Descartes empreende, já que é um projeto fundamental das *Meditações*, realizar uma reforma na metafísica, a partir de experiências cognitivas, experiências que, em consequência da operação da dúvida, operam num regime racional que é construtivo e destrutivo.

O autor fundamenta a ideia de que o Eu da Segunda Meditação não é aquele concreto que “está de pé diante do fogo”, mas sim uma natureza intelectual que pertence a toda espécie humana, isto é, a racionalidade enquanto expressão universal. O que fundamenta essa posição gueroltiana é o fato da substância ser postulada através de uma dupla acepção, qual seja, a qualidade de bastar a si mesma, e, em segundo lugar, a particularidade de poder ser pensada distintamente de qualquer outra coisa. Portanto, o Eu concreto empírico não é nem sequer concebido pelo sujeito meditativo, pois essa concretude do Eu não se refere às qualidades materiais, mas sim ao Eu enquanto um ente *autossuficiente*. A *autossuficiência* (bastar a si mesma e poder ser pensada distintamente de qualquer outra coisa) está como plano de fundo da análise gueroltiana, isso porque esse conceito lhe permite caracterizar o *cogito*. Isto posto, podemos dividir o raciocínio de Gueroult acerca da autossuficiência em duas etapas, onde ele compara e exemplifica os critérios que Leibniz e Descartes empregam na definição da *existência* de uma substância.

Em Leibniz, a substância existe por si, na medida em que ela é capaz de possuir em seu ser uma infinidade de predicados e de ao mesmo tempo, ser a razão de integração destes predicados. Para Descartes, distintamente do que formula Leibniz, diz Gueroult, a existência da substância é dada ao Eu apenas enquanto ele se configura como um ente existente por si, sem que haja qualquer dependência ontológica ou epistemológica com outros entes, o que significa que, ainda que pare a inexistência sobre todos os outros entes no mundo, sejam eles materiais [as coisas mesmas] ou imateriais [as outras ideias], esse substrato existirá. Com efeito, as constatações são de duas classes:



a primeira, são constatações gradativas de que a inexistência do mundo material, não implica a inexistência da consciência (FORLIN, 2005, p. 100); a segunda, por sua vez, é a constatação de que a existência é necessariamente subentendida no próprio ato de pensar (FORLIN, 2005, p. 100) enquanto “descoberta” do sujeito meditante desse pensamento que é existência porque resiste ao engano universal. No entanto, a descoberta do sujeito que pensa, não implica num esgotamento de um conhecimento dessa própria consciência sobre si. Pelo contrário, o que empreende a *Segunda Meditação* é justamente um tatear acerca dessa natureza da coisa que pensa.

Acerca do *Pensamento*, pode-se dizer que é a noção mais elementar de todo sistema cartesiano e essa condição pode ser compreendida sumariamente a partir do argumento:

- i-) A existência do Eu é um substrato que provém do **juízo** Eu penso. O pensamento, por sua vez, provém da experiência indubitável de consciência do sujeito pensante, de forma que existir significa ser um ente pensante.
- ii-) Logo, o sujeito se reconhece como existente porque pensa. Ou seja, a caracterização do *cogito* está vinculada apenas a este fato: o pensamento.

O *Pensamento*, segundo as definições apresentadas nas *Correspondências*, é uma noção primitiva. As noções primitivas são conceitos que podem ser designados como as categorias elementares do sistema cartesiano. Segundo Landim (1992, p. 37), em *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, as noções primitivas ocupam um lugar relevante na filosofia de Descartes, dado que estes conceitos fundamentais proporcionam a gênese e o critério de clareza e distinção de cada ideia isoladamente, as quais se referem às naturezas simples: *pensamento; extensão e união*.

Dessa forma, o *Pensamento* (natureza simples - noção primitiva) proporciona a base de um sistema categorial que classifica os entes em nossa consciência. O mais interessante é que, embora esse próprio pensamento se conceba como ser existente a partir da exclusão de todos os modos e faculdades, pois a consciência que o sujeito pensante possui acerca do seu *Pensar* e existe porque pensa, apenas se desenvolve a partir da unidade de todos os entes da consciência em uma razão comum, que abarca ontologicamente todas as maneiras de pensar.

Essa ideia fica clara quando retomamos o exame que Descartes realiza acerca dos atributos da alma na *Segunda Meditação*. Nessa investigação, o filósofo parte de um estado de



desconhecimento acerca de si, pois o sujeito meditativo “não conhece ainda bastante” claramente o que é, embora esteja certo de que é (DESCARTES, 1996, p. 267). Esse reconhecimento exige o abandono das concepções prévias que vinculavam a alma “segundo as noções que dela tinha” (DESCARTES, 1996, p. 268), ou seja, designá-la por meio da sensibilidade e dos sentidos – posição que Descartes rejeita, dado que a possibilidade do engano persiste. Resta, então, uma investigação que percorra “os atributos da alma” para discernir “se há alguns que existam em mim” (DESCARTES, 1996, p. 268).

É nesse processo que o *pensar* é eleito como o único “atributo que me pertence” (DESCARTES, 1996, p. 269) de modo exclusivo, pois “só ele não pode ser separado de mim” (*Ibid.*). O argumento cartesiano demonstra que o pensamento é condição indispensável da existência, como afirma o filósofo:

[...] nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e que pensa (DESCARTES, 1996, p. 269).

Segue-se, portanto, que a essência do *Eu* está posta desde sua formulação, mas o que falta a Descartes é um conhecimento rigorosamente distinto acerca dessa essência ou da natureza da *res cogitans*. A correlação entre *pensar* e *ser* suscita um questionamento: “E que mais?” (DESCARTES, 1996, p. 269). O filósofo conclui que não se é um corpo, nem uma reunião de membros, nem ar ou sopro, pois mesmo supondo “que tudo isso não era nada”, permanece a certeza de “que sou alguma coisa” (DESCARTES, 1996, p. 269). Somente por meio dessa investigação o sujeito meditante evita tomar “imprudentemente outra coisa por si”.

O conhecimento estritamente distinto da *res cogitans* enfrenta, contudo, um dilema. Embora se tenha demonstrado a certeza de sua existência – bem como a evidência de que seus modos (duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, imaginar e sentir) remetem ao *pensar* –, persiste uma limitação: o questionamento cartesiano revela que aquilo que é descartado como ilusório (por exemplo, as representações sensíveis) pode, paradoxalmente, ser parte constitutiva da consciência. No entanto, sobre tais coisas não é possível formular um juízo válido, pois o “conhecimento de mim mesmo” só se vincula ao que é indubitável. Por isso, o espírito deve “desviar-se” da sensibilidade para “reconhecer muito distintamente sua natureza” (DESCARTES, 1996, p. 270).



Ora, antinomia central reside no fato de que o sujeito meditativo, mesmo possuindo a certeza de si, ainda reconhece uma tendência – qualificada por Descartes como “estranha” – a considerar coisas “duvidosas e distantes” como “mais claras e facilmente conhecidas por mim do que aquelas que pertencem a minha própria natureza” (DESCARTES, 1996, p. 271). Esse desvio, em que o espírito se extravia para além de seus limites, só se resolve mediante um ato de libertação:

Soltemos-lhe, pois ainda uma vez, as rédeas a fim de que, vindo em seguida a libertar-se dela suave e oportunamente, possamos mais facilmente dominá-lo e conduzi-lo (DESCARTES, 1996, p. 271).

Por esse motivo, a ordem na *Segunda Meditação*, volta-se a dura, dúbia e simultânea empreitada de destruição dos fundamentos incertos e constituição de um novo edifício epistemológico meditativo. Dado que, libertar-se do hábito natural de fornecer o assentimento aos dados sensíveis em sua natureza representa constituir um conhecimento de si mesmo. Assim, será a partir de uma análise dos entes corpóreos que se apresentam ao sujeito mediático como claros, que se subverterá uma crítica à aparente veracidade dessas noções, o que acarretará, como veremos, no conhecimento da natureza da *res cogitans* sobre si.

Descartes aborda o estudo dos corpos de modo ordenado – como na experiência da cera –, optando por analisar corpos particulares (esta casa, esta janela) em vez de investigar a essência corpórea em sua generalidade. Essa escolha metodológica se justifica: (1) os corpos particulares são imediatamente distintos ao *Eu*, e (2) uma análise dos corpos em geral exigiria uma meditação à parte (como ocorrerá na *Quinta Meditação*).

Ao examinar a cera, Descartes enumera suas qualidades sensíveis: cor, figura, dureza, frio, som (DESCARTES, 1996, p. 272). No entanto, ao aproximá-la do fogo, tais atributos se alteram radicalmente, embora a cera permaneça a mesma. Isso leva o filósofo a questionar por que consideramos esses dados sensíveis como claros, já que são mutáveis e enganosos. O que resta da cera após “afastar todas as coisas que não lhe pertencem” são apenas propriedades intelectuais: extensão, flexibilidade e mutabilidade (DESCARTES, 1996, p. 272). Assim, Descartes não define a natureza dos corpos, mas *como os conhecemos* – um funcionamento do *cogito*.

A “identidade” do corpo é conhecida pela ideia de *extensão*, não pelas imagens sensíveis (variáveis e incertas). Trata-se de um conhecimento da *res cogitans*, pois, na *Segunda Meditação*, não há duplicidade entre percepção corporal e mental, mas uma percepção intelectual que se manifesta



como intuição confusa (sensível) ou clara e distinta (racional) conforme a atuação do próprio espírito (DESCARTES, 1996, p. 273). Essa tese é central nas *Meditações*, como destacam as *Respostas às Segundas Objeções*: “[...] o verdadeiro meio para [entender coisas imateriais] está contido na minha Segunda Meditação” (DESCARTES, 1996, p. 351). Meio esse que afasta ou crava uma distinção entre o senso comum - que conhece imaginativamente por meio da sensibilidade (DESCARTES, 1996, p. 274) - e a filósofo, que conhece pela aplicação de seu “entendimento puro” (DESCARTES, 1996, p. 273).

Para o Gueroult do *Descartes segundo a ordem das razões* (1951), essa mudança no “aparato da razão” é fruto de reestruturação epistêmica. Aqui, porém, enfatizamos justamente o que Martial Gueroult do manuscrito expõe: o sujeito meditativo *deliberadamente* substitui hábitos intelectuais e constitui juízos téticos que com base, tácita é verdade, numa certa ação da vontade-livre. Na *Segunda Meditação*, portanto, opera uma ruptura definitiva com os sentidos como fonte de verdade, reafirmando o *pensar* como única base segura.

Nas *Meditações*, o percurso meditativo conduz a uma inversão epistemológica: o espírito é mais facilmente conhecido que o corpo. Ele ocupa um lugar primordial não apenas ontologicamente, mas na própria ordem da razão, como destaca Descartes: “[...] só concebemos os corpos pela faculdade de entender [...] e não pelos sentidos [...] reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito” (DESCARTES, 1996, p. 275).

Entretanto, para compreender como esse arco da liberdade se mantém, é ainda mais fundamental reconhecer que Descartes, mesmo após a descoberta dessa verdade, ainda aponta a permanência dos prejuízos na mente humana, pois “é quase impossível desfazer-se tão profundamente de uma antiga opinião” (DESCARTES, 1996, p. 275). Assim, o espírito deve permanecer nesse ponto, isto é, deve manter-se no estudo sobre si mesmo. Isso se confirma no início da *Terceira Meditação*, em que o sujeito expõe, quase como uma necessidade incontornável, a exigência de “fechar os olhos e tampar os ouvidos” a fim de se desviar de tudo aquilo que é sensível, pois somente agora, sem essa recorrente interferência da sensibilidade, o meditante pode empreender-se no processo de tornar-se “pouco a pouco mais conhecido e mais familiar” para si mesmo (DESCARTES, 1996, p. 277). Para que esse afastamento se concretize, Descartes define o atributo principal da substância pensante — o intelecto puro —, já que o pensar é seu único atributo



permanente, e recorre à experiência do pedaço de cera e à sua conclusão — a de que o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo. Essa experiência representa uma conduta metodológica que comprova a centralidade da Meditação enquanto exercício que persegue a natureza do *cogito* e o desfazer-se de certos hábitos de pensamento. Portanto, na Segunda Meditação, propõe-se o conhecimento das particularidades, das operações e, sobretudo, daquilo que não está presente na consciência, isto é, os entes corpóreos

5. TERCEIRA MEDITAÇÃO: Da precariedade do *cogito* e da expansão de si, pelo estudo de sua natureza

Ora, o *cogito* expressa um critério de verdade que proporciona uma categorização (ideias e modos) com base numa regra de evidência. E dessa regra, diz Gueroult, “o *cogito* se vê apto a considerar como verdadeiro tudo o que nossas ideias ensinam; de forma que as diversas ciências: a matemática; a física; astronomia, podem assim ser construídas.” (GUEROULT, 2016, p. 181). Formase, portanto, um cenário em que o *cogito* apresenta-se como fundamento das ideias e todas as faculdades, sem, porém, haver um ente que condiciona o próprio *cogito*, produzindo um primeiro impasse no desenrolar das *Meditações*. Com efeito, é preciso reconhecer que a *autosuficiência* da *res cogitans* a qual Gueroult caracteriza é uma qualidade que se refere apenas ao fato de que o *cogito* é concebido isoladamente, isto é, ele se constitui como a única verdade capaz de se libertar exclusivamente com base em sua potência. Em suma, é adequado concluir que a autonomia do *cogito* é epistemológica e não ontológica.

Além disso, acrescenta-se um segundo elemento que endossa esse impasse no desenvolvimento das *Meditações*, a saber, que todo ser que excede a consciência, é passível do ataque do gênio maligno, ou seja, têm a sua existência e veracidade comprometidas. Sendo assim, o *cogito* se vê diante da impossibilidade de fazer diluir a verdade que emana de si aos objetos fora de sua essência, de forma que todo o conhecimento e também toda existência legítima se restringem ao campo intelectual. O engano do gênio, portanto, mantém-se latente, em razão da imposição causada pela irrevogabilidade da dúvida metódica que considera indefinidamente tudo o que for



minimamente duvidoso, falso. Proporcionando, consequentemente, o *direito* de se perdurar a razoabilidade do gênio maligno.

Somado a esses dois elementos de precariedade do *cogito*, Gueroult ainda retrata um elemento de precariedade que está implícito nas *Meditações*, e ainda mais profundo que os outros, qual seja, a substancialidade contingente da *res cogitans*. Ora, a substância pensante não é um ente por si, enquanto a sua existência é estabelecida por um pensamento determinado e singular em um registro temporal, pois, do fato de que *eu penso, eu sou*. Logo, a substancialidade do *Eu* está imbricada a uma intuição atual, que lhe garante evidência, pois como diz o próprio filósofo:

Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também, portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa (DESCARTES, 1996, p. 278)

A certeza da *minha* existência, portanto, é inseparável da atenção do espírito a cada vez que ele volta a si, isto é, trata-se de um período de duração único. Desse modo, as *Meditações* também possuem como uma questão fundamental construir uma justificação racional, que garanta uma invariabilidade da certeza proveniente da *res cogitans*. Isso significa que, em último plano, é necessário assegurar que todas as coisas conhecidas de modo claro e distinto a partir do *cogito* são verdadeiras, sem que o engano se torne concreto, pois em todas as ocasiões em que

[...] me separo do *cogito* atualizado para objetivá-lo com relação a mim, situando-o no conjunto de conhecimentos que meu intelecto naturalmente sempre reputou verdadeiros, eu o encontro, tal como esses, confrontado com a hipótese ainda válida do gênio maligno. (GUEROULT, 2016, p. 183)

Portanto, é a própria substancialidade do *cogito* que se vê ameaçada, pois diante dos diversos momentos do tempo, o *cogito* quando visa representar a si, fora da intuição, vê-se reduzido ao caráter de uma ideia, excluindo, assim, o seu estatuto de verdade inabalável.

Faz-se, entre o fim da *Segunda Meditação* e o começo da *Terceira*, uma tensão. Segundo Gueroult (2016, p. 183), conflita-se o fato e o direito. O fato de que há uma *res cogitans* e que se exclui do engano sob a possibilidade de assentir ou negar o engano, além do domínio dessa *res* sobre suas atividades (modos), mas o direito e a indubitabilidade de que fora desse registro da *res cogitans*, há um engano universal.



Deduz-se então, a indispensabilidade de se buscar um *fundamentum*, isto é, uma potência distinta que sirva como *motor* das verdades cartesianas. Entretanto, a rigor, o *cogito*, tal como Descartes evidenciou, é incapaz de estabelecer a existência do *Ser* pautado em qualquer experiência porque essa ponte significaria extrair do engano, algo verdadeiro, o que não é impossível para o sujeito meditativo. Consequentemente, a única via possível é uma investigação ainda mais profunda na própria *res cogitans*. Para isso, Descartes dirá, “cumpre aqui que eu divida todos os meus pensamentos em certos gêneros e considere em quais destes gêneros há propriamente verdade ou erro” (DESCARTES, 1996, p. 280).

Surge-nos, assim, uma subquestão, a saber, de que *modo há uma introspecção do cogito na Terceira Meditação*, pois, se é verdade que esse mergulho na própria alma que proporciona, em primeiro lugar, um último estudo acerca da natureza do entendimento humano. E, em contrapartida, alicerça simultaneamente o *Ser* que garante o desenvolvimento da ciência humana para além do campo intelectual, pois, em síntese, “a dúvida (o gênio) interrompeu as afirmações explícitas sobre o mundo, mas ela não muda nada nesta surda presença do mundo que se sublima no ideal da verdade absoluta.” (PONTY, 2020, p.72), é também verdadeiro que esse exercício fecha um arco da liberdade operante no interior das *Meditações*. Pois apenas após a *Terceira*, o sujeito meditante poderá iniciar uma nova meditação inferindo que

Acostumei-me de tal maneira nesses dias passados a desligar meu espírito dos sentidos e notei tão exatamente que há muito poucas coisas que se conhecem com certeza no tocante às coisas corporais, que há muito mais que nos são conhecidas quanto ao espírito humano (DESCARTES, 1996, p. 297)

Antes disso, Descartes propõe uma reflexão sobre os gêneros em que o pensamento deve atuar. Com isso, opera-se uma investigação sobre os conteúdos da consciência na *Terceira Meditação* a fim de afastar inteiramente a atuação do gênio maligno, o que exigiu, a princípio, discriminar os dados do problema que o sujeito meditativo enfrentará. Em primeiro lugar, o sujeito meditativo limita-se ao exame das entidades que encontram-se alicerçadas no *cogito*, ou seja, que possuem um valor de veracidade temporalmente válido e inquestionável. Esses entes são as ideias que, consideradas em si mesmas (formalmente), apresentam uma mesma acepção, isto é, são entes puramente mentais, pois de acordo com filósofo em suas *Segundas respostas* as ideias são as “formas de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses



mesmos pensamentos” (DESCARTES 1996, p. 373). As ideias, desse modo, possuem em princípio o mesmo caráter de veracidade que o *cogito*, pois

[...] se as considerarmos sobre nelas mesmas e não as relacionamos a alguma outra coisa, elas não podem, propriamente falando, ser falsas; pois quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que eu imagino tanto uma quanto outra (DESCARTES, 1996, p. 280)

Portanto, a possibilidade do valor objetivo não altera em nada o estatuto de verdade da ideia quando considerada apenas na consciência. Isso ocorre porque, como lembra Raul Landim, “cada um dos modos [da *res cogitans*] envolve uma intelecção, pois todos eles pressupõem uma ideia” (LANDIM, 1992, p. 55), tornando a ideia “fundamental na análise do pensamento” (*ibidem*). Com efeito, a ideia desempenha na consciência o papel fundamental de tornar o sujeito consciente de suas próprias atividades. Enquanto formas de pensamento, as ideias “representam, como coisas, o conteúdo da consciência” (LANDIM, 1992, p. 56). Isso significa que a ideia transforma a atividade do espírito em um conteúdo inteligível pela própria consciência, como, por exemplo, que sei que penso, que quero, que comprehendo, etc. Dessa maneira, rompendo com a tradição realista, a ideia⁷ é um percebido da mente, pois Descartes

se propõe a proceder a priori, indo das ideias às coisas, em vez de proceder a posteriori, como o tomismo, indo das coisas aos conceitos; ele se obriga, enfim, a substituir ao real, tomado em sua complexidade concreta, um conjunto de ideias definidas, correspondendo, a cada uma delas, uma coisa, em vez de proceder, como o tomismo, a uma análise conceptual do concreto na qual a complexidade dos conceitos se modela sobre a complexidade das coisas (GILSON, 1951, p. 200)

Outro ponto fundamental para Descartes é a exclusão dos juízos de sua investigação, pois ainda que estes sejam entes intelectuais, eles se constituem com um acréscimo à ideia que não provém propriamente do espírito. Trata-se, na realidade, de entidades vinculadas obrigatoriamente

⁷ Descartes enfrentou críticas por caracterizar as ideias como entes na consciência, comparáveis a imagens das coisas. Thomas Hobbes, em suas clássicas *Terceiras Objeções*, contestou essa visão, argumentando que, se as ideias fossem imagens, a mente só poderia conter representações de coisas materiais. Assim, conceitos imateriais, como o de anjo ou Deus, seriam meras composições de elementos materiais, o que invalidaria a argumentação cartesiana na Terceira Meditação. Em resposta, Descartes esclarece que a noção de ideia como imagem é apenas uma questão terminológica. Para ele, a ideia é tudo o que é concebido imediatamente pelo espírito, sem se restringir a imagens materiais. Embora não explique por que usou essa formulação, fica evidente que as ideias que não fazem referência ao mundo material ainda são representações, ou seja, conteúdos internos à consciência. Hobbes não percebe que Descartes busca demonstrar que as ideias possuem uma realidade dupla: além da realidade formal, há uma realidade objetiva, que permite que as ideias sejam ideias de imagens, sem que seu conteúdo se torne corpóreo. Assim, as ideias em Descartes têm um caráter conceitual, não meramente imagético, garantindo a validade da prova da existência de Deus. Além disso, Descartes distingue ideias de afirmações, pois o juízo só ocorre quando a vontade se une ao entendimento, como será aprofundado na Quarta Meditação.



ao conteúdo objetivo, o que em última análise significa que a base para existência desses modos de pensar está na relação entre um objeto (x) e uma ideia (x) à qual ele se refere.

Dessa forma, o juízo, tal como diz Martial Gueroult⁸, é o único elemento da consciência que não se pode confiar totalmente, uma vez que eles não se fundam na necessidade do *cogito*. Ora, à vista disso, pode-se concluir brevemente que, uma investigação pautada nos juízos, seria uma investigação na qual o erro existiria em potência, contrariando, então, os princípios metodológicos postos desde a *Primeira Meditação*.

Sendo assim, é posto que a construção da *Filosofia nas Meditações* deve passar pelo estudo das ideias na consciência, que consiste no único gênero do *Pensamento* isento da possibilidade de engano. A aplicação do espírito, portanto, é, agora, a de encontrar em seu aparato alguma ideia que possua realidade objetiva, isto é, uma existência que ultrapasse a ideia enquanto mera modificação da consciência e que lhe corresponda verdadeiramente.

Dentre todas as ideias da consciência, Descartes as subdivide em três gêneros: as inatas (que nasceram incutidas na própria consciência); as adventícias (que provêm de fora da consciência), e por fim as fictícias (as que foram criadas pela própria consciência). Essa breve classificação não explica a gênese e o valor objetivo das ideias do *segundo grupo* (as adventícias). As ideias fictícias, sendo meros produtos da consciência, não interessam à investigação cartesiana. As inatas, ainda que não possuam suas causas postas, são integralmente legítimas, pois encontram a sua realidade no seio do *cogito*, portanto, possuem uma veracidade temporalmente determinada, já que o *cogito* não é um fundamento absoluto. Em contrapartida, as ideias adventícias são infundamentadas, uma vez que embora os homens sejam conduzidos por frágeis razões para crer que as suas causas são os objetos, ou seja, essas ideias, sobretudo, são semelhantes a esses objetos.

Ora, se as *Meditações* não se encontram no plano do que é provável, mas no campo do que é fidedigno, Descartes se vê obrigado a propor um exame das aparentes razões que fundamentam a opinião do senso comum, a saber, a de que as ideias sensíveis são causadas pelos objetos (a

⁸ O intérprete dedica longas páginas acerca da não confiabilidade nos juízos. Sobre isso, basta ver os subcapítulos nomeados como: *Recenseamento das ideias. Seu papel. Problema da origem e do valor objetivo das ideias/ Confusão dos dois problemas pelo senso comum/ Refutação do senso comum* (GUEROULT, 2016, p. 196).



gênese) e são semelhantes a eles, o que seria o mesmo que afirmar a existência de uma realidade objetiva.

O senso comum, segundo Descartes, se pauta em duas razões fundamentais. A primeira diz que a *Natureza* conduz o próprio espírito à instituição da causa dessas ideias nos entes exteriores a ele. A segunda razão resume-se em uma concepção de que as ideias sensíveis não possuem uma deliberação da consciência, isto é, elas ultrapassam a própria *Vontade*, pois querendo ou não, em um dia ensolarado *sentiremos* o calor, e que por essa razão, diz o senso comum, a consciência se persuade de que o calor provém de algo além da sua ideia de calor. Faz-se então, naturalmente, um juízo que excede o *cogito*.

A crítica às aparentes razões é um marco metodológico das *Meditações*, e Descartes a promoverá em duas etapas que correspondem justamente às razões do senso comum apresentadas acima. O que novamente marca a duplicidade pela qual notamos ao longo de distintas passagens.

Primeiramente, reconhece o filósofo: há uma distinção entre inclinação e razão. A inclinação é dúbia, uma vez que ela se mostrou indiferente quanto ao vício ou a virtude, ou quanto ao verdadeiro e ao falso, isto é, a *Natureza* pode arrastar o homem para ambos os lados, fazendo com que ele se engane e, segundo Descartes, “é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez” (DESCARTES, 1996, p. 258). Enquanto a razão produz um percurso uno e verossímil em quaisquer condições, logo, deve-se buscar a gênese das ideias de uma forma racionalizada. Em segundo lugar, não se pode extrair de uma ideia obscura e confusa conhecimentos verdadeiros, ou seja, as ideias adventícias podem ser fruto de algum poder da consciência que ainda não foi explicitado nas *Meditações*. Por último, ainda que essas ideias sejam causadas por coisas exteriores, não há razões que garantam uma correspondência entre o objeto e a ideia. Portanto, conclui Descartes,

[...] foi por um cego e temerário impulso, que acreditei haver coisas fora de mim, e diferentes de meu ser, as quais, pelos órgãos de meus sentidos ou por qualquer outro meio que seja, enviam-me suas ideias ou imagens e imprimem em mim suas semelhanças. (DESCARTES, 1996, p. 283)

Dessa forma, o senso comum não elucida nem a causa e nem o valor objetivo das ideias adventícias, pois, ainda que haja coisas exteriores às ideias enquanto *formas do pensamento* e que causem os conteúdos dessas ideias, não há nenhuma meio para assegurar que uma ideia possua o seu conteúdo causado e correspondente a um objeto. No fim, o que o senso comum efetua, ao



praticar juízos infundados, é uma má aplicação dos princípios provenientes da luz natural, isto é, do princípio de causalidade e de correspondência.

Deve-se reconhecer, tal como o faz Gueroult, que a solução do problema da origem das ideias (princípio de causalidade) é a condição *sine qua non* da solução do problema do valor objetivo das ideias. Contudo, somente a demonstração da causa das ideias não é suficiente à resolução do problema posto, pois, “é preciso que haja na minha ideia um caráter *sui generis* que me permita afirmar também que ela deve assemelhar-se necessariamente à coisa existente.” (GUEROULT, 2016, p. 205) Gueroult parece dizer que as ideias só podem corresponder efetivamente, na *minha* consciência, a algo fora de *mim*, se houver uma *razão* que garanta que o seu conteúdo lhe seja real, isto é, que haja um *motor* que garanta, o que o *cogito* não conseguiu proporcionar.

Descartes, no que lhe concerne, não se limita ao papel de crítico, mas após demonstrar a invalidez das supostas opiniões do senso comum acerca das ideias, dispõe-se a implementar um caminho em que o uso dos princípios de causalidade e de correspondência sejam legítimos e não arbitrários. Para tal, o filósofo retoma algumas de suas definições anteriormente determinadas. Ora, as ideias como mera modificação da consciência, diz Descartes, encontram sua origem no *cogito*, portanto, possuem uma semelhança absoluta. Ao passo que, enquanto *imagens*, as ideias representam coisas distintas, logo, se pautam pela dessemelhança.

A diferença entre as ideias enquanto *imagens*, isto é, enquanto detentoras de determinados conteúdos, não é meramente qualitativa (a ideia de Pedro, de cavalo, de homem, de Deus), mas ontológica. Isso porque as ideias, enquanto *imagens*, nada mais são do que ideias que representam determinados entes, e ao representarem distinguem-se, pois uma substância possui mais ser do que um modo, isto é, os conteúdos das ideias possuem graus distintos de realidade objetiva; a título de exemplo, uma determinada ideia de um ser soberano, eterno e infinito resguardaria mais *Ser* do que a ideia de um ente determinado, durável e finito. Em face do exposto, deduz Descartes que

[...] deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não tivesse em si mesma? (DESCARTES, 1996, p. 283-84)

Além desse axioma fundamental — o efeito é semelhante à causa — Descartes assume que do *Nada* não se sucede o *Ser*, e que, por conseguinte, toda existência está regulada por uma causa que detém a realidade do efeito. Agora, dadas essas premissas, revela-se oficialmente nas *Meditações*



a questão fundamental da *Terceira Meditação*: Há em alguma das ideias que estão na consciência uma realidade objetiva que exceda o *cogito*? Isto é, há alguma ideia na qual o *Eu*

[...] reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente, e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta ideia. (DESCARTES, 1996, p. 286)

O filósofo novamente se vê diante de suas ideias subdivididas em grupos, contudo a questão é saber se nelas há alguma que o excede.

No fim da investigação proposta por Descartes, as ideias que o *Eu* possui, isto é, as corporais; as claras e distintas, sejam elas corporais (extensão) ou não (modos e faculdades da *res cogitans*) permanecem no seio do *cogito*. Todavia, a ideia de um *Ser* soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de tudo o que existe, isto é, a ideia de Deus, exige o mais alto grau de realidade objetiva, grau esse que, devido à proporcionalidade entre a causa e o efeito nas ideias, não pode ser fruto de uma produção finita. Assim, deve haver um *Ser*, que não o *cogito*, o qual possua formalmente essas qualidades e que tenha forjado essa ideia de infinito em *mim*. Esse *Ser* é o próprio Deus, logo, Deus é. E Deus é, por uma investigação que assume uma negação de um senso comum, e um mergulho no conhecimento dos entes que possui, ou seja, num alargamento de uma certa autonomia do pensamento sobre sua natureza.

Na *Terceira Meditação*, a rigor, o espírito dá apenas o seu primeiro passo quanto à passagem do que é puramente subjetivo ao que é objetivo. Isso porque o sujeito meditativo reconhecerá na *Sexta Meditação* a verdadeira causa das ideias sensíveis, de forma que a natureza dessas ideias (*quid*) não é conhecida pelo *cogito*. Além disso, é preciso elucidar as particularidades da veracidade divina, pois, embora ela funde o valor objetivo das ideias em geral, o homem erra, conduzindo as *Meditações* ao estudo racional da origem do erro e da absoluta veracidade de Deus. Em síntese, com o fim da hipótese do gênio, a precariedade do *cogito* é suprimida, pois, o *fundamentum* da ciência humana é transferido ao Deus veraz, capaz de *por-si*, ser de fato (e não por direito) o princípio metafísico por de trás de *nossos* pensamentos. Além disso, pode-se dizer que as *Meditações*, e especialmente o *cogito* ganham outra face, pois a partir do conhecimento e da existência de Deus, liquida-se a ameaça do solipsismo, pois a autossuficiência do *cogito* que, como dito anteriormente, restringia-se ao campo epistemológico, é amplificada ao campo ontológico, já que a sua existência está assegurada por Deus no plano da realidade.



6. CONSIDERAÇÕES FINAIS: Balanço e implicações da leitura que segue o eixo filosófico gueroultiano

O percurso analítico empreendido neste artigo demonstrou que o exercício meditativo nas *Meditações Metafísicas* de Descartes não se reduz a um mero protocolo intelectual, mas configura-se como uma expressão da vontade livre.

Formalmente, a dúvida hiperbólica, longe de ser um artifício retórico, revela-se um ato volitivo radical, no qual o sujeito meditante, ao suspender juízos e desconstruir preconceitos, afirma sua autonomia perante as representações. Esse movimento duplo — de negação (libertação dos hábitos cognitivos incertos) e constituição (fundamentação de verdades indubitáveis) — delineia o que denominamos “arco da liberdade”, um eixo estruturante do método cartesiano nas *Meditações Metafísicas*. Quanto ao conteúdo da dúvida, na *Primeira Meditação*, a liberdade manifesta-se como capacidade negadora: o sujeito meditativo, ao rejeitar opiniões sedimentadas pela sensibilidade e pela tradição, conquista soberania sobre seus juízos. A hipótese do gênio maligno, aparentemente céтика, é, na verdade, o ápice dessa libertação, pois mesmo diante da possibilidade de um engano universal, o sujeito descobre que sua vontade permanece intocável — ele pode duvidar de tudo, exceto de sua própria atividade dubitativa.

Na *Segunda Meditação*, a liberdade assume um caráter positivo: o *cogito* emerge não somente como certeza epistemológica, mas como autoconhecimento da *res cogitans*, que se reconhece distinta do mundo sensível. A análise da cera exemplifica essa transição, mostrando que a verdade, e, portanto, a realidade não reside nas aparências e nem na tendência que ela oferece à verdade. Dado que a pretendida verdade da sensibilidade, o que o senso comum toma como verdadeiro, é na realidade, um exercício de um intelecto purificado.

Por fim, a *Terceira Meditação* consolida o arco da liberdade ao superar a precariedade do *cogito* solipsista. A demonstração da existência de Deus — ser perfeito e veraz — garante a estabilidade das verdades claras e distintas e dissolve a ameaça do gênio maligno. Se a dúvida era o gesto inaugural da liberdade negativa, a descoberta de Deus funda uma liberdade epistêmica plena: o espírito, agora respaldado por um fundamento metafísico incontestável, pode estender seu conhecimento ao mundo sem risco de erro.



O arco da liberdade nas meditações metafísicas: o exercício meditativo sob a lente filosófica de “um outro” Martial Gueroult

RODRIGUES, L. V. C.

Em síntese, a leitura de Gueroult presente na *Filosofia da história da filosofia* (1979) — embora não explice o tema da liberdade nas *Meditações* — permite conjeturar, na ordem das razões cartesiana, um itinerário de emancipação do pensamento. As *Meditações*, portanto, são mais que um tratado metafísico: são a narrativa de um sujeito que, pela liberdade, constitui aquilo que Homero Santiago nomeou como um “verdadeiro processo de conversão intelectual” (DESCARTES, 2005, p. 30)

Referências

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr.; introdução de G.-G. Granger; prefácio e notas de G. Lebrun. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Meditações metafísicas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr.; introdução de G.-G. Granger; prefácio e notas de G. Lebrun. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Meditações metafísicas*. Introdução e notas de Homero Santiago; tradução de Marta Ermântica Galvão; tradução dos textos introdutórios de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DESCARTES, R. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Tradução e notas de J.-L. Marion com a colaboração de P. Costabel. La Haye: Nijhoff, 1977.

BRUNSCHVICG, Léon (Estudo introdutório); DUJOVNE, León (Trad. e notas). *Descartes: selección de textos precedidos de un estudio de Léon Brunschvicg*. Tradução e notas de León Dujovne. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1939.



O arco da liberdade nas meditações metafísicas: o exercício meditativo sob a lente filosófica de “um outro” Martial Gueroult

RODRIGUES, L. V. C.

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

GILSON, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.

GUEROULT, Martial. *Descartes segundo a ordem das razões*. Tradução de Érico de Andrade. 1. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

LAPORTE, Jean. *Le rationalisme de Descartes*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1950.

LANDIM, Raul. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2. ed. São Paulo: USP-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), 1990.