

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS COMUNICAÇÃO E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANILO DOS SANTOS CALHEIROS

**A DÚVIDA HIPERBÓLICA CARTESIANA:  
UM EXPERIMENTO DE PENSAMENTO FILOSÓFICO**

Maceió

2021

DANILO DOS SANTOS CALHEIROS

**A DÚVIDA HIPERBÓLICA CARTESIANA:  
UM EXPERIMENTO DE PENSAMENTO FILOSÓFICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito para obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof. Dra. Juliele Maria Sievers.

Maceió

2021

**Catálogo na Fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

C152d

Calheiros, Danilo dos Santos.

A dúvida hiperbólica cartesiana : um experimento de pensamento filosófico / Danilo dos Santos Calheiros. – 2021.  
144 f.

Orientadora: Juliete Maria Sievers.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Alagoas.  
Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Maceió, 2021.

Bibliografia: f. 136-144.

1. Descartes, René, 1596-1650. 2. Ceticismo. 3. Pensamento filosófico.  
4. Dúvida hiperbólica cartesiana. I. Título.

CDU: 165.72



PPG  
FIL PROGRAMA DE  
POS-GRADUAÇÃO  
EM FILOSOFIA DA UFAL

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Maceió, 30 de Julho de 2021.

ATA DEFESA

Ata da Sessão da Defesa Pública Remota de Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas.

Aos 30 dias do mês de **Julho** do ano de **dois mil e vinte e um**, às **nove horas**, através da conexão webconferência <https://meet.google.com/ecb-gydswwfa>, constituiu-se de forma remota a banca examinadora para avaliação da dissertação de mestrado do aluno **Danilo dos Santos Calheiros**, intitulada "**A dúvida hiperbólica cartesiana como um experimento de pensamento filosófico**", vinculada à linha de pesquisa "**Linguagem e Cognição**". A defesa pública, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Filosofia**, foi composta pela seguinte banca: Profa. Dra. **Juliele Maria Sievers** (PPGFIL/UFAL), orientadora e presidente; Prof. Dr. **Jaimir Conte** (UFSC), avaliador externo; e Prof. Dr. **João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias** (PPGFIL/UFAL), avaliador interno. Procedeu-se a arguição pela banca que após a defesa emitiu o seguinte parecer:

Aprovado (X); Aprovado com reformulações ( ); Reprovado ( ).

Comentários e Reformulações indicados pela Banca Examinadora:

Para constar, lavrou-se a presente ata assinada digitalmente:

*Juliele Maria Sievers*

Profa. **Juliele Maria Sievers**

Presidente de Banca Examinadora – PPGFIL/UFAL



Documento assinado digitalmente

Jaimir Conte

Data: 16/08/2021 11:15:09-0300

CPF: 609.489.739-00

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Dr. **Jaimir Conte**, Avaliador externo

Documento assinado digitalmente



Joao Carlos Neves de Souza e Nunes Dias

Data: 16/08/2021 09:41:44-0300

Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof. Dr. **João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias**, Avaliador interno

*// Danilo dos Santos Calheiros*  
**Danilo dos Santos Calheiros**, Discente PPGFIL/UFAL

Dedico este estudo à minha Mãe, Matildes, ao meu Pai, José Roberto *in memoriam*, ao meu irmão, David Calheiros, à minha cunhada, Mayara, à minha esposa, Mariana, e especialmente ao meu filho, José Roberto, que embora pequenino sabe o quanto é maravilhoso esse dom de viver.

## AGRADECIMENTOS

Dostoiévski (2009) nos diz que o homem é um animal ingrato. E aqui estou eu, paradoxalmente ao seu entendimento, experimentando este sentimento de gratidão por toda jornada feita ao longo do mestrado, que se iniciou no processo de seleção e que dá seus últimos suspiros no momento que vós ledes este texto. De uma forma ou de outra, parece-me que o “dissecador de almas” têm razão, acabarei esquecendo-me de alguém ou de algo, o que não seria indigno se me chamarem de um bípede ingrato.

No entanto, jamais esqueceria de agradecer a *Deus*, este motor imóvel, fonte e origem de todas as coisas, o qual me sustenta e me conduz com sua graça. Sou grato também ao meu pai que embora tê-lo “perdido” aos nove anos, pude aprender o valor e adquirir a consciência real das minhas *circunstâncias*. Agradeço à minha mãe que mesmo na ausência de um grau de instrução, nunca lhe faltou sabedoria, força e coragem para me educar. Embora hoje ela esteja passando por um processo de recuperação clínica – tratando-se de uma doença mental – em seus momentos de lucidez posso ver a dimensão de seu carinho.

Agradeço à minha *esposa*, Mariana, pelo seu amor incomensurável, por sua compreensão e seu integral apoio, não apenas durante este estudo, mas por todo tempo que estamos juntos. Lembro-me que em meus momentos de leituras ou de letargias cognitivas, ela se aproximava de mim com um café e um olhar no rosto, esse gesto me renovava. E se ela me pergunta ainda, como costumava me questionar, se meu amor por ela vai aumentar, eu respondo: “eu não sei, fique comigo para saber.” Esses pequenos detalhes mostram que definitivamente esta pesquisa transborda o mero significado material.

Inclusive porque o momento mais lindo de minha vida se concretizou durante esta pesquisa: o nascimento de José Roberto. Tal instante de felicidade foi paralisado há aproximadamente duas semanas de sua instalação aqui no mundo. É que ele foi diagnosticado com uma espécie de doença convulsiva que acomete os recém-nascidos. Um duro golpe em minha vida se instaurou. Entretanto, não parei nos estudos, se era ela, a filosofia, que justamente me mantinha o estado de equilíbrio psicofísico, como poderia parar? Ficamos, eu, minha esposa e meu filho, alojados por mais de duas semanas numa U.T.I.. Deslocava-me para a universidade e em seguida retornava para o hospital, onde estudava e repassava os conteúdos. Como em Maceió-AL o corpo médico não conseguiu fazer um diagnóstico preciso, tivemos que nos dirigir para Recife-PE. Por lá, foi realizada mais uma bateria de exames médicos. Que exame chato esse, que colocam uma

multiplicidade de fios grudados com cola na cabeça da criança e ela deve permanecer com esses cobres por pelo menos 24 horas!

Mesmo com uma sequência quase que infinita de exames, e embora revelaram-se desprovidos para nos dar um diagnóstico correto, eles não se mostraram de todo incapazes. A atividade cerebral do meu filho estava preservada e seu desenvolvimento dentro dos padrões de normalidade. O que decidimos, juntos aos médicos, parar os medicamentos que estavam sendo ministrados. O que posteriormente, há alguns meses, meu filho não apresentou mais esses episódios convulsivos. O que fica manifesto a técnica limitada da ciência e o poder misterioso da natureza. O que para mim foi um milagre, para a ciência foi um fato atípico. Hoje, José Roberto, está forte e lindo: um Aquiles. *Filho*, obrigado por me dar o privilégio de ser seu pai.

Agora, passado este episódio difícil, eu tinha que conviver com a dinâmica que se dá entre o “feijão” e o “sonho”, entre a vida complexa do trabalhador que precisa colocar o pão diário na mesa e a vida de estudos. Os papéis de esposo, de pai, de filho, de irmão, de amigo, de pesquisador, reúnem-se em um só, o do sujeito Danilo. Então, descobri que é mister a moderação. A vida imediata, a realidade demasiadamente humana e pujante, exige de nós uma consciência quase sobre humana, mas em nenhuma hipótese ela deve ser aniquilada em favor da balança que desequilibra o peso para o lado do “sonho”, ou seja, a vida apenas dos estudos; os meus projetos, as minhas conquistas, os meus “alferes”, como dizia o bruxo do Cosme Velho. Então, descobri que a boa e velha flutuação na medianidade, da qual falou Aristóteles, é o toque refinado da vida.

Agradeço ao meu *irmão*, David Calheiros, pelo carinho e por todo incentivo aos estudos e na vida, sem mencionar o computador que me presenteou para esta pesquisa (o qual faço uso neste momento) e as milhares de páginas impressas em sua residência. Se antes, eu, por ser o mais velho, guiava-o pelo caminho que achava mais seguro, hoje, é ele quem me auxilia. Foi por meio de seu direcionamento técnico, que pude entender melhor o ambiente acadêmico; as responsabilidades que ele nos impõe, mas também os prazeres que ele nos proporciona. Desse modo, pude usufruir de todos os momentos; chorar quando for preciso e sorrir sempre que me foi oportuno.

A sua esposa, Mayara Nakíria, a qual têm sempre bons temas para dialogar. Mais que uma *cunhada*, uma amiga que nunca mede forças para auxiliar nossa família.

Agradeço à minha *orientadora*, Dra. Juliele Maria Sievers, a qual tive o privilégio de tê-la como professora no mestrado e na graduação. Ela, que destinava sempre uma parcela

de seu tempo para examinar, reexaminar, ler, reler, as mais variadas versões de construção da pesquisa. Sempre me orientando de modo competente e com perspicácia, fazendo com que o trabalho pudesse fluir de modo natural. E, se, algumas vezes, quando comunicávamos por áudio - via aplicativo – identificava meu timbre de voz trôpego, ela, conseqüentemente, já sabia que eu estava atravessando uma área de esterilidade no pensamento criativo, e, com sua sensibilidade e postura como professora, sabia me colocar novamente nos trilhos da dualidade filosófica, onde moram juntas essas duas moças que devem ser amigas do pesquisador: a transpiração e a inspiração. Reforço que sua humildade e competência contribuíram não apenas para a qualidade desta dissertação, mas para minha formação como profissional e como ser humano. À senhora, minha gratidão por acreditar neste trabalho, que surge como uma problemática de pesquisa recente na filosofia, que não deixa de ser rico e dotado de grandes desafios, que juntos, cremos ter enfrentado de cabeças erguidas.

Aos meus *padrinhos*, Edval Santos e Selma, a vocês, minha eterna gratidão pelo amor incondicional a nossa família.

Quero agradecer ao meu *compadre*, Alexandre Santos, por todo carinho e força destinados em todos os tempos desta longa amizade. Por sua postura como homem e pelo seu coração devoto ao aprendizado.

Ao meu *amigo*, Samuel Barros, que acabou se tornando padrinho do meu filho, pelos pertinentes diálogos que tivemos sobre esta pesquisa. O que trouxe fortes reflexões e contribuições notáveis. E para utilizar uma de suas expressões, que pode resumir minha trajetória no mestrado: “nunca foi fácil! ”.

Ao meu *amigo*, Pedro Henrique, pelo companheirismo de uma vida entrelaçada, marcada por dias de luta, mas também com seus dias de glórias.

Ao casal de *amigos*, Wedja Oliveira e Danilo, não apenas pelo exemplo a ser seguidos como acadêmicos, mas pelo carinho fraternal e por nossa estadia sempre que fomos ou iremos a Recife-PE, inclusive no processo que se deu no tratamento do meu filho.

À minha *sogra*, a senhora Solange, que sempre tem uma prece nos lábios e uma fé inabalável. E, ao meu *sogro*, o senhor Ednewton, que em muitos momentos de minhas aulas e demais processos de estudos rotineiros, sempre auxiliou minha esposa nos cuidados com o José Roberto.

Ao querido *professor* Alberto Flores, uma grande referência como filósofo; uma pessoa que tem um enorme carisma, e que pude ter o privilégio de ser mais que um aluno, um amigo.



Ao caro professor Rodrigo Gurgel, grande crítico literário, que destina parte de seu tempo diário - quase que religiosamente - para nos ensinar sobre a vida literária.

Ao meu querido *amigo* Luigi Alpino, o “gênio” da preparação física, a você, meu muito obrigado!

Aos meus *companheiros* de “sofrimento”, Rafaella Lyra e Lamenha, por uma vida que vocês chamam de mágica!

Ao meu *amigo* distante Carlos Moura, que jamais se rendeu em me indicar o caminho certo a seguir nas veredas filosóficas e literárias.

Ao *corpo docente* do curso de graduação em filosofia da UFAL, curso este que aproveito de suas potencialidades até hoje. Em especial ao professor prof. Dr. Alexandre Torres Fonseca e ao prof. Dr. Maxwell Moraes de Lima Filho.

Aos *programas* de iniciação científica e iniciação à docência da UFAL, nos quais pude fazer parte.

Ao PPGFIL (Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFAL) e seus integrantes. Em especial quero agradecer a secretária Alessandra Silva e a este magnífico corpo docente abaixo: profa. Dra. Cristina Meireles, prof. Dr. Fernando Monegalha, prof. Dr. Marcus José, prof. Dr. Marcos Silva Filho, prof. Dr. Rodrigo Gewehr e profa. Dra. Taynam Bueno.

Agradeço também a esta excelente *banca examinadora*, composta pelo prof. Dr. Jaimir Conte (UFSC) e o prof. Dr. João Dias (UFAL), sem os quais este trabalho não teria sido possível. Suas correções e sugestões foram bem recepcionadas e claramente os senhores verão no texto. Sinto-me honrado em tê-los como integrantes deste estudo.

Por fim, quero salientar que assim como Tereza, personagem de Milan Kundera em *A insustentável leveza do ser* (1985), que metera a vida em sua mala antes de oferecê-la a Tomas, eu, de modo análogo, digo que minha vida inteira e da minha família, vista de uma perspectiva acurada, está no interior desta dissertação.

E se para conhecer qual é a filosofia de um homem, antes é importante saber o que ele carrega no coração, está aqui o meu depoimento. Assim, espero que por meio deste espaço, o leitor possa aproveitar ainda mais o trabalho feito nesta dissertação. Minha vida está aqui: morando na filosofia.

“Nunca é alto o preço a se pagar pelo privilégio de pertencer a si mesmo.”

Friedrich Nietzsche

## RESUMO

Defendemos nesta pesquisa que a dúvida hiperbólica cartesiana é um experimento de pensamento filosófico. O entendimento de grandes filósofos que utilizamos para este estudo, muitos inclusive especialistas do cartesianismo - para não falar da interpretação genial feita por Martial Gueroult - nos fornece um referencial teórico/filosófico e crítico suficientemente digno para tal concepção defendida por nós ao longo desta investigação. Longe de ser uma dúvida executada empiricamente, ela é uma dúvida que deve ser experienciada apenas no “laboratório da mente” do leitor, e que, portanto, deve-se restringir ao campo do saber filosófico. Uma dinâmica encontrada no processo investigativo que nos permitiu chegar a uma melhor compreensão da dúvida cartesiana, foi ajustar este referencial dos intérpretes de Descartes ao nível de compreensão dos importantes estudiosos que tratam da epistemologia dos experimentos de pensamento na filosofia contemporânea. A *Primeira Meditação* se caracteriza como um tipo de filosofia *atitudinal*, o que demonstra que ao invés de uma teoria descritiva ou discursiva encontrada nesta *Meditação*, o que temos efetivamente é uma posição ativa por parte de quem medita: ela é como uma partitura musical que precisa ser executada. Portanto, o experimentador do pensamento avaliou criticamente e ordenadamente todas as implicações que lhe foram introduzidas no cenário cético, e o que resultou desta manipulação mental foi o encontro dele consigo mesmo: o conhecimento da contemporaneidade entre o pensar e o existir. A dúvida cartesiana é uma ferramenta que não se integra à obra acabada, embora seja imprescindível para sua construção. Sua realização se delinea entre contraposições no pensamento e não entre forças que operam na realidade concreta. A dúvida se constitui como um método, uma percepção simulada voluntariamente. Eficiente e teórica, ela deve funcionar por um período de tempo na esfera lógica, mas deve-se em seguida ser gradativamente extinta.

**Palavras-chave:** Descartes. Ceticismo. Experimento de pensamento. Dúvida hiperbólica.

## ABSTRACT

We argue in this research that Cartesian hyperbolic doubt is an philosophical thought experiment. The understanding of the great philosophers we used for this study, many including specialists in Cartesianism - not to mention the brilliant interpretation made by Martial Gueroult - provides us with a sufficiently worthy theoretical/philosophical and critical reference for such a conception defended by us throughout this investigation. Far from being an empirically executed doubt, it is a doubt that should only be experienced in the reader's "laboratory of the mind", and that, therefore, should be restricted to the field of philosophical theoretical knowledge. A dynamic found in the investigative process that allowed us to reach a better understanding of the Cartesian doubt was to adjust this framework of Descartes' interpreters to the level of understanding of important scholars who deal with the epistemology of thought experiments in contemporary philosophy. The First Meditation is characterized as a type of attitudinal philosophy, which demonstrates that instead of a descriptive or discursive theory found in this Meditation, what we actually have is an active position on the part of the meditator: it is like a musical score that needs be executed. Therefore, the thought experimenter critically and orderly evaluated all the implications introduced to him in the scenario, and what resulted from this mental manipulation was his encounter with himself: the knowledge of the contemporaneity between thinking and existing. Cartesian doubt is a tool that is not integrated into the finished work, although it is essential for its construction. Its realization is outlined between oppositions in thought and not between forces that operate in concrete reality. Doubt is constituted as a method, a voluntarily simulated perception. Efficient and theoretical, it must function for a period of time in the logical sphere, but then it must gradually be extinguished.

**Keywords:** Descartes. Skepticism. Thought experiments. Hyperbolic doubt.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>2 SOBRE A DÚVIDA</b> .....	30
2.1 Métodos preliminares da filosofia cartesiana .....	30
2.2 A busca pela sabedoria .....	31
2.3 O projeto fundacionalista.....	33
2.4 A dúvida cartesiana.....	36
2.5 As <i>Meditações</i> como um procedimento que insere o leitor em um cenário criado por Descartes .....	41
2.6 A dúvida hiperbólica.....	45
2.7 As <i>Meditações</i> que foram conduzidas pela dúvida.....	56
<b>3. A DÚVIDA HIPERBÓLICA CARTESIANA PODE SER ENTENDIDA COMO UM EXPERIMENTO DE PENSAMENTO</b> .....	63
3.1 <i>Reductio ad absurdum</i> .....	75
3.2 Experimentos de pensamento são apenas argumentos?.....	77
3.3 A <i>Primeira Meditação</i> : um experimento de pensamento .....	83
3.4 Argumento dos erros dos sentidos .....	88
3.5 O argumento da loucura.....	92
3.6 O argumento do sonho .....	98
3.7 O deus enganador.....	109
3.8 A força cega .....	113
3.9 O gênio maligno.....	115
3.10 A descoberta do <i>Cogito</i> .....	122
<b>4. CONCLUSÃO</b> .....	131
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	136

## 1. INTRODUÇÃO

Estudar o pensamento do filósofo que moldou a nossa moderna concepção do *homem no mundo* não é tarefa fácil. Sua filosofia invade subitamente as fronteiras do tempo e irrompe nas mais variadas áreas do saber. Seu instrumento norteador, a dúvida, que conhecemos pelo *Método* possivelmente mais famoso da história da filosofia, compõe um sistema lógico estruturado cuja imagem é aludida a uma árvore, sendo as raízes e o tronco compostos pela metafísica e a física respectivamente, cujos galhos seriam a medicina, mecânica e a moral<sup>1</sup>. Nesse escopo, analisar um tema filosófico específico em René Descartes (1596-1650), sem ter como pano de fundo o seu sistema filosófico, é como querer chegar no destino navegando em mares revoltos sem ao menos uma bússola para se guiar.

Sua figura permanece ainda enigmática. O trabalho árduo que tiveram seus biógrafos certamente nos fez clarificar o caminho escuro da sua vida; todavia momentos de sua trajetória nos deixam como que perdidos em meio a labirintos. Como não lembrar do trabalho do filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), que numa viagem quase que heróica teve que se deslocar até Paris em busca de um documento que guardava os pensamentos mais íntimos de Descartes? Mesmo com o zelo e genialidade que teve para trazer com segurança e decodificar os escritos que estavam naquele caderno privado, que havia sido guardado após a morte de Descartes, Leibniz não obteve tanto êxito quanto aos aspectos mais ocultos daqueles pensamentos.

Talvez seria necessária uma interpretação psicológica daquele caderno secreto, a saber, o *Olympica*, que envolvia os três sonhos que Descartes teve em uma única noite. Foi o que um dos biógrafos de Descartes, Maxime Leroy (1873-1957)<sup>2</sup>, tentou realizar: ele buscou uma compreensão psicológica dos sonhos; para isso recorreu aos estudos de Sigmund Freud (1856-

---

<sup>1</sup> “O esforço do cartesianismo se engaja, portanto, desde o início, na *constituição de um sistema total do saber*, a um só tempo metafísico e científico, sistema fundamentalmente diferente do sistema aristotélico, já que inteiramente imanente à certeza matemática envolvida no intelecto claro e distinto, mas não menos total, e mais estrita ainda na sua exigência de rigor absoluto” (GUEROULT, 2016, p.20, grifo nosso). Como nos diz, Samuel Johnson (1765/ 1996, p. 57): “A obra de *um escritor correto e metódico* é um jardim arranjado minuciosamente e cultivado cuidadosamente, entremeado de sombras e perfumado de flores; a de Shakespeare é uma floresta na qual carvalhos estendem seus galhos e pinheiros se erguem para o céu, às vezes se intercalando com ervas e sarças e às vezes abrigando sob suas copas murtas e rosas, enchendo os olhos com pompa solene e brindando o espírito com uma infinita diversidade”. Embora, Johnson esteja prefaciando a obra do escritor inglês, não poderíamos deixar de citar esta passagem, pois ela nos traz uma imagem muito peculiar à obra cartesiana, tanto pelo seu método criterioso de filosofar, como pelo sistema indissociável que cria.

<sup>2</sup> O desvelamento deste episódio pode ser visto em Leroy, M. *Le songes d'une nuit de Soube*, in Descartes, *Le philosophe au masque*, Paris: Rieder, 1929, (Avec consultation du professeur S. Freud), p.79-106.

1939). Embora sabemos que o método desenvolvido por Freud consistia em analisar o paciente no interior de um consultório, e não para analisar documentos escritos, Freud argumentou que os sonhos de Descartes eram sonhos que vinham do “alto”. Diferentemente do que se pensa, os três sonhos consecutivos que Descartes teve no dia 10 de novembro de 1619 não se remetem a revelação divina, mas quer dizer que eles vêm da parte mais alta da inteligência do sujeito cognoscente, e, que, portanto, segundo Freud – na carta-resposta que foi incluída em *Les songes d'une nuit de Souabe* (1929: 79-106): “[...] os sonhos de nosso filósofo são aquilo que é conhecido como ‘sonhos vindos de cima’ (*Träume von ober*<sup>3</sup>), o que equivale a dizer que constituem formulações de ideias que poderiam ter sido criadas tão bem num estado de vigília quanto durante o sono [...]”<sup>4</sup>.

As suas constantes mudanças de endereços, sua participação como soldado em dois exércitos inimigos, e até a acusação de ter pertencido à sociedade secreta dos rosacruzistas sublinham a carreira filosófica de Descartes, revelando-nos traços inquietantes de sua vida. Suas publicações tiveram que ser abandonadas. Seus escritos que ora se comunicavam por meio da língua francesa, e ora se exprimiam através do latim. O comportamento pouco sociável, preferindo quase sempre o anonimato e a reclusão com seus próprios pensamentos<sup>5</sup>, o faz adotar a divisa que carregava intrinsecamente consigo, que pode ser encontrada nos escritos de Ovídio: “*bene qui latuit bene vixit*”<sup>6</sup> - “vive bem quem bem se esconde”, sendo também esta frase gravada na lápide do filósofo, que pode ser vista na Igreja de Saint-Germain-des-Prés, em Paris, onde se encontra o seu *corpo*, já que seu *crânio* repousa nas prateleiras do Museu de l’Homme (Museu do Homem), em Paris, o que curiosamente deixaria marcado (pelo menos de modo caricatural) o seu dualismo de uma vez por todas<sup>7</sup>.

Descartes, assim como um ator que, ao subir no palco, se apresenta com uma *persona*, também caminhava mascarado (*lavartus prodeo*) no palco do mundo. Estes e outros fatores nos

---

<sup>3</sup> Sonhos de cima.

<sup>4</sup> Para um maior aprofundamento deste fato histórico envolvendo grandes nomes do pensamento, ver *Descartes: uma biografia* (1996) - Editora Record, escrita por Geneviève Rodis-Lewis. Nesta obra, diz Rodis-Lewis: “Maxime Leroy transmitiu essa narrativa dos sonhos a Freud, o qual se manteve muito prudente, por não poder consultar o sonhador, que, no entanto, desenvolvera, com detalhes excepcionais, as associações sugeridas por essas ondas de imagens”. (p.56). Ver também *O caderno secreto de Descartes: um mistério que envolve filosofia, matemática, história e ciências ocultas* (2007) - Editora Zahar, escrito por Amir D. Aczel. Outra fonte relevante que trata dos famosos três sonhos que Descartes teve numa única noite de 1619, ver *Sonhos de Descartes* (2001), nesta obra, Luci Buff além de realizar abordagem antropológica, biográfica, bibliográfica, e interpretação de Freud sobre os sonhos de Descartes -, traz também uma abordagem bergsoniana e mística sobre este tema.

<sup>5</sup> “[...] sem faltar quaisquer das comodidades presentes nas cidades mais frequentadas, pude viver tão solitário e retirado quanto nos desertos mais remotos afastados” (DESCARTES, 2018, p.90).

<sup>6</sup> Tristia, 3.4.25

<sup>7</sup> Sobre as peripécias que ocorreram com os restos mortais do filósofo, ver o excelente relato de Russell Shorto em: *Os ossos de Descartes* (2018), publicado pela Editora Objetiva.

evidenciam o quanto o fundador da filosofia moderna foi e continua sendo objeto de estudo tanto pelos seus aspectos biográficos ainda obscuros quanto por seu pensamento filosófico.

A *dúvida* é o terreno inicial da filosofia cartesiana. É através dela que Descartes faz emergir a base de sua filosofia e, conseqüentemente, o encontro do sujeito consigo mesmo. Os critérios para investigação da natureza da realidade são destituídos da tradição escolástica passando agora a ser regida pelo crivo do próprio sujeito cognoscente. Poderíamos afirmar que, num só instante, através da *dúvida*, o homem assumiria sua autonomia intelectual se tornando o ponto de partida para o conhecimento, ao mesmo tempo em que abandonava a autoridade da igreja como fonte de valores e costumes a serem seguidos. Vemos, assim, que no pensamento de Descartes se opera uma transição onde o Ser dá lugar e se decide no Conhecer<sup>8</sup>.

Nossa investigação não será direcionada aos fins sociais que a *dúvida* suscitou. Antes, nós focaremos em analisar a *dúvida* de Descartes como um elemento teórico - metodológico, que encontraremos no interior da sua obra mais relevante: *Meditações metafísicas* (1641)<sup>9</sup>. Estes escritos se constituem, a bem da verdade, como um dos marcos da filosofia moderna. O que notadamente faz com que ela adquira um status de ser considerada obra clássica na história da filosofia. Como bem disse Italo Calvino (1923-1985): “Um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer” (2007, p.11). Ora, se as *Meditações metafísicas* ainda não disseram tudo o que ainda têm para dizer, acreditamos na possibilidade de extrair dela um legado ainda maior do que ela já tem nos fornecido<sup>10</sup>.

Nos dispusemos, inicialmente, a entender o processo que se dá na *Primeira e Segunda* meditações. Inevitavelmente, teremos que, a princípio, abster-nos do seu total desdobramento que será concretizado no seu *gran finale*, que é a *Sexta Meditação*. É ali, nesse último expediente, que o “meditante” se certificará da existência das coisas materiais, propondo uma solução para a união entre *res-cogitans* e *res-extensa*, pois não estamos alojados no nosso corpo como o marinheiro em seu navio, estamos de modo intrinsecamente unidos compondo um único

---

<sup>8</sup> O que romperia com a categorização clássica de matriz aristotélica – do Ser ao Conhecer -, agora, com esta clausula cartesiana, pode-se atestar que do Conhecer ao Ser a consequência é boa. Como afirma, Gueroult (2016, p.18, grifo do autor): “[...] o *cogito* é o primeiro dos conhecimentos, o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo, pois o espírito se conhece sem o corpo, mas o corpo não pode se conhecer sem o espírito — abre a era do idealismo moderno e inverte o ponto de vista escolástico”.

<sup>9</sup> A *dúvida* também aparece no *Discurso do método*, mas por toda relevância de sua obra principal e pelas peculiaridades que nosso estudo propõe elucidar e que, acima de tudo, só aparecem ali, focaremos na *dúvida* das *Meditações*. Não que isto nos impossibilite de estabelecer um diálogo, algo que será exposto no capítulo 03.

<sup>10</sup> “Os clássicos são livros que exercem uma influência particular quando se impõem como inesquecíveis e também quando se ocultam nas dobras da memória, mimetizando-se como inconsciente coletivo ou individual. Por isso, deveria existir um tempo na vida adulta dedicado a revisitar as leituras mais importantes da juventude. Se os livros permaneceram os mesmos (mas também eles mudam, à luz de uma perspectiva histórica diferente), nós com certeza mudamos, e o encontro é um acontecimento totalmente novo” (CALVINO, 2007, p.10-11).



todo. Com isso, simultaneamente, o problema do mundo externo será solucionado e o meditante se livrará de todas as suas dúvidas que lhe ocorreram nos dias passados.

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo (DESCARTES, 2019, p. 196).

Uma outra obra que não poderia deixar de ser utilizada - pelo próprio tecido autobiográfico que carrega - é o *Discurso do Método* (1637), publicada pela primeira vez de maneira anônima, com o título de "*Discurso do método para bem conduzir a própria razão e procurar as verdades na ciência*" (texto redigido como prefácio a três tratados científicos)<sup>11</sup>. Nela, além do itinerário da vida de Descartes, se encontram também vários elementos que ainda podem ajudar a elucidar algumas questões quanto ao papel da *dúvida* na filosofia cartesiana. Por que o argumento do "Gênio maligno" está ausente nesta obra, aparecendo apenas nas *Meditações*? Esta é uma questão que pretendemos investigar nesta pesquisa. Outra função do *Discurso* para esta pesquisa é sua relevância como superfície de contraste com as *Meditações metafísicas*.

Se a *dúvida* é constituída como ferramenta inicial, surgindo logo na *Primeira Meditação*, sendo que ao término desta Descartes se diz tão confuso "como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona" (2019, p.141), ao fim de seu esforço para se livrar das dúvidas tem o prêmio de assentar sua filosofia numa rocha dura. Logo, a gênese de suas investigações, que se orientam por meio da *dúvida*, tem como fruto a Filosofia, tal e como entendida pelos gregos, isto é, como a sabedoria. No entanto, é preciso que tenhamos algum grau de conhecimento de como Descartes elabora as suas dúvidas.

Se "O bom senso é a coisa do mundo mais bem compartilhada, pois cada um pensa estar tão bem provido dele que mesmo aqueles que são os mais difíceis de contentar-se em qualquer outra coisa não costumam desejar mais do que já têm" (DESCARTES, 2018, p.69), a capacidade de executar a *dúvida* proposta por Descartes também poderia ser partilhada por todos? O caminho que Descartes seguiu, todos podem seguir? Algumas dessas questões o próprio filósofo nos responde, quando diz, por exemplo, que "A mera resolução de desfazer-se

---

<sup>11</sup> O *Discurso do método* foi originalmente publicado anonimamente junto de outros três ensaios (*La dioptrique, Les météores, La géométrie*), e é considerado como uma das obras que deu início ao desenvolvimento da ciência moderna.

de todas as antigas opiniões nas quais se acreditava anteriormente não é um exemplo que cada um deva seguir” (2018, p. 78-79).

Então, por que a dúvida, que ficou conhecida como *hiperbólica* ou *radical*, não pode ser “um exemplo que cada um deva seguir” - segundo a própria visão de Descartes? Quais são as dificuldades que devem ser enfrentadas para quem deseja realizá-la? Alongando a questão, a dúvida proposta por Descartes é possível de ser praticada na vida cotidiana? Você pode se imaginar sendo um cérebro numa cuba ou que talvez exista alguma espécie de diabo capaz de lhe persuadir de que tudo o que você sente, vê ou intui não passam de ilusões? Se você pode se imaginar fazendo isso, realmente isso é crível a você ao ponto de tais suposições serem levadas a sério? Ou é apenas um jogo da sua mente fértil?

Se estas dúvidas são *de fato* passíveis de se realizar na vida comum, uma possível objeção é que os efeitos produzidos por elas podem levar o indivíduo a um estado de desequilíbrio mental. Como iremos demonstrar num ponto específico do capítulo dois: *Sobre a dúvida*, onde o filósofo brasileiro Oswaldo Porchat Pereira (1933-2017), em seu *Argumento da loucura* (2003, p.18), desenvolveu uma linha argumentativa na qual as dúvidas se propunham a ser realizadas, de fato, na prática. Ele relatara que certo dia lhe ocorreu uma terrível dúvida, qual seja, se era realmente justificável a confiança que depositava em sua razão, “eu posso estar louco, eu não tenho como excluir a possibilidade de estar louco, eu não tenho como saber que não estou louco”. Porchat, no seu relato autobiográfico afirmara que os efeitos práticos de sua dúvida eram devastadores<sup>12</sup>.

Comecei a preocupar-me pelo estado de minha mente e passei a temer, não a loucura possível, mas a loucura real. E, para não enlouquecer, pareceu-me de melhor alvitre renunciar à loucura da filosofia e voltar-me decididamente para a vida cotidiana, onde os homens não se preocupam com teorias do conhecimento ou com filosofias. E, sobretudo, *resolvi esquecer integralmente, na prática da vida, todo esse argumento da loucura* (2003, p.28, grifo nosso).

Então, se *de fato* a dúvida radical não pode ser exequível na vida diária de qualquer cidadão (pelo simples motivo de se perder o equilíbrio mental), podemos dizer que Descartes não a realizou? Não, isto seria demais. Estaríamos nadando contra a correnteza e naufragando a nossa investigação já na antessala da pesquisa.

---

<sup>12</sup> Já Descartes, conforme Kenny (1995), não leva intimamente a sério a suposição de estar louco. De acordo com Kenny tal intento poderia ser ofensivo demais ao leitor, e em virtude disto se levanta uma outra questão: como eu sei que não estou dormindo? Esta será a via de escape para o trajeto ascendente das dúvidas que serão expostas na *Primeira Meditação*.

Desse modo, nos resta uma saída. Nossa hipótese interpretativa é que Descartes realizou sim a dúvida total, entretanto, esta dúvida não se manifesta na via da esfera prática da vida cotidiana do homem Descartes. A dúvida ocorre no campo teórico, em uma palavra: no plano da linguagem. Ela funciona como um instrumento norteador que o filósofo vai usar para descobrir o *cogito*. Para lançarmos mão de uma metáfora clássica de Wittgenstein, ela é como uma escada que depois de utilizada deve ser jogada fora<sup>13</sup>.

O problema central e pujante que adentra em nossas mentes, e que se constituirá como elemento condutor de nossa pesquisa é procurar entender como a dúvida de Descartes deve ser compreendida dentro do propósito de sua obra. Nosso estudo visa explorar, no decurso de uma revisão crítica, a gênese das elaborações filosóficas empreendidas por René Descartes, mais particularmente quanto a um elemento que gerou a força propulsora de sua radicalidade, a saber, a tão famosa “dúvida hiperbólica”. É através deste ponto auge da dúvida cética/metodológica que marcou a história da filosofia moderna que se insere a presente investigação.

Buscaremos mostrar que a “dúvida” realizada pelo filósofo não foi executada de maneira empírica, conforme exposta em sua própria escrita, e que, na verdade, podemos entender que Descartes realizou um exercício teórico/metodológico, de estrito caráter filosófico, que é compreendido na filosofia contemporânea como *experimento de pensamento*. Tendo este alvo a ser seguido, o presente estudo será composto de quatro capítulos.

Abriremos o caminho da investigação, no segundo capítulo, apresentando alguns aspectos relevantes do método filosófico de Descartes que circunscreve a temática da dúvida hiperbólica. O filósofo francês nos fornece por meio de seu *Discurso* elementos norteadores de como sua *dúvida* deve ser encarada e conduzida, bem como os reais motivos que o impulsionaram a realizá-la. Isto nos propiciará mostrar ao leitor que a *dúvida* funciona como uma ferramenta para andar e não como um *telos* à filosofia cartesiana. Sua *dúvida* jamais deverá ser engendrada na esfera prática da vida de um cidadão comum. Veremos que a *dúvida* ocorre, por princípio, com uma função metodológica na vida filosófica de Descartes ao buscar algo de certo nas ciências; é um meio de livrar-se dos prejuízos. É um empreendimento necessário para o filósofo e não o fazer “é o mesmo que se alguém, pelo fato de levar desde a infância ferros nos pés, julgasse que tais ferros constituíam parte de seu corpo, e lhe eram necessário para andar.” (DESCARTES, 2019, p.218). Veremos que a suspensão do juízo de Descartes não se dá como as dos céticos antigos, estes não a praticavam como um ato de escolha vã, mas como

---

<sup>13</sup> E aqui, caro leitor, faça por bem entender esta metáfora apenas como elemento didático, digo, sem o peso filosófico que ela possui. No entanto, devemos lembrar o que nos diz, Gueroult (2016, p.20): “Neste ponto da cadeia em que a dúvida é excluída ela passa a ser irrelevante para o saber”.

a sombra que acompanhava seu próprio corpo, tratava-se de uma afecção passiva, portanto. Já a suspensão cartesiana ocorreu por uma espécie de superação de uma razão dogmática<sup>14</sup>.

O caminho que realizaremos neste capítulo é de fundamental importância. Através dele teremos uma visão mais nítida de como a dúvida cartesiana deve ser encarada descritivamente no interior da própria filosofia de Descartes. Deste modo, nos será facilitado o entendimento que esta filosofia cética assume se distinguindo das outras filosofias céticas anteriores. E não é sem uma boa razão que faremos isso. Gaukroger (1999), por exemplo, diz que o ceticismo antigo e a dúvida cartesiana são amplamente obscurecidas na literatura sobre a história do ceticismo.

A expressão “duvidar” é algo inédito na história da filosofia, isso porque os cétricos antigos não tinham uma expressão equivalente a esta. Podemos dizer, inclusive, que os cétricos antigos não “duvidavam”, eles tinham algo que se assemelhava a um “impasse”, sendo o termo grego *aporia* o que mais se aproximava de tal afecção. Sendo assim, é imprescindível em nosso estudo fazer uma breve análise das principais diferenças entre o ceticismo antigo e o ceticismo moderno inaugurado por Descartes<sup>15</sup>. No ceticismo antigo veremos que a vida teórica se harmonizava com a vida comum, fato este ausente no ceticismo proposto por Descartes em sua *Primeira Meditação* na qual o leva ao insulamento característico da modernidade.

O termo “ceticismo” do grego *skeptikós*, quer dizer aquele que investiga. Desse modo, os cétricos antigos se lançavam na investigação, mas se deparavam com questões que entravam em conflito. Sua busca em algum momento revelava-se *aporética* pela equipolência entre as mais variadas teorias, não podendo emitir nenhum juízo, dada a força persuasiva entre elas, o cétrico suspendia o juízo *époche* e encontrava a *ataraxia*, a ausência de perturbações da alma.

Diferentemente do ceticismo antigo, o ceticismo moderno desenvolvido por Descartes, propõe certos questionamentos em que a *vida do filósofo* não se manifesta na vida do homem comum. Devemos salientar que Descartes não é um cétrico, mas seria incoerente afirmar que ele não se valeu dos instrumentos cétricos. Aliás, sabemos que alguns desses instrumentos podem ser encontrados nos Tropos de Agripa e de Enesidemo<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> “(29) E então os cétricos esperam obter a imperturbabilidade por meio de uma decisão quanto à irregularidade entre os aparentes e os pensamentos, não sendo capazes de fazer isso, suspendem o juízo. Tendo eles suspenso o juízo, a imperturbabilidade seguiu-se como que fortuitamente, assim como a sombra [segue] o corpo” (SEXTO EMPÍRICO, 2018, p.19)

<sup>15</sup> Um dos objetos de estudo do Capítulo 2.

<sup>16</sup> Os *tropos* (modos) são exposições argumentativas que promovem de modo racional a suspensão do juízo – uma espécie de curso investigativo. Por exemplo, no décimo *tropo* de Enesidemo ele trata dos costumes, das leis e das opiniões: Vejamos o que diz Brochard ao comentar este modo: “Já não se trata aqui das sensações, mas das crenças morais: elas variam ao infinito. Os egípcios embalsamam seus mortos, os romanos os queimam, os peônios os lançam nos pântanos. Os persas permitem que os filhos se casem com as mães; os egípcios, que os irmãos se casem

Veremos ainda no capítulo dois, como já foi dito, que a *dúvida* de Descartes não deve incorrer na vida comum. Ela é antes uma dúvida que se manifesta no campo do saber e não uma dúvida que deve ser vivenciada como elemento real na vida ordinária. Este é o ponto que nos faz questionar se sua *dúvida* possivelmente poderia ser executada de maneira empírica (mostraremos as dificuldades de realizá-la na vida comum). Devemos aqui deixar manifestamente claro que o próprio Descartes propõe sua dúvida como um elemento teórico. Como argumenta Santiago (2016), hoje, o que não faltam são estudiosos a ver na dúvida cartesiana um mero expediente metodológico. É por meio desta linha interpretativa que, procuraremos demonstrar que tal hipótese não seria coerente (a de ver a dúvida como elemento da vida comum), ao entendermos que, na verdade – conforme nossa hipótese –, Descartes realizou uma argumentação metodológica nos moldes de como se apresenta um experimento de pensamento.

Os experimentos de pensamento costumam ser apresentados como algo inédito da contemporaneidade. Um fruto que ela nos lega. Porém, a bem da verdade, e por justiça a tantos pensadores antigos e modernos que fizeram uso desse recurso, somos forçados a mostrar que a utilização desta ferramenta nos remonta a um passado glorioso da filosofia. Como diria o filósofo e matemático britânico A. N. Whitehead (1861-1947) “A caracterização geral mais segura da tradição filosófica europeia é que consiste em uma série de notas de rodapé a Platão” (1978, p.93).

Vejamos neste relato a relevância que estes experimentos de pensamento possuíam:

Ausentes como atividade prática rotineira dos filósofos clássicos, os experimentos físicos davam lugar, na Grécia Antiga, aos experimentos praticados apenas no intelecto. Tais “experimentos pensados” ou ainda “mentais” permitiram a Aristóteles fundar um edifício filosófico de explicação da natureza cujos alicerces e envergadura se mostrou tão robusto que persistiu até os trabalhos de Galileu e de alguns de seus contemporâneos e antecessores. Galileu, incomparável defensor das práticas experimentais, iniciou o desenvolvimento de alguns experimentos conduzidos no intelecto, ou seja, no laboratório da mente, logrando êxito em algumas destas situações (KIOURANIS; SOUZA; SANTIN FILHO, 2010, p.1507).

---

com suas irmãs; a lei grega o profibe. Quantas diferenças entre as diversas religiões, entre as opiniões dos filósofos, entre as narrativas dos poetas! Portanto, pode-se dizer que os homens pensaram sobre este ou aquele ponto o que lhes pareceu verdadeiro, não o que é verdadeiro” (2009, p.265). Agora, vejamos esta passagem de Descartes no *Discurso*: “[...] tendo reconhecido, ao viajar, que todos aqueles que têm sentimentos muito contrários aos nossos não são, por isso, bárbaros nem selvagens, mas que muitos usam, tanto ou mais do que nós, a razão; e, tendo considerado como um mesmo homem, com o seu mesmo espírito, tendo sido nutrido desde sua infância entre franceses ou os alemães, torna-se diferente daquilo que seria se tivesse sempre vivido entre os chineses ou os canibais, e como, até nas modas de nossas roupas, a mesma coisa que nos agradou há dez anos e que talvez de terem passado dez anos, parece-nos agora extravagante e ridícula; de modo que são bem mais o *costume* e o exemplo que nos persuadem do que qualquer conhecimento certo [...]” (2018, p.79, grifo nosso).

Entretanto, antes de almejarmos definir o que são os experimentos de pensamentos; mostrarmos suas características, e sua importância tanto na filosofia quanto na ciência, como também expor que este recurso é utilizado em uma gama variada de áreas<sup>17</sup>, é válido voltarmos a noção de *experimentum* muito cara a Galileu.

Como nos diz Koyré (1982, p.54): “Galileu se nos afigura, ao mesmo tempo, como um dos primeiros homens que compreenderam, de modo muito preciso, a natureza e o papel da experiência na ciência”. A dimensão desta afirmação tanto se faz pertinente que um dos experimentos de pensamento mais famosos da modernidade foi proposto por Galileu. *Experimentum* este que destruiu a tese aristotélica sobre a queda dos corpos. O *experimentum*, de acordo com Koyré (1982, p.54) é: “uma pergunta feita à natureza, uma pergunta feita numa linguagem muito especial, na linguagem geométrica e matemática”.

O *experimentum* é oposto a experiência comum (concreta); que não passa de observação. Ora, sabemos que os nossos sentidos nos enganam; e a mera observação dos fatos é incompleta para aquele que pesquisa. Hoje nos é naturalmente simples entender que a Terra se move e não está no centro do universo, e que no vácuo os corpos caem numa mesma aceleração. Mas há séculos passados quando Galileu demonstrou que o peso não produziria qualquer influência na velocidade dos corpos não era nada trivial. Galileu não recorreu à experiência comum, se utilizando dos sentidos. O que resultaria justamente na direção contrária de seu intento. Galileu sabia que no vácuo uma pena e um martelo cairiam na mesma velocidade. Mas como poderia ele provar isso empiricamente; se a bomba a vácuo só seria inventada em 1650? De onde Galileu tirou esta informação? Falaremos um pouco mais deste experimento de pensamento mais adiante. Agora, cabe-nos voltar e procurar elucidar melhor o que são os experimentos de pensamento.

Nossa intenção não é fazer um apanhado cronológico dos experimentos de pensamento. Nem muito menos um detalhamento funcional de cada tipo de E.P.<sup>18</sup>; trabalho primoroso que já foi feito por Robert Brown em seu livro *The Laboratory of the Mind*, publicado pela primeira vez em 1991. Nesta obra, Brown propõe uma teoria geral sobre os E.P. explicando suas características predominantes, mostrando quando eles funcionam e respondendo o porquê alguns são mais produtores em relação a outros. Além disso, traz uma taxonomia dos E.P., apresentando a finalidade e os usos específicos que cada um possui.

---

<sup>17</sup> Abordaremos melhor esta matéria no Capítulo 3.

<sup>18</sup> O leitor não irá se espantar, se ao longo do texto encontrar presente esta sigla para remetermos a expressão: “experimentos de pensamento”.

Entretanto, antes de apresentarmos alguns destes recursos que foram utilizados ao longo da história da filosofia<sup>19</sup>, devemos, se não definir o que são os E.P., (visto que eles não são fáceis de definir), ao menos mostrar suas características principais. Vejamos o que diz Brown na obra supracitada:

Experimentos de pensamento são realizados no laboratório da mente. Além dessa metáfora, é difícil dizer exatamente o que são. Nós os reconhecemos quando os vemos: eles são visualizáveis; eles envolvem manipulações mentais; elas não são a mera consequência de um cálculo baseado em teoria; são muitas vezes (mas nem sempre) impossíveis de implementar como experimentos reais, porque não temos a tecnologia relevante ou porque são simplesmente impossíveis em princípio, como quando estão envolvidos planos sem atrito ou um universo desprovido de toda a matéria (BROWN, 2011, p.1).

De todo modo, os E.P. se caracterizam, geralmente, por serem apresentados em forma narrativa. Envolvem manipulações mentais, o que nos leva a fazermos inferências provenientes da elaboração descrita do cenário montado. É por isso que esta narrativa decorre de uma circunstância hipotética. Chegam a se remeterem a uma projeção ficcional, entretanto, tem como norte o direcionamento para a realidade. No entanto, alguns E.P. são impossíveis de serem realizados no mundo físico; dada a própria estrutura do mundo real. Alguns podem também não serem reproduzidos em decorrência de certas limitações tecnológicas.

Um destes E.P. seria o da queda dos corpos construído por Galileu. Segundo a teoria aristotélica, os corpos caem na velocidade proporcional ao de suas massas, mas o E.P. da queda dos corpos leva esta teoria ao absurdo, ao fazer-nos imaginar uma bala de canhão presa a uma bala de calibre menor; o que ocorreria se as lançássemos juntas? Ora, pela concepção aristotélica a bala de menos calibre desaceleraria a bala de canhão, desse modo, a velocidade das duas balas unidas seria mais lenta do que a bala de canhão lançada sozinha ao solo. O que nos revela um absurdo! Portanto, Galileu mostra que os corpos caem na mesma velocidade, independentemente de suas massas.

Na época em que Galileu proveu este E.P. não se tinha como testá-lo empiricamente, como já falamos anteriormente, não tínhamos recursos tecnológicos suficientes para tal intento. Mas quem diria que Galileu estava certo ao realizar um experimento que mesmo não envolvendo algo físico no mundo viesse descobrir algo certo sobre o mundo? Robert Brown denomina esse tipo de E.P. de platônico:

---

<sup>19</sup> Citaremos alguns experimentos de pensamento que foram construídos ao longo da história da filosofia no terceiro capítulo.

*Um experimento de pensamento platônico* é um experimento de pensamento único que destrói uma teoria antiga ou existente e gera simultaneamente uma nova; é a priori, pois não se baseia em novas evidências empíricas, nem é meramente logicamente derivado de dados antigos; e é um avanço que a teoria resultante seja melhor que a teoria predecessora (BROWN, p.99, grifo do autor).

O destaque que Brown dá a este tipo de E.P. é que ele adquire novas informações sensoriais sobre o mundo. E é justamente o que falta nos experimentos de pensamento: os novos dados dos sentidos. Hoje como sabemos, o E.P. de Galileu foi testado e corroborado na prática:

Anteriormente ao advento da ciência galileana, certamente com mais ou menos dose de acomodação e de interpretação, aceitávamos o mundo que se oferecia a nossos sentidos como o mundo real. Com Galileu, e depois de Galileu, presenciamos uma ruptura entre o mundo percebido pelos sentidos e o mundo real, ou seja, o mundo da ciência. Esse mundo real é a própria geometria materializada, a geometria realizada (KOYRÉ, 1982, p.55).

Apesar de se constituir como tendo um papel central na filosofia, os E.P. são explorados em diversas áreas de investigação. Na ciência, por exemplo, suas aplicações têm se multiplicado. O que revela a sua importância nos debates contemporâneos, e na busca de se compreender o enigma de sua natureza<sup>20</sup>.

Essas narrativas contrafactuais permitem ao leitor “experimental” (imaginar) determinada situação e a partir disso extrair respostas. É nessa *travessia imaginativa* que são explorados os eventos específicos que cada E.P. tem como objetivo defender, que algo surpreendente acontece: a iminente possibilidade, ao que parece, de obtermos novos conhecimentos sobre o mundo mesmo na ausência de manejo externo; como no E.P. da queda dos corpos.

Neste *laboratório* todo processo se concentra estritamente na atividade cognitiva. A grande pergunta que nos instiga e nos desafia é esta: como este recurso investigativo é capaz de fornecer novos conhecimentos sobre o mundo? Tal questionamento foi feito também por John D. Norton, vejamos: "Supõe que os experimentos de pensamento nos forneçam informações sobre nosso mundo físico. De onde essas informações podem vir?" (1996, p.333).

Norton (1996), diferentemente de Brown, não acredita que os E.P. produzam, o que ele chama de “milagres epistêmicos”. O filósofo da ciência entende que na medida em que os E.P. podem falar-nos sobre nosso mundo, fazem assim, pois usam os recursos epistêmicos padrão. Servindo-se de experiências comuns e das mesmas inferências que extraímos dele. Norton

---

<sup>20</sup> Com Galileu os E.P. passam a ter uma nova função para a ciência.



defende que os experimentos de pensamento são meramente argumentos pitorescos e de maneira alguma notáveis epistemologicamente.

Kuhn (1977), compactua, de certo modo, com a posição adotada por Norton, de acordo com o primeiro, o experimento de pensamento não incorpora nenhuma informação nova sobre o mundo que já não seja de conhecimento prévio. Seu entendimento é que os experimentos de pensamento se limitam a corrigir equívocos conceituais anteriores. Porém, quando se trata do experimento de Galileu:

[...] Mas esse exemplo em especial, extraído da obra de Galileu, é de um interesse peculiar, ampliado por sua semelhança manifesta com alguns dos experimentos mentais que se mostraram eficazes na reformulação da física do século XX. Apesar de não discutir esse ponto, sugiro que o exemplo é um caso típico de uma classe importante (KUHN, 1977, p.258).

Após esta colocação, Kuhn (ibidem) se interroga: “Como então, baseado exclusivamente em dados familiares, um experimento mental é capaz de conduzir a novos conhecimentos ou a uma nova compreensão da natureza?”. Esta é a grande inquietação que o uso dos experimentos de pensamento nos proporciona. E, certamente, também será a nossa inquietação no que diz respeito aos ganhos epistêmicos que Descartes obtêm ao escrever a *Primeira Meditação* com as características semelhantes às utilizadas por esta ferramenta.

Uma postura diferente sobre a epistemologia dos experimentos de pensamento é a adotada por Tamar Gendler. Vejamos a compreensão desta autora:

Pensar em casos imaginários pode nos ajudar a aprender coisas novas sobre o mundo. Este simples fato é um lugar-comum e um enigma. É um lugar comum porque é inegável que casos de teste imaginários desempenham um papel central em nossa investigação do mundo - no raciocínio jurídico, na teorização linguística, na investigação filosófica, em exploração científica e na conversa normal. E é um quebra-cabeça porque é *prima facie* surpreendente que pensar sobre o que não existe e como as coisas não são deve nos ajudar a aprender sobre o que existe e como as coisas são (1996, p.15).

É o que decorre da exposição cartesiana: a criação de um cenário cético – fato inexistente na vida comum – que nos faz aprender que nossa verdadeira substância consiste apenas em pensar, conforme o entendimento de Descartes. Argumentaremos no terceiro capítulo deste estudo, que a *Primeira Meditação* e parte da *Segunda* pode ser compreendida como um experimento de pensamento, e, desse modo, seriam elas redutíveis à uma argumentação lógica proposicional, e, portanto, um E.P. poderia ser apenas um argumento simples com recursos pitorescos plenamente dispensáveis; como sustenta Norton. Isto não quer

dizer que somos adeptos desta visão. Pois, muito embora o E.P. de Descartes, apesar de se mostrar redutível à argumentação lógica, ele nos parece deixar escapar algo se analisarmos apenas sob este viés, baseado na prova por *reductio ad absurdum*.

Uma pista interessante a ser seguida é a transformação expositiva que Descartes faz da *Quarta parte* do seu *Discurso* para o novo modelo ao escrever as *Meditações*. Naquela obra, o filósofo deixa escapar da compreensão de seus interlocutores a dimensão correta e clara que os conceitos de sua filosofia propiciaram: *Deus, res-cogitans, res-extensa, imortalidade da alma*<sup>21</sup>.

Mostraremos que diferentemente das *Meditações*, onde há um maior grau de detalhamento das dúvidas, ali, no *Discurso*, as dúvidas além de serem suprimidas estão dispostas numa posição distinta das *Meditações*. O que fez com que, por exemplo, o argumento do gênio maligno seja dispensável, posto que o argumento do sonho é capaz de “aparentemente” colocar toda esfera do nosso conhecimento em dúvida. Adquirindo a mesma função do recurso pitoresco, portanto. Inclusive, porque o princípio de sua filosofia também é encontrado no *Discurso*.

Voltando ao nosso itinerário introdutório: defenderemos que se a dúvida cartesiana não é vivida como condição fenomênica da vida ordinária, fazendo com que Descartes não vivenciasse cotidianamente tudo o que foi escrito em suas *Meditações*, e conforme exposto, as suas *Meditações* não correspondem efetivamente às suas experiências vivenciadas na prática do dia-a-dia, podemos entender que no interior de sua obra, especificamente no que tange à dúvida hiperbólica, Descartes elaborou um arranjo metodológico que garantiu, ou o permitiu afirmar que executou a dúvida radical total. Esta será nossa peça guia de investigação; defenderemos neste terceiro capítulo da dissertação, intitulado: *A dúvida hiperbólica pode ser compreendida como experimento de pensamento* - que Descartes elaborou uma metodologia característica dos Experimentos de pensamento<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Embora Descartes, após ter “provado” que a alma pode sobreviver sem o corpo, nas *Respostas às Segundas objeções*, ele aparece mais comedido: “[...] pois não alimento tanta presunção a ponto de tentar determinar, pela força do raciocínio humano, algo que depende apenas da pura vontade de Deus” (2019, p.234).

<sup>22</sup> Conforme, Roger Scruton (1944-2020) em sua obra: *Uma breve história da filosofia moderna: de Descartes a Wittgenstein* (1981/2004): “é possível abordá-la [ a filosofia ] em um espírito completamente não-histórico, como fez Wittgenstein, ignorando as realizações de filósofos anteriores e apresentando problemas filosóficos em termos que não têm nenhuma relação confessa com a tradição do tema. Boa parte da filosofia contemporânea é, desse modo, não-histórica e geralmente nem um pouco pior por isso. Filósofos conseguiram isolar uma série de questões, que abordam de um modo que cada vez mais se interessa pelo que foi pensado mais recentemente, e com intenção de melhorar esse pensamento recente. É gerada a imagem de ‘resultados estabelecidos’ e de um movimento que, por ser progressista, pode-se permitir ser não histórico. Mas com a ajuda de algum engenho é geralmente possível descobrir, oculta nos textos de algum filósofo histórico, não só, a mais recente opinião consagrada, mas também alguma surpreendente reprodução dos argumentos usados para apoiá-la” (SCRUTON, 2008, p.22-23).

Como é sabido para o leitor das *Meditações*, a figura do “meditante cartesiano” é considerada por grande parte da academia como não sendo o próprio Descartes, mas sim um personagem criado para conduzir o leitor a um cenário criado pelo filósofo francês<sup>23</sup>. Ora, este fato nos remete diretamente ao propósito das narrativas dos experimentos de pensamento. O processo de dúvidas progressivas visto na *Primeira Meditação* são experimentos realizados no “laboratório da mente” do meditante (leitor), envolvendo manipulações mentais e que por sua impossibilidade prática na vida comum, nos dá o suporte necessário para afirmar que suas dúvidas, que se iniciam com as dúvidas naturais dos sentidos e adquirem como ponto auge do ceticismo a hipótese do “gênio maligno”, podem ser compreendidas como *experimento de pensamento*<sup>24</sup>.

Frente à vasta literatura sobre os experimentos mentais, optamos por adotar as concepções desenvolvidas pela autora inglesa Rachel Cooper (2005) que, em seu artigo intitulado “*Thought Experiments*”, nos fornece uma explicação de como os processos mentais desenvolvidos durante a elaboração dos experimentos de pensamento funcionam e como eles podem “dar errado”. Cooper busca compreender o que de fato acontece, o que de fato pensamos quando efetuamos um experimento mental. Nos parece que Descartes modula sua argumentação por meio de perguntas do tipo “e se...?”, e procura ao longo das manipulações mentais demonstrar a plausibilidade ou não de algumas teorias. A importância desta autora é central para nossa pesquisa, pois ela defende uma conta unificada dos experimentos de pensamento; o que não faz restringir seu uso apenas no campo científico. Sua atitude também deve ser ressaltada pelo fato das críticas justificadas que faz aos outros estudiosos dos experimentos de pensamento que defendem uma visão dogmática, como por exemplo, que experimentos de pensamentos são apenas argumentos e nada mais.

Embora Descartes conduza o seu raciocínio por uma argumentação de *Reductio ad absurdum*, segundo o qual o meditante vai assumindo as hipóteses (como no caso das

---

<sup>23</sup> “Embora Descartes seja o autor das *Meditações*, é comumente aceito entre os acadêmicos que o narrador do livro na primeira pessoa não é o próprio Descartes, mas um personagem criado por ele” (SKIRRY, 2010, p.41, n.10). Assim como: “Trata-se de um livro escrito em primeira pessoa, mas não de uma autobiografia” (GOMBAY, 2009, p.33).

<sup>24</sup> Podemos extrair do pensamento de Brown em seu *Laboratory of the mind* (1991/2011), que alguns experimentos são impossíveis de serem realizados na empiria. Muitos pelo grande investimento econômico requerido, outros os quais ainda não dispomos de recursos tecnológicos, e alguns que são efetivamente impossíveis de serem realizados pela própria limitação de nossa natureza psicofísica (caso específico da dúvida cartesiana). Por exemplo, logo no início de sua obra, Brown apresenta aquele que ele considera o melhor experimento de pensamento, a saber, o que trata da queda dos corpos proposto por Galileu, de acordo com este experimento foi possível chegar à conclusão de que todos os corpos, independente de seus pesos, caem na mesma velocidade. Isso refutaria a teoria aristotélica. Na época de Galileu não tínhamos recursos tecnológicos para realizar o teste em um ambiente propício. Hoje já é sabido que o E.P. de Galileu foi realizado e comprovado na prática.

progressivas dúvidas da *Primeira Meditação*) e, a partir dessas premissas, segue-se que a consequência é inteiramente absurda, como no caso da proposição, “*eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira*”, mesmo que haja algum *gênio maligno*, ele jamais pode me persuadir de que não sou nada. Não se pode entender corretamente sua filosofia se apenas analisarmos por esta via. Isso é um caso específico que trataremos no Capítulo 3, onde também faremos a jornada cronológica - passo a passo – de como o experimento de pensamento se desenvolve. Respondendo todas as perguntas do tipo “e, se...?”, conforme Cooper, Descartes vai gerando razões para continuar duvidando - *rationes dubitandi* - até que sua dúvida atinja o auge do ceticismo e se torne hiperbólica. Segue-se daí que temos o modelo de experimento cético autêntico e inteiramente consistente, capaz de reproduzir uma situação dinâmica.

E, mesmo que saibamos que Descartes após sua dúvida hiperbólica tenha encontrado a rocha dura ou argila, e que desta forma tenha nos restituído o conhecimento que outrora era totalmente duvidoso e incerto, conforme exposto metodicamente por ele, o fato é que até os dias atuais a filosofia ainda não se desvencilhou deste problema “novo” que chamo aqui de o problema do mundo externo.

E o problema, em certo aspecto, não é de Descartes e sim nosso! O modelo cético montando pelo autor das *Meditações* foi tão bem construído que se tornou, para não ser tão pessimista, quase impossível de ser solucionado<sup>25</sup>. E mesmo o Deus de Descartes que foi capaz de propiciar uma sistematização de sua filosofia, concedendo-nos a verdade sobre as coisas no mundo não dura muito tempo, Ele jaz diante, por exemplo, da filosofia kantiana. Como nos reporta Markie (2009, p.172): “Descartes resolve o problema apelando para um Deus onipotente e onibenevolente. Os filósofos subsequentes fizeram movimentos mais plausíveis, mas geralmente menos elegantes”.

Popkin (2003) no seu clássico livro sobre a história do ceticismo, informa-nos que na época em que Descartes formulou o argumento cético, os padres Petit e Bourdin na França como Voetius e Schoockius em Utrecht fizeram acusações que Descartes havia feito concessões

---

<sup>25</sup> Moore (1989) em *Escritos filosóficos* procura provar, mas sem sucesso, conforme explicação fornecida em *Da certeza* (1969) por Wittgenstein. Este último procura ignorar a problemática do mundo exterior. Segundo seu entendimento, a mão de Moore não pode ser elemento de prova, o nosso corpo, o mundo material, não pode ser posto em dúvida, haja vista que ele é condição básica para qualquer tipo de conhecimento, e, portanto, impossível de ser colocado em dúvida. E é baseada nessa terapia da compreensão que surge a ideia de hinged *propositions*. Elas são entendidas como proposições que se assemelham a dobradiças de uma porta, para que as portas girem é preciso que essas dobradiças (ou proposições) estejam lá para dar este suporte ou fundação. De acordo com Wittgenstein (1969, p. 99, #343): “[...] não podemos investigar tudo e por isso somos forçados a contentar-nos com suposições. Se queremos que a porta se abra, é preciso que as dobradiças lá estejam”. As *Hinges* funcionam como suporte para os acordos linguísticos. A exposição de Wittgenstein não resolve o problema em debate, mesmo que na vida cotidiana não levamos em conta a problemática do mundo exterior, não implica dizer que na esfera filosófica devamos aceitar a terapia filosófica deste autor.

demasiadas ao ceticismo e que deste processo nada de certo poderia sair. Deste modo, Descartes passou a ser visto como um pensador que deveria ser destruído e apagado do nicho das universidades; um cético; um ateu secreto, cujo objetivo era apenas destruir a tradição filosófica constituída: Descartes um *sceptique malgré lui*. Conforme o título do capítulo de Popkin.

Barry Stroud (2020), distinto contemporaneamente destes acima citados, argumenta que “[...] o problema [como exposto por Descartes] não tem solução ou, antes, que a única resposta para a questão, tal como se supõe que se deve entendê-la, é que nós não podemos saber nada sobre o mundo ao nosso redor” (2020, p.37), e, é justamente como Descartes se vê após as sucessivas dúvidas. Mas, devemos ressaltar sua sinceridade intelectual pela forma como apresenta o problema:

Quando falo aqui do argumento cartesiano, da conclusão cética de Descartes ou de seu veredito negativo sobre seu conhecimento, estou me referindo, naturalmente, somente a posição em que ele se encontra no final da sua *Primeira Meditação*. [...] Assim, quando atribuo a Descartes a doutrina de que não sabemos nada sobre o mundo ao nosso redor, não pretendo sugerir que essa é a sua concepção final e definitiva (STROUD, 2020, p.51-52).

Stroud ignora a ordem das razões, que é a maneira correta de se compreender a filosofia de Descartes segundo Gueroult (2016), mas informa que o Descartes que ele está tratando, ou melhor, o problema que está a tratar é o que foi formulado na *Primeira Meditação*, e salienta que irá entendê-lo de modo isolado. Interpretação esta que o próprio Descartes (2016, p.16) recusa: “[...] quanto àqueles que, não cuidando de compreender a série e o nexos de minhas razões, aplicar-se-ão apenas a chicanear cláusulas isoladas, como é de costume de muitos, não perceberão eles grande fruto na leitura deste escrito [...]”.

É por isso que o problema já não é de Descartes ou sequer foi dele realmente, pois, Stroud acredita, assim como nós, que o problema jamais foi estabelecido com a intenção com que foi recepcionado, tanto em sua época como o desdobramento inerente que se segue até hoje nas filosofias contemporâneas. Inevitavelmente temos que declarar que Descartes inaugura uma nova forma do fazer filosófico jamais visto pelos seus antecessores. E como declara Stroud ao fim de sua interpretação do problema do mundo externo, se levantamos este problema de modo legítimo no âmbito do saber filosófico, devemos declarar que o ceticismo é a posição mais justificada à tomar.

Veremos que todo o trajeto seguido nesta investigação é de fundamental relevância. Os quatro capítulos do nosso estudo formam um elo imprescindível para compreensão demonstrativa, segundo a qual a dúvida cartesiana deve ser compreendida como um

*experimento de pensamento*. É isso que concluímos no nosso quarto e último capítulo. Seja pelo percurso inicial, em que trazemos um apanhado geral sobre os temas que circunscrevem a dúvida hiperbólica, ou pela forma inédita em que Descartes remodela o ceticismo, rompendo com as características dos cétricos antigos, na qual filosofia e vida comum se harmonizavam.

Desse modo, se Descartes *duvida de tudo*, e ele assegura que o fez, sua dúvida não se instaurou na vida ordinária do homem Descartes, e aqui devemos lembrar do seu código de conduta criado justamente para que suas dúvidas não irrompam na sua vida social e os deixem na irresolução, como bem nos fala Wittgenstein: “Quem tentasse *duvidar de tudo*, não iria tão longe como se duvidasse de qualquer coisa. O próprio jogo da dúvida pressupõe a certeza” (1969, p.47, grifo nosso).

Creemos que com ajuda dos recentes estudos na filosofia contemporânea, que se dedicam aos experimentos de pensamento, alinhado com um critério técnico filosófico que encontramos em intérpretes magistrais, como Gueroult, poderemos elucidar a função que a dúvida exerceu na filosofia de Descartes. Se nosso estudo puder fazer com que o leitor tenha uma compreensão mais *clara e distinta* da *dúvida* cartesiana, creio que nosso esforço terá valido a pena.

## 2 SOBRE A DÚVIDA

Não sei de melhor remédio do que jogá-la por terra e erguer uma nova. Pois não quero ser como esses pequenos artesãos que apenas se dispõem a consertar as velhas obras, porque se sentem incapazes de empreender novas. Mas enquanto trabalharmos nesta demolição, Poliandro, poderemos do mesmo modo, cavar os fundamentos que devem servir ao nosso propósito, e preparar as melhores e mais sólidas matérias necessárias para preenche-los (DESCARTES, 2019, p.55).

### 2.1 Métodos preliminares da filosofia cartesiana

A filosofia de Descartes, sobretudo em seu modelo de exatidão, baseia-se na geometria analítica. Seu modo de filosofar, alicerçado na concepção do método, tem como parte integrante de seu proceder decompor o problema em partes para prosseguir a análise das camadas mais fáceis de serem solucionadas para as mais difíceis. De acordo com o filósofo francês, o problema, quando apresenta muitas dificuldades, pode ser dividido em diversas partes. Assim, resolvendo as pequenas partes, pode-se então chegar ao problema maior e mais complexo. Esse método teorizado pela filosofia cartesiana se confirma com a prática literária (escrita) exercida em suas *Meditações*, de modo que o autor perpassa as cinco primeiras meditações, para só então na *Sexta* tratar um dos grandes problemas na filosofia da mente, conhecido como problema mente-corpo, desafio explicativo que não se pretende tratar neste estudo.

Pode-se notar que Descartes procura ao longo de toda sua obra estabelecer métodos e parâmetros de estudo a serem seguidos, os quais devem ser balizados em um alicerce firme para o conhecimento, dignos de serem chamados de verdades apodíticas, posto que com a devida “clareza e a distinção” tudo poderia ser aceito<sup>26</sup>, segundo ele. De nossa parte, não estamos certos quanto ao caráter apodítico, indestrutível, do que almeja e do que efetivamente encontra Descartes. A prova do mundo exterior, por um “Deus bom” que não iria enganá-lo, está longe de possuir a mesma firmeza do “*cogito ergo sum*”, enfim, trata-se de afirmações que não possuem o mesmo rigor e ainda assim convivem num mesmo sistema<sup>27</sup>. Para o autor francês, é preciso superar toda e qualquer dúvida. Assim, no seu *Discurso do método* (1637), Descartes

---

<sup>26</sup> Deve-se ressaltar que esta regra geral em que tudo com a devida clareza e distinção poderia ser aceito, só ocorre após a conquista do *Cogito*. Diz Descartes, no *Discurso*: “[...] julguei que podia tomar como regra geral que as coisas que conhecemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras, mas que existe somente certa dificuldade em bem distinguir quais são aquelas que concebemos distintamente” (DESCARTES, 2018, p.90).

<sup>27</sup> Gueroult em *Descartes segundo a ordem das razões* (1953-2016) já observara a convivência dessas duas “ordens” no sistema cartesiano (ordem das razões; ordem das matérias). Ver o capítulo 1 desta obra do Gueroult: *Metafísica cartesiana e ordem das razões*, p.17-34.

estabelece uma hierarquia de preceitos a serem seguidos para chegar ao seu objetivo. Vejamos nas palavras do próprio autor:

O primeiro era o de jamais admitir como verdadeira alguma coisa que eu não conhecesse evidentemente<sup>28</sup> como tal, isto é, evitar cuidadosamente a *precipitação e a prevenção*<sup>29</sup>, e de nada mais compreender em meus julgamentos senão aquilo que se apresentasse tão clara e distintamente ao meu espírito que eu não teria ocasião alguma de colocá-lo em dúvida (DESCARTES, 2018, p. 81, grifo nosso).

Será mesmo que os critérios de clareza e distinção são efetivamente os instrumentos suficientes para superar a dúvida e assegurar um verdadeiro conhecimento de algo? Neste sentido, Barnes (2005, p.58) afirma: “se saber é aquilo que estabelecemos ser, o conhecimento demonstrativo tem de se basear em coisas que sejam verdadeiras, primeiras e imediatas, além de mais conhecidas do que a conclusão [...]”. Segundo esse autor, é necessário que sejam estabelecidos axiomas que servirão de requisitos básicos para que um método possa ser adotado no intuito de se chegar a um determinado conhecimento. Esses axiomas são princípios lógicos e ontológicos auto evidentes<sup>30</sup>, incapazes de serem demonstráveis e de serem colocados em dúvida, pois assim sendo, seria um paradoxo e não mais seriam uma causa primeira. Com essa postulação dos axiomas, Aristóteles, por exemplo, estabelece um princípio básico do conhecimento, que seria o princípio da não-contradição.

## 2.2 A busca pela sabedoria

Descartes (2018, p.71) mostrou desde a infância o desejo de se dedicar à ocupação intelectual<sup>31</sup>. Em seu *Discurso*, diz: “Fui nutrido nas letras desde a minha infância e, por ter-me persuadido de que era possível, por meio delas, adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, sentia um desejo muito intenso em aprendê-las”. E isto não é de se

---

<sup>28</sup> Conforme, Reale (2006), sobre apenas admitir o que for *evidente*, pode ser encontrado primeiramente no estoicismo de Zenão, que logo em seguida foi adotado pelo ceticismo pirrônico. “Como foi recentemente bem observado, Zenão afirmava a necessidade para o sábio de não dar o assenso, ou seja, ‘suspender o juízo’ (*epoché*) diante do que é incompreensível (e dar o assenso só ao que é evidente)” (REALE, 2006, p.409). Ver também esta passagem das *Regras* (2012, p.5): “Por conseguinte, por nossa proposição, rejeitamos todos os conhecimentos que são apenas prováveis e declaramos que se deve confiar somente no que é perfeitamente conhecido e do qual não se pode duvidar”.

<sup>29</sup> Podemos ver aqui características do ceticismo: evitar a *precipitação* diante das asserções feitas sobre as coisas.

<sup>30</sup> Descartes propõe manter o mesmo valor significativo de certeza do cogito para a veracidade da existência de Deus. Efetivamente, essa sua estratégia argumentativa é vista para alguns comentadores como um salto qualitativo, em virtude do próprio *Método* que Descartes se propôs seguir.

<sup>31</sup> *Ibidem* “[...] se entre as ocupações dos homens puramente homens há alguma que seja solidamente boa e importante, ousa acreditar que é a que eu escolhi” (DESCARTES, 2018, p.70).



espantar; sua iniciação aos estudos foi em uma das escolas mais prestigiadas da França, a escola Jesuíta de *La Flèche*, onde tinha como currículo os ensinamentos do "Trivium" (Gramática, Retórica e Lógica) e o Quadrivium (Geometria, Aritmética, Astronomia e Música). Conforme Hatfield (2003), o currículo primário para o diploma de artes, conquistado nos últimos três anos de instrução, consistia nos ramos da filosofia: lógica, filosofia natural (também chamada Física), metafísica e moral. O currículo oficial dos jesuítas exigia que a instrução filosófica seguisse Aristóteles, instrução esta que Descartes certamente não seguiu, apesar de ter um profundo diálogo com a tradição escolástica.

Por sabedoria, segundo a definição de Descartes (2003, p.4): “[...] entende-se não só a prudência nos negócios, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber [...] é preciso começar pela investigação dessas primeiras causas, isto é, dos Princípios [...]”. Notadamente, no que discerne a compreensão de sabedoria, tanto Aristóteles quanto Descartes apresentam similaridades.

Todavia, como acentua Denis Moreau (2003, p.4, n.9, grifo nosso) em notas das *Carta-prefácio dos princípios da filosofia*: “Essas retomadas implícitas de temas aristotélicos permitem a Descartes mostrar que ele não se furta à compreensão tradicional da sabedoria. Mas também ressaltam a originalidade da definição propriamente cartesiana dos *princípios* [...]”. Ora, para Descartes (2003, p.4) “[...] esses Princípios devem ter duas condições: uma, que sejam tão claros e evidentes que o espírito humano não possa duvidar de sua verdade [...] outra, que seja deles que dependa o conhecimento das outras coisas [...]”.

Em *Regras para orientação do espírito*<sup>32</sup>, Descartes, antes mesmo do seu conhecido *Discurso do método*, já proporia a correta atividade do filosofar norteado como um método disciplinado para buscar as verdades nas ciências. Ele entendia que as ciências não são nada mais que a sabedoria humana, que é sempre a mesma e una, sendo as ciências reduzidas à sabedoria que tinha como função iluminar o conhecimento da verdade.

Diferentemente de Platão que entendia essa “iluminação ou luz” como algo transcendente, Descartes assegura que essa iluminação vem do próprio ser pensante, portanto, brota do próprio espírito humano através da luz natural colocada por um Deus veraz, ou também entendida como ideias inatas<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Tratado que só foi publicado após sua morte, mas sua construção data de 1628, ou seja, antes das publicações de suas obras mais conhecidas.

<sup>33</sup> Na *Quarta parte do Discurso*, Descartes diz que a “[...] ideia de um ser mais perfeito do que o meu, pois tê-la do nada era manifestamente impossível [...] proceder do nada, eu tampouco podia obtê-la de mim mesmo. De modo que restava apenas que ela tivesse sido colocada em mim por uma natureza que fosse verdadeiramente mais perfeita do que a minha [...] Deus” (DESCARTES, 2018, p.92)

Descartes defendia teleologicamente na sua filosofia que as coisas se iniciavam da metafísica e que se desdobrariam depois na construção de sua Física e, neste movimento de desenvolvimento o fim seria a vida prática, apresentada através de uma alusão pictórica na figura de uma árvore<sup>34</sup>, tendo como os galhos a medicina, mecânica e a moral. Apesar de Descartes ter tido uma boa formação nos estudos, ele estava envolvido em muitas dúvidas e erros que o tinham convencido que ele ainda permanecia muito aquém de um conhecimento seguro sobre a natureza da realidade. Nas palavras de Descartes: “Nada direi sobre a filosofia, a não ser que, vendo que ela foi cultivada pelos mais excelentes espíritos que viveram desde muitos séculos e que, apesar disso, nela nada se encontra que não seja objeto de disputa [...]” (2018, p. 74).

Em 1616, graduou-se em Direito pela Universidade de Poitiers e assim, tão logo a idade permitiu, Descartes saiu do controle de seus instrutores, abandonou inteiramente o estudo das letras, e resolveu se lançar ao mundo. Neste tempo visitou vários países e chegou até a servir como voluntário no exército sob comando do príncipe Maurício de Nassau. Conheceu pessoas e culturas as mais variadas possíveis. Não obstante, após colecionar inúmeras experiências, resolveu fazer-se objeto de seu próprio estudo<sup>35</sup>.

Neste empreendimento pelo conhecimento verdadeiro, Descartes encontrava-se no inverno da Alemanha, levado para lá em razão da finalização de sua missão pelo exército. Era um lugar ideal para um projeto que necessitava de tranquilidade, como podemos ver pelo seu próprio relato em seu *Discurso*:

[...] sem encontrar conversação alguma que me distraísse e não tendo, por outro lado, por felicidade, quaisquer preocupações ou paixões que me perturbassem, permanecia o dia inteiro fechado sozinho em um quarto bem aquecido, no qual dispunha de todo o tempo para ocupar-me com meus pensamentos (2018, p.76).

### 2.3 O projeto fundacionalista

[...] é também necessário que nós tenhamos provido de alguma outra casa onde possamos comodamente alojar-nos durante o tempo em que nisso trabalha, assim, a fim de que eu não permanecesse em nada irresoluto em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a sê-lo em meus juízos, e que não deixasse de viver do modo mais feliz possível [...] (DESCARTES, 2018, p. 84, grifo nosso).

<sup>34</sup> Notadamente o símbolo da árvore aparece aqui como uma analogia a árvore da vida ou do conhecimento. De acordo com Moreau (2003), essa comparação vem inspirada no “carvalho de Dodona” de que vieram segundo Sócrates, as primeiras adivinhações, também inspirada no Livro de Gênesis na Bíblia e por que não dizer das numerosas representações antigas e medievais da árvore da ciência.

<sup>35</sup> Ver *Discurso do Método*: “Mas, depois que empreguei alguns anos em estudar assim no livro do mundo e em procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a decisão de estudar a mim próprio e de empregar todas as forças de meu espírito em escolher os caminhos que devia seguir” (DESCARTES, 2018, p. 76).

Na *Terceira parte* do *Discurso*, Descartes cria uma moral *provisória*, trata-se de um código de conduta a seguir enquanto se estiver na busca do conhecimento verdadeiro. Assim, ele estabelece de um lado a razão, a qual guiará seu pensamento de maneira segura nas resoluções do seu filosofar, e de outro, a moral provisória que permitirá viver de modo a não ser menos feliz enquanto desenvolvesse seu processo de dúvida e da conseqüente descoberta de uma nova ciência.

Conforme Zimmermann (2005, p.21, grifo nosso): “*Aparentemente*, a extensão da dúvida cartesiana poderia comprometer até mesmo as ações diárias de alguém, e pode-se pensar que é por isso que o seu idealizador formulou para si uma moral provisória<sup>36</sup>”. Entretanto, ao notarmos a sua segunda máxima, veremos que a aparente extensão da dúvida cartesiana à esfera da vida cotidiana é simplesmente nula. Vejamos o que Descartes diz nesta máxima:

Minha segunda máxima era ser o mais firme e o mais resoluto possível em minhas ações [...] E assim, como as ações da vida não suportam muitas vezes qualquer adiamento, é uma verdade muito certa que, quando não está em nosso poder discernir as opiniões mais verdadeiras, devemos seguir as mais prováveis, e, ainda que não notemos mais probabilidades em umas do que em outras, devemos, contudo, decidir-nos por algumas e considerá-las, a seguir, não mais como duvidosas, na medida em que se relacionam com a prática, mas como tal se apresenta (DESCARTES, 2018, p.85-86).

Como também entende Zimmermann (2005, p.5): “o segundo preceito do seu código moral e a crítica ao estado de irresolução dos céticos nos sugerem que a dúvida metódica não é genuína, e não tem a pretensão de ir além da especulação”. Outro ponto que não será exagero em apresentar é a primeira máxima: “[...] obedecer às leis e os costumes // de meu país, retendo constantemente a religião na qual Deus me deu a graça de ser instruído desde a minha infância [...]” (2018, p.84). Esta máxima juntamente com a terceira (“procurar vencer a mim próprio, antes que a fortuna, e de antes mudar meus desejos do que a ordem do mundo [...]”) (DESCARTES, 2018, p.86), se alinha de modo ideal para os objetivos que Descartes deseja atingir. Ele está mostrando sua devoção a pátria e a religião – o que certamente atenua as críticas dos Doutos da Santa Igreja. Não que Descartes não tenha sofrido com censura, sendo inclusive acusado de blasfêmia.

A dúvida hiperbólica empreendida com vigor por Descartes demonstrava-se já a princípio ser difícil de realizar, pelo próprio relato do filósofo que podemos encontrar no seu

---

<sup>36</sup> Como se pode notar, a moral provisória é um atestado que Descartes nos fornece de que sua dúvida jamais deve incorrer na vida ordinária. Neste sentido, estamos de acordo com Zimmermann.

*Discurso*: “A mera resolução de desfazer-se de todas as opiniões nas quais se acreditara anteriormente não é um exemplo que cada um deve seguir [...] (2018, p.78-79) e, em seguida: “Não sei se devo falar sobre as primeiras meditações que então realizei, pois são tão metafísicas e tão pouco comuns que talvez não sejam do gosto de todos” (2018, p.90). Que dúvida seria esta que se mostrara como uma prática tão metafísica, tão incomum e talvez não aceitável e praticável a qualquer pessoa? Será a dúvida radical, fruto de um experimento de pensamento, um instrumento que cumpriu um papel ordenador em sua filosofia? Levantaremos uma discussão a este respeito mais adiante.

Na perspectiva elucidada por Descartes, que tinha como proposta norteadora a construção de uma nova edificação para a filosofia e ciência em geral, como é conhecida na atualidade, era imprescindível antes de qualquer tentativa efetiva de construir algo de novo, investigar os alicerces sobre os quais se apoiava o conhecimento até então, para que de modo algum pudesse incorrer em imprecisões que minassem seu esforço de construir uma nova filosofia.

Podemos notar a pertinência deste plano, por exemplo: quando analisamos um conjunto de pessoas que são desprovidas de conhecimentos em construção civil. Essas, ao visualizarem uma casa ou um edifício, apenas distinguem o que está do chão para cima. Se atêm apenas nas formas, tonalidades das cores e demais detalhes que vêm da harmonização das paredes, portas e do teto, mas não consideram em suas análises as fundações e alicerces que formam a base daquela construção e, assim, ignoram a parte mais importante da construção pelo fato dela não ser vista logo a princípio.<sup>37</sup>

A fundação é base da estrutura de qualquer construção, as crianças sabem disso muito bem ao construírem seus castelos de areia, pois o lugar escolhido para erigir a edificação está em primeiro lugar, já que, muitas vezes, a maré pode subir e acabar a brincadeira, especialmente às que optam por fazer o castelinho mais perto das ondas do mar. Descartes, como um bom “construtor” procurou antever possíveis situações que colocassem seu plano em risco. Deste modo, propôs-se não confiar nos alicerces que até então aceitava como verdadeiros, portanto, deveria despojar-se das antigas opiniões<sup>38</sup>. Nas palavras de Descartes:

---

<sup>37</sup> Este exemplo procura demonstrar a valoração excessiva que damos às coisas perceptíveis sensorialmente, em detrimento das coisas que não estão “aparentemente” ao acesso dos sentidos corporais. Este é um fato que será criticado por Descartes em seu ataque ao conhecimento advindo dos sentidos.

<sup>38</sup> Em notas das *Meditações metafísicas* pela editora Martins Fontes (2016, p.30, n.3), Homero Santiago afirma que: “Gassendi, por exemplo, argumenta que tomar por falso o que é somente duvidoso é nada mais que substituir um prejuízo por outro, o prejuízo de crer tudo certo pelo de crer tudo falso. De toda forma, a armação é essencial à dúvida e condição de sua radicalidade. Nas Sétimas Respostas ela é assim explicada: imaginemos alguém, ‘se acaso tivesse um cesto cheios de maçãs e receasse que algumas dessas maçãs estivessem podres e quisesse retirá-

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados, não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências (2019, p.135).

É a partir desse modo que Descartes procurará através de seu *Método* realizar uma sistematização do seu pensamento dividida em seis partes<sup>39</sup>.

## 2.4 A dúvida cartesiana

A *sagesse*<sup>40</sup> cartesiana é uma iniciativa dinâmica que emerge das necessidades da vida cotidiana, sejam problemas de ordem social, moral, de saúde e entre outros. De acordo com Descartes (2012), todas ciências estão interligadas umas às outras e é menos difícil aprendê-las todas unificadas. Assim, se alguém quiser investigar seriamente a verdade das coisas, não deve escolher uma ciência em particular, pois todas elas estão unificadas e dependentes das demais. Então é preciso que se aumente a luz natural da razão visando resolver as dificuldades circunstanciais da vida e que o intelecto mostre à vontade o que é mais seguro escolher. Essa é a primeira regra de sua obra póstuma que só foi publicada em 1701. Como afirma Mariconda “Convém, portanto, não negligenciar a dimensão prática da proposta cartesiana, que é bastante ampla, pois se estende das questões teóricas matemáticas, físicas e cosmológicas (científicas)” (MARICONDA, 2018, p.19).

Descartes ficou conhecido como o pai da modernidade<sup>41</sup> por diversos fatores, dentre eles, destacamos neste momento o seu empreendimento cético que promoveu uma ruptura com a filosofia de matriz aristotélica que há muitos séculos dominava o cenário humano do

---

las a fim de que não estragassem as restantes, de que modo agiria? Em primeiro lugar, não tiraria todas do cesto e depois, examinando com ordem cada uma, recolheria só as que reconhecesse não estarem estragadas e recolocá-las-ia no cesto, deixando de lado as outras? [...]” (AT VII, 481).

<sup>39</sup> Tanto o *Discurso* quanto as *Meditações* são divididas em seis partes, esta última obra sendo dividida em seis meditações.

<sup>40</sup> Sabedoria.

<sup>41</sup> Como afirma Scruton (2008, p.15, grifo nosso): “Em comum com outros, suponho que a filosofia moderna começa com Descartes e que *sua manifestação recente mais significativa há de ser encontrada nos textos de Wittgenstein*”.

conhecimento ocidental. O filósofo francês dizia-se submerso em águas profundas quanto à certeza dos estudos que havia aprendido ao longo de sua vida<sup>42</sup>.

Como destacamos anteriormente, Descartes estudou por nove anos em umas das escolas mais célebres da França e, que mesmo tendo concluído todo seu estudo ao ponto de ter acreditado que havia adquirido um conhecimento verdadeiro para utilidade em sua vida, Descartes (2018, p.71) revela: “[...] mudei inteiramente de opinião. Pois, eu me encontrava emaranhado em tantas dúvidas e erros que me parecia não ter obtido outro proveito, ao procurar instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais minha ignorância”. Foi com essa inquietante “ignorância” que Descartes decidiu colocar todo seu conhecimento em dúvida. Foi essa gênese das elaborações filosóficas cartesianas que culminou na dúvida hiperbólica e a consequente descoberta do *Cogito*. Teixeira (1990) assegura que foi a voluntariedade de se pré-dispor a realizar essa dúvida tão radical, que tinha como função destruir todo o conhecimento para recomeçar tudo de novo, que fez com que a ideia da autonomia da razão tomasse relevo e, por conseguinte, atestasse que o conhecimento não poderia estar sujeito ao beneplácito das autoridades. Vejamos nas palavras de Lívio Teixeira a importância da dúvida metódica<sup>43</sup>

Ela representa a renegação do passado – com o seu duplo aspecto, a saber, de um lado, a condenação da filosofia escolástica, e sobretudo da lógica aristotélica; de outro lado, a proclamação da independência intelectual, da autonomia do espírito em relação ao regime de autoridade que prevalecera durante tantos séculos e ainda estava bem vivo ao tempo do filósofo (TEIXEIRA, 1990, p. 40).

A inversão hierárquica que Descartes aplica a filosofia, indo numa direção que vai do conhecer ao ser, no qual o “eu” é admitido como claro e seguro, e o resto é incerto, envolto numa escuridão, é algo que terá implicações sérias para a teoria cartesiana. Assim, esta ideia preconizada pelo filósofo na qual a autonomia do sujeito é posta anterior aos preceitos e à consciência do corpo social não seria vista com bons olhos pela tradição que há muito tempo já havia se consolidado pelos ensinamentos da escolástica. Tanto que o próprio Descartes em seu *Discurso do método* afirma ter desistido de publicar seu Tratado do mundo<sup>44</sup> quando tomou

---

<sup>42</sup> No *Discurso*, Descartes (2018) afirma que ao terminar o curso de estudos, encontrava-se repleto de dúvidas e erros, que lhe parecia não haver obtido outro proveito, senão procurando instruir-se a si mesmo.

<sup>43</sup> A *dúvida* é considerada por Teixeira (1990) como *metódica* e não *radical*. Para este autor a dúvida é caracterizada como algo que teve uma função metodológica na filosofia cartesiana, mas que não deve ser vista apenas por esse ângulo, pois também, teve um valor psicológico, no sentido de combater os hábitos de pensamento que adquirimos desde nossa infância.

<sup>44</sup> No *Discurso do método* Descartes afirma: “ Mas, visto que procurei explicar as principais verdades em um tratado que certas considerações *me impedem de publicar*, não poderia melhor levá-las ao conhecimento de todos do que dizendo aqui sumariamente o que ele contém” (DESCARTES, 2018, p.97, grifo nosso).

conhecimento da condenação de Galileu, posto que a física cartesiana se assimilara com as descobertas daquele.

Mariconda (2018, p.37), na introdução ao *Discurso*, aponta que o francês se detém longamente nas razões para publicar ou não os resultados de suas pesquisas, bem como a quem deve reconhecer como um interlocutor e quais objeções e críticas devem ser respondidas e quais seria preciso ignorar. Mariconda ainda salienta que Descartes se preocupava com o tempo que poderia perder em polêmicas e controvérsias, além dos riscos que ele sofria devido às restrições religiosas que interferiam diretamente em seus estudos, como as considerações acerca do movimento da Terra. Ou seja, para Descartes prosseguir no intuito de fundar uma nova ciência era preciso camuflar muitas de suas teorias, ao ponto de *esconder os argumentos mais valiosos* no interior de seus escritos para serem desvelados posteriormente<sup>45</sup>. Mariconda (2018) nos traz uma confissão autobiográfica do francês que aproxima ainda mais a compreensão do leitor para o que queremos tratar:

Assim como os atores, quando são chamados ao palco, para que não lhes apareça na frente o rubor, envergam uma máscara (*persona*), também eu, às vésperas de subir ao palco do mundo, adianto-me mascarado (*lavartus prodeio*) que têm pudor em revelar seus rostos e usam máscaras, assim eu, no momento de subir ao palco deste mundo, onde até então fui espectador, subo mascarado (DESCARTES apud MARICONDA, 2018, AT, X, p.213).

Sem muitas investigações, é possível declarar que Descartes foi o principal expoente na modernidade a oferecer à dúvida uma função nuclear para seu método. Como também assegura Marcondes (2019, p.119): “a noção de dúvida não existia no pensamento cético grego tal como a empregaram os modernos”.

Isso porque a longa investigação - *zétesis* - levava a um conflito por vezes insolúvel entre as mais variadas questões a respeito da natureza última das coisas. Para os céuticos antigos não se tinha algo como *dúvida*. O que existia por meio desta *zétesis*, era uma equipolência (*isosthenia*) entre as teorias. Este processo por sua vez nos levaria a um *impasse* diante da escolha de uma das posições. O termo grego mais próximo de *impasse* seria *aporia*, neste caso,

---

<sup>45</sup> Como afirma o filósofo espanhol, José Ortega Y Gasset (1883-1955): “[...] a reabsorção da circunstância é o destino concreto do homem” (GASSET, 2019, p.31). Descartes ao que nos parece, reabsorve suas circunstâncias: contorna as acusações de ateísmo, e ao se mudar para Holanda pôde viver de modo mais seguro e preparar sua filosofia em um lugar mais aprazível. Veja também a perspectiva interpretativa sobre os escritos de Descartes, conforme Forlin (2004, p.134, grifo do autor): “A exposição do *Discurso*, porque sendo escrito em francês e não para um público especializado, constitui-se apenas num resumo das *Meditações* metafísicas cartesianas”. Ou seja, ao escrever o *Discurso* em língua francesa, Descartes procura disseminar seu pensamento a um maior número de pessoas. Por outro lado, como sabemos, as *Meditações* são escritas em latim e o público leitor agora já é diferente daquele inicial.

o que restava ao cético era a suspensão do juízo *époche*. Como afirma Sexto Empírico em seus *Esboços pirrônicos*:

(29) E então os céticos esperam obter a imperturbabilidade por meio de uma decisão quanto à irregularidade entre os aparentes e os pensamentos, não sendo capazes de fazer isso, suspendem o juízo. Tendo eles suspenso o juízo, a imperturbabilidade seguiu-se como que fortuitamente, assim como a sombra [segue] o corpo (SEXTO EMPÍRICO, 2018, p.19).

Entretanto, a suspensão do juízo cartesiano se estabelece não de maneira involuntária, como este ceticismo antigo de que fala Sexto. A suspensão do juízo nas sucessivas dúvidas que se formularam na *Primeira Meditação* de Descartes é feita de modo voluntário: “Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está em meu poder *suspender meu juízo*” (2019, p.140, grifo nosso).

Em uma palavra, a dúvida é algo relativamente novo na história da filosofia. Como afirma Marcondes (2019, p.120) “não encontraremos neste esquema um equivalente preciso para dúvida [...] não é certo sequer se havia efetivamente na filosofia cética antiga um equivalente do termo ‘dúvida’”.

Apesar de utilizar de modos céticos, Descartes não deve ser entendido como um cético. Vejamos o que diz Baruch Spinoza (1632/1677) sobre os motivos que fez Descartes colocar tudo em dúvida: “[...] não como um cético, decerto, que não se fixa nenhum outro fim senão duvidar, mas para libertar o ânimo de todos os preconceitos, de maneira a finalmente descobrir os firmes e inconcussos fundamentos das ciências [...]” (SPINOZA, 2015, p. 63). Entretanto, não se pode levar a sério a declaração de Descartes (2019), quando ele enfoca que os céticos duvidam apenas por duvidar e fingem estar sempre de algum modo indecisos. Isso em virtude de que Descartes cria uma noção errônea, e ao que parece até mesmo cometendo um *espantinho* da posição adotada pelos céticos. Como afirma Marcondes (2019, p.129): “[...] jamais fica claro quem eram os céticos aos quais Descartes se referia nem quais foram suas fontes”.

Descartes sentencia “Não que eu imitasse, pois isso, *os céticos que duvidam apenas por duvidar e fingem estar sempre indecisos*, pois, ao contrário, todo meu desígnio tendia apenas a dar-me certeza e afastar a terra movediça e a areia, para encontrar rocha ou argila” (DESCARTES, 2018, p.88, grifo nosso). Borba (2010) salienta que podemos compreender que a época e o estado da filosofia vivenciada pelo francês estavam perpassados por perspectivas céticas, de modo que não era algo particular no cartesianismo, pois também estavam presentes nos céticos de seu tempo, sendo também um sintoma comum da chamada “crise pirrônica”.



Vemos na primeira parte do *Discurso* as frustrações que Descartes demonstra sobre diversos prismas. Quais sejam, da matemática: a indeterminação do conhecimento preciso dos seus verdadeiros usos; da moral: sua insatisfação com os critérios adequados de virtude; da teologia: a sua limitação de entendimento das verdades que conduzem ao céu; das ciências: os princípios, que de modo algum poderiam ser criados em fundações tão frágeis; e sobre a filosofia, diz o filósofo:

Nada direi sobre a filosofia, a não ser que, vendo que ela foi cultivada pelos mais excelentes espíritos que viveram desde muitos séculos e que, apesar disso, nela nada se encontra que não seja objeto de disputa e, conseqüentemente, que não seja duvidoso, eu não tinha tanta presunção em esperar aí encontrar algo melhor que os outros, e que, considerando quantas opiniões diferentes pode haver sobre uma mesma matéria, as quais são sustentadas por homens doutos, sem que jamais possa haver mais do que uma que seja verdadeira<sup>46</sup>, reputava quase como falso tudo aquilo que era somente verossímil (DESCARTES, 2018, p.74).

Para um cético autêntico as investigações não cessam, e a indecidibilidade entre as filosofias prevalece. Muitas vezes as teorias filosóficas igualam-se em termos de força persuasiva, tornando-se equipolentes, então seria paradoxal ou arbitrário que um cético fizesse escolhas.

Assim, o cético suspende o juízo e alcança a *ataraxia*, ou seja, a ausência de perturbações ou inquietações da mente. Contudo, Descartes, como já havíamos exposto, não é um cético autêntico, ou nem mesmo pode ser entendido como tal. O francês, diferentemente dos cétricos<sup>47</sup>, propõe argumentos e cria teses.

Para Descartes, a dúvida é algo que deve ser ultrapassado e, distintamente dos cétricos, não o leva à tranquilidade. Tanto que o francês cria um código de moral provisório que o balizará no empreendimento de se chegar a uma verdade e que de modo algum venha a se objetar a sua plena felicidade ou de algum modo o torne irresoluto em suas ações<sup>48</sup>.

A *moral provisória* assume uma função de orientação para evitar a prevenção e precipitação. Teixeira (1990, p.143, grifo do autor) entende que: “[...] o fato mesmo de ela ser *provisória* implica a consciência de que nenhuma das suas afirmações ou juízos está sendo tomado como *verdadeiro*”.

---

<sup>46</sup> Outra característica cética da argumentação cartesiana. Ver também nas *Regras* (2012, p.6): “De fato, é raro que, nas ciências, se encontre alguma questão sobre a qual as pessoas hábeis não tenham ficado amiúde em desacordo”.

<sup>47</sup> [...] não há, propriamente falando, argumentos cétricos, mas apenas argumentos dogmáticos que o cético dispõe de certa maneira para que eles, conflitando uns com os outros, se neutralizem e se anulem mutuamente. Resulta daí a suspensão e, em seguida, a tranquilidade (SMITH, 2017, p.53).

<sup>48</sup> Como assegura Marcondes (2019, p.128): “Descartes foi o grande formulador do Ceticismo Moderno, ainda que não pretendesse adotá-lo, e sim refutá-lo”.

## 2.5 As *Meditações* como um procedimento que insere o leitor em um cenário criado por Descartes

Descartes, ao rejeitar todo o conhecimento, inicia seu processo construtivo, elaborando um cenário e nos convidando a pensar com ele: “Suponhamos, pois, agora, que estamos adormecidos e que todas essas particularidades, a saber, que abrimos os olhos, que mexemos a cabeça, que estendemos as mãos, e coisas semelhantes, não passam de falsas ilusões [...]” (DESCARTES, 2019, p.137).

Rovighi (1999) entende que a dúvida cartesiana consiste, no fundo, em despojar-se dos preconceitos, e não exprime efetivamente uma atitude do homem Descartes. Rovighi defende uma interpretação à luz da *epoché* husserliana da dúvida de Descartes. Nas palavras desta autora (1999, p.80): “[...] Descartes estabelece entre a atitude teórica e a atitude prática: a dúvida sobre as opiniões não-controladas não deve levar a nenhuma ação prática [...]”. É o que encontramos na *Primeira Meditação*, onde Descartes assegura que sua estratégia de livrar das dúvidas é antes de tudo um  *fingimento*<sup>49</sup>: “Eis porque penso que me utilizarei delas mais prudentemente se, tomando partido contrário, empregar todos meus cuidados em enganar-me a mim mesmo [*me ipsum fallere*], *fingindo* [*feignant*] que todos esses pensamentos são falsos e imaginários<sup>50</sup>” (DESCARTES, 2019, p.139, grifo nosso). É o que ratifica Zimmermann (2011) p.21, grifo nosso): “o filósofo adverte ao leitor que apenas *finge* quando submete seus pensamentos a falsidade e imaginação, e que o momento da dúvida está apenas ligado à meditação, e não à ação”.

A visão de Rovighi é central para nosso entendimento frente à dúvida expressa por Descartes. O nosso estudo não negará a radicalidade da dúvida, algo que seria contraproducente e até paradoxal para a filosofia cartesiana, dado as descobertas epistemológicas que certamente sua filosofia demonstra. Nossa ideia é antes de tudo apresentar que no campo prático a dúvida não chega a ser radical, posto que algumas impossibilidades não permitiriam uma dúvida como teorizou Descartes ter sido feita no mundo empírico, conforme também o próprio entendimento do autor.

---

<sup>49</sup> O termo no original em francês é *feignant*. O que corresponde a “fingindo” ou “fazendo de conta”. De acordo com Santiago (2016, p.34, n.7): “O verbo latino  *fingere* e seus derivados terão várias traduções: *ser feito, ser formado, fingir*, etc.; no entanto, importa ter em mente que fazer artificialmente, forjar e fingir correlacionam-se numa só família semântica, contraposta ao que é por natureza, naturalmente”.

<sup>50</sup> Ver também no *Discurso*: “[...] decidi *fingir* que todas as coisas que haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos” (DESCARTES, 2018, p.91, grifo nosso). Aqui mais uma vez no original em francês, Descartes usa a expressão: *je me résolut de feindre* = “decidi fingir” ou “resolvi fingir”.

Entretanto, diante dessa inconsistência prática da dúvida cartesiana, não implica que ela não tenha sido aplicada no campo teórico. É o que também entende Rovighi. Vejamos o que ela diz: “Se a dúvida cartesiana não é uma dúvida vivida, mas um controle dos motivos que temos para afirmar o que consideramos verdadeiro, compreende-se que ela deva ser universal – isto é, estender-se a todos os conhecimentos – mesmo sendo metódica” (1999, p.80).

Entendemos que a dúvida hiperbólica se inicia com uma dúvida ligada às incertezas dos sentidos<sup>51</sup>, e aqui ela é uma dúvida natural e involuntária, portanto, alicerçada nas ações da vida prática<sup>52</sup>, posto que nossos sentidos mostraram-se não sendo confiáveis:

[...] pois observei muitas vezes que as torres, que de longe se me afiguravam redondas, de perto pareciam-me quadradas e que colossos, erigidos sobre os mais altos cimos dessas torres, pareciam-me pequenas estátuas quando as olhava de baixo [...] (DESCARTES, 2019, p.191).

Os enganos levam ao meditante a duvidar dos sentidos corporais como fonte segura de conhecimento, fazendo com que esta dúvida se estenda para a dúvida dos sonhos, que também compreendemos como uma dúvida natural, apesar desta dúvida não se sustentar por muito tempo, pois, como afirma Descartes:

[...] no que diz respeito ao sono que eu não podia distinguir da vigília: pois agora encontro uma diferença muito notável, no fato de que nossa memória não pode jamais ligar e juntar nossos sonhos uns com outros e com toda a sequência de nossa vida, assim como costuma juntar as coisas que nos acontecem quando despertos (2019, p.203-204).

---

<sup>51</sup> Vejamos a origem natural da dúvida cartesiana: “Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos [...]” (DESCARTES, 2019, p.136).

<sup>52</sup> O argumento dos erros dos sentidos é antigo, podemos encontrar também na consagrada literatura de Cervantes e de Dante, caso não queríamos destacar os escritos de Sexto. Segue-se uma passagem da *Divina comédia*, onde o poeta Virgílio responde a Dante no Canto XXXI:

“[...] ‘É porque tu percorres  
de muito longe esses escuros ares  
que, co’ a imaginação, em *erros* incorres.

Bem verás como, quando lá chegares,  
*pode a distância o sentido enganar;*  
portanto o que convém é te apressares’

E, com carinho, a mão a me tomar:  
‘Pra que o fato não vá parecer-te, antes  
de irmos adiante, demais singular,

*saibas que não são torres, mas gigantes;[..]’* (DANTE, 2009, p.227, grifo nosso).

Porém, até aqui, a dúvida se mantém num nível que podemos entender como natural - pela sua origem de se duvidar, todavia, o que ocorre depois é que Descartes utilizará um argumento que transcende a capacidade *prática* de se realizar, e expande-se para o campo lógico<sup>53</sup>. Pois, o que é negar todo o conhecimento adquirido só porque as vezes fomos enganados e conjecturar que pode existir um Deus que nos engane, e que até mesmo a matemática não nos fornece um conhecimento verdadeiro? Como afirma Gueroult (2016, p.43): “[...] as *Meditações*, que procedem estritamente segundo a ordem, devem negligenciar ou descartar as pretensas razões naturais de duvidar que as obras de vulgarização da sua filosofia (*Discurso, Princípios*) invocam contra a matemática”.

Como afirma Marcondes (2019), a decisão de empregar a dúvida hiperbólica é para se afastar das incertezas, e não para a suspensão do juízo aos moldes pirrônicos. Não era uma dúvida advinda de um conflito entre posições antagônicas. É o que também entende Perin, vejamos:

Os céticos antigos ofereceram argumentos que, de diferentes modos, tinham o objetivo de gerar *razões* para *suspender o juízo*. [...] Descartes, ao contrário, usa os argumentos céticos da Primeira Meditação para gerar *razões* para *duvidar* (*rationes dubitandi*) (2011, p.65, grifo do autor).

O objetivo de Descartes era antes de tudo atingir uma certeza através da dúvida e não a tranquilidade da alma que os céticos antigos encontram na suspensão do juízo<sup>54</sup>. O autor das *Meditações*, por assim dizer, onerava as razões para duvidar e isto era feito de modo progressivo até que as dúvidas se tornassem insustentáveis, ao ponto de por meio desta ferramenta obter algo de certo. Como assegura Gaukroger (1999), a dúvida cartesiana é diferente da dúvida pirrônica porque não afeta nossa crença da vida comum, antes, levanta-nos a questão do tipo de certeza que precisamos para que nossas crenças constituam um saber.

Outro ponto é que para os céticos antigos a atitude de suspender o juízo era algo que o afetava, e não algo produzido por ele. Vejamos: a suspensão ocorre quando as posições teóricas se mostram equivalentes, é só por meio desta equipolência que o cético é forçado a suspender o juízo. Mas a suspensão do juízo de Descartes assume outra perspectiva, ao invés de ser “forçado”, ele mesmo provoca a suspensão por uma via que por exemplo, abandona a natureza

---

<sup>53</sup> Veja o que diz Forlin (2004, p.22): “Nas sucessivas etapas de generalização, a dúvida natural vai enfraquecendo até, por fim, desaparecer”.

<sup>54</sup> Em linhas gerais, os dogmáticos, como denominados por Sexto, encontram sua *ataraxia* ao pensarem que descobriram a verdade. Já os acadêmicos - “dogmáticos às avessas” -, como são conhecidos aqueles que negam a apreensão da verdade; encontram a *ataraxia* ao declararem que a apreensão desta descoberta é impossível. Para maior aprofundamento ver o livro I da obra mais famosa de Sexto Empírico.

dos fenômenos<sup>55</sup> ou quando resolve no fim da *Primeira Meditação* julgar tudo como sendo falso, jamais o cético antigo agiria desta forma.

Uma passagem relevante que nos fornece os primeiros indícios de que a dúvida empreendida por Descartes foi apenas executada na esfera do saber, ou seja, no trabalho teórico do filósofo e não na vida comum do homem Descartes, pode ser vista nas *Respostas* de Descartes às *Segundas Objeções* recolhidas de muitos teólogos e filósofos pelo R.P. Mersenne. Vejamos nas palavras do filósofo francês:

*Em primeiro lugar, vós me advertis para que eu me recorde: Que não foi atualmente e em verdade, mas apenas por uma ficção do espírito, que rejeitei as ideias ou os fantasmas dos corpos, para concluir que sou uma coisa pensante, de medo que talvez eu considere que daí se segue que eu não sou senão uma coisa que pensa. Mas já mostrei, na minha Meditação Segunda, que me lembrava suficiente disso (DESCARTES, 2019, p.214, grifo do autor).*

Seus objetores pareciam notar que a dúvida hiperbólica de Descartes continha uma certa impossibilidade prática<sup>56</sup>, no que Descartes, prontamente, respondeu que se lembrava suficientemente disto. Era por meio desta ficção do espírito que se poderia duvidar de tudo, mas não como um ato vivenciado efetivamente. E o que seria essa ficção do espírito senão um exercício metodológico semelhante aos que são apresentados pelos experimentos de pensamento<sup>57</sup>? Como afirma Gaukroger (1999, p.382): “Esse ceticismo [cartesiano] costuma ser vão, no sentido que não afeta nosso comportamento nem nosso estilo de vida”. Ou seja, é um questionamento, que neste escopo específico nunca havia sido colocado.

De acordo com Enéias Forlin (2004), todas essas dúvidas garantem uma *dúvida radical*, porém apenas de direito, ou seja, *lógica*, e não de fato praticada. Vejamos o que diz este mesmo comentador:

Esgotados todos os argumentos, só resta um artifício: tomar o partido contrário ao de minhas crenças, isto é, convencer-me voluntariamente do oposto daquilo que naturalmente dou crédito [...] Isto significa dizer que quando Descartes anuncia que irá empregar todos os seus cuidados em enganar-se a si mesmo, ele estaria iniciando uma operação essencialmente crítica, onde a vontade, agindo segundo interesse do entendimento, (embora ultrapassando) provocaria o “erro voluntário” (FORLIN, 2004, p.61).

<sup>55</sup> A dúvida era algo que incomodava o filósofo francês. Dizia, Descartes: “eu próprio queria estar isento delas” (2018, p.93).

<sup>56</sup> Na *Primeira Meditação*, a dúvida adquire uma funcionalidade marcante, a saber, destruir todo o conhecimento que até então dera-se crédito, e mais que isso, era necessário recomeçar do zero, fazendo tábua rasa de tudo. Esta atitude cartesiana não passaria sem críticas, como afirma, Homero Santiago (2016, p.30, n.3): conforme objeções, por exemplo a de Gassendi “[...] seria impossível colocar tudo sob dúvida tão radical”.

<sup>57</sup> Matéria que discutiremos no próximo capítulo.

Ora, o *ato voluntário* que faz o meditante tomar o *duvidoso como falso* se notabiliza como uma ação que se realiza num dado *cenário criado pela mente* e que, portanto, pode ser manipulado como objeto do pensamento, mas não como uma experiência que pode ser vivenciada na vida comum de um sujeito inserido num contexto social<sup>58</sup>. Desse modo, não é possível agir negando todo o acúmulo do conhecimento humano ao longo da história. As experiências e opiniões anteriores, que constituem o legado cultural, não podem ser abolidas ao ponto que seja capaz de esvaziar a mente do sujeito, fazendo dele uma tábula rasa. O próprio Descartes salienta que, na vida diária, a dinâmica das situações exige que escolhas sejam feitas e que muitas opiniões - apesar de se mostrarem duvidosas - devem ser aceitas.

O empreendimento arquitetado pelo ato voluntário de duvidar de todas as coisas é censurado pelo próprio autor. Tanto é verdade que sua atitude se revela num grau acentuado de circunspeção<sup>59</sup>, procurando mostrar sempre que possível ao leitor que seu objetivo é uma busca epistêmica que será conduzida na esfera do pensamento. É, pois, um trato teórico e não empírico.

## 2.6 A dúvida hiperbólica<sup>60</sup>

De acordo com Porchat (2007), a dúvida hiperbólica de Descartes marca um ponto alto da dúvida cética. Ela foi o caminho cartesiano para manifestar a certeza indubitável do *Cogito* e permitir um critério de verdade para edificar o sistema metafísico e o sistema físico do conhecimento verdadeiro.

Descartes assegurou em seu *Discurso* que todo o conhecimento recebido através de sua mente e de seus sentidos era falso, passível de dúvidas e suspeitas, ou seja, todo seu aprendizado e opiniões adquiridas desde a mais tenra infância, segundo o próprio Descartes (2018, p. 36): “não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos”.

---

<sup>58</sup> Somos sujeitos *sociolinguísticos*, logo, a dúvida radical por um trato dos elementos linguísticos já seria invalidada, ou seja, seria impossível de ser realizada na vida ordinária. Como afirma, Wittgenstein: “A pergunta do idealista seria mais ou menos assim: ‘Que direito tenho eu de não duvidar da existência das minhas mãos?’ >> (E a resposta para isso não pode ser <<*Sei* que existem>>). Mas se alguém que faz essa pergunta não está a considerar o facto de que uma dúvida acerca da existência apenas tem cabimento no jogo de linguagem” (1969, p. 21. grifo do autor).

<sup>59</sup> Forlin (2004) aponta que este é um caminho encontrado por Descartes para garantir que suas razões de duvidar não sejam esquecidas. O intuito é claro: manter o estado de dúvida.

<sup>60</sup> A *dúvida* é nomeada de *hiperbólica* pelo próprio filósofo. Ver o parágrafo 42 da *Sexta Meditação* e art. 30 dos *Princípios*.

O ceticismo presente no filósofo francês transcendeu as perspectivas originadas pela escola pirrônica, a qual estava intimamente ligada às incertezas do conhecimento advindo dos sentidos e sonhos. Para Porchat (2007), Descartes implantou uma dimensão maior à dúvida cética, ao ponto de se atingir com ela um extremo limite. Tudo isto por meio de uma ficção metafísica imposta pelo gênio maligno<sup>61</sup>.

A dúvida de Descartes parece ser possível pelo simples motivo de que ela não engendra na vida comum, como ocorria com os cétricos antigos. Para os cétricos antigos sua filosofia se enveredava para a prática, apesar de revelar alguns problemas, pois: como é possível viver sem acreditar em algo? Até que ponto a suspensão do juízo leva o indivíduo à inação? Para Marcondes, isto se constitui um momento histórico de *cisão entre o ceticismo antigo e o moderno*:

Se considerarmos que o ceticismo antigo (tanto pirrônico quanto acadêmico) foi essencialmente uma filosofia prática, sendo que no pensamento moderno o ceticismo tenderia para uma discussão teórica, então o insulamento poderia ser um critério histórico de demarcação entre ceticismo antigo e moderno e da especificidade do ceticismo moderno (2008, p.134).

Não nos aprofundaremos neste assunto, para nosso intuito basta termos estabelecido este recorte demarcativo das diferenças entre o ceticismo antigo e o moderno, segundo o qual nos mostra que o ceticismo antigo aliava harmonicamente sua filosofia com a prática (vida comum)<sup>62</sup>, embora não seja irrelevante citarmos uma passagem das Esboços pirrônicos de Sexto Empírico:

(21) [...] Mas “critério” é dito duplamente, tanto para a convicção na subsistência ou não subsistência de algo apreendido – [assunto] sobre o qual falaremos no argumento

<sup>61</sup> Embora Porchat (2007) irá concluir que esta exacerbação da dúvida feita por Descartes, jamais ultrapassou de fato os questionamentos do ceticismo antigo.

<sup>62</sup> Se trouxermos Pirro, como exemplo pragmático, segundo a qual sua filosofia se harmonizava com a sua vida comum, poderemos ver como de fato a gênese do ceticismo antigo aliava sua teoria com a vida prática. Vejamos o relato de Diôgenes Laértios sobre Pirro: “(62) Sua vida foi coerente com sua doutrina: o filósofo não saía de seu caminho por coisa alguma e não tomava qualquer precaução; ao contrário, mostrava-se indiferente em face de todos os perigos que se deparavam, fossem eles carros, precipícios ou cães, nada deixando ao arbítrio dos sentidos. Mas, de acordo com o testemunho de Antígono de Caristos, eram amigos, seus acompanhantes habituais, que o salvavam dos perigos” (2008, p.268). Vemos esta outra passagem: “(67) Conta-se ainda que quando lhe foram aplicados medicamente cáusticos ou teve de sofrer incisões ou cauterizações por causa de um ferimento, não contraiu sequer as sobrelhas” (LAËRTIOS, 2008, p.269). Entretanto, estamos falando da origem da escola cética pirrônica, com Sexto Empírico, por exemplo, a harmonia entre vida teórica e vida prática tomava outro curso, ele inclusive expõe de que forma o cétrico age na vida, dado que sempre suspendem seus juízos. Sua defesa consistia em se excusar da acusação de permanecer num estado de inação perante à vida. Diz Sexto: “(21) Que aderimos às coisas aparentes [está] claro através do que é dito por nós acerca do critério da conduta cética” (SEXTO EMPÍRICO, 2018, p.15-16). Afirmação que notadamente tende a escapar um pouco da origem cética da figura de Pirro e de como ele se relacionava com as ações da vida.

refutativo – quanto para a prática, que, se [o critério] for aplicado de acordo com a vida, praticamos algumas coisas e outras não. [É] sobre este que agora falamos. (22) Portanto, dizemos que o critério da conduta cética é o aparente, assim, é potencialmente chamando de impressão; pois, baseado na sensação e na afecção involuntária, é ininvestigável. Por isso, do mesmo modo, ninguém divergirá sobre se o subjacente aparece de uma maneira ou de outra, mas investiga-se sobre se este [subjacente] é tal como aparece (SEXTO EMPÍRICO, 2018, p.15-16).

Fato este ausente no ceticismo apresentado por Descartes em sua *Primeira Meditação* que, ao filosofar se abstendo das coisas materiais nega o que se *aparece* - o *phainomenon*. Descartes, ao promover esta desarmonia entre teoria e vida comum, veste o ceticismo com uma nova roupagem.

O modernismo de Descartes traz consigo vários questionamentos pertinentes até hoje: é possível ainda ser um cético autêntico - (e aqui me refiro ao cético antigo)? Como aponta Marcondes:

No contexto moderno, sobretudo a partir de Descartes, o ceticismo teria dado uma guinada epistêmica. Em decorrência do argumento do cogito que, segundo Popkin (2003), teria gerado um ceticismo triunfante, toda uma nova problemática, ausente da discussão cética antiga, entra em cena; caracteristicamente o problema da existência do mundo externo e o solipsismo dele decorrente. O método da dúvida cartesiana dá um novo sentido ao ceticismo e, aliás, o próprio termo “dúvida” não possui um correlato fiel no ceticismo antigo, ao menos não com a centralidade que adquire a partir do final do século XVI, e certamente não traduz o termo *époche* (2008, p.139, grifo do autor).

Esta demarcação entre ceticismo antigo e moderno realizada por Descartes nos oferece uma pista interessante a ser seguida. Já que existe um claro e manifesto rompimento entre teoria e vida comum, e agora o ceticismo moderno não atinge mais a vida comum, os questionamentos da *Primeira Meditação* parecem não fundir na prática. Ou seja, as dúvidas realizadas por Descartes que aparecem assim que abrimos as *Meditações* podem ser pensadas, mas não podem ser vividas.

Dizemos isto porque sua dúvida é tão exponencial ao ponto de que o indivíduo que medita é convidado a pensar inesperadamente que em um determinado dia, ao abrir a janela de sua casa numa manhã ensolarada, e ao ver pessoas andando nas ruas usando chapéus e casacos - apressadas como sempre - ao olhar fixamente para esses humanos surge uma inquietação em sua mente: será que estas pessoas não passam de bonecos feitos de molas e que estes casacos e chapéus que usam não são justamente para encobrir seus ferros?<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> “[...] que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas?” (DESCARTES, 2019, p.148-149).



Em outra cena o meditante é atacado por uma ideia e não sabe se sonha ou está acordado. Não sabe se de fato habita um mundo; suas sensações; as vivências, ou o velho pai que morreu lhe deixando várias lembranças e ensinamentos parecem não ter mais verdades do que as “ilusões de seus sonhos”. Todavia, espreme-se a consciência e diz:

Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte de verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador que poderoso, que empregou toda sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que Ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas (DESCARTES, 2019, p. 140).

Depois de tantas dúvidas que entraram na mente do meditante, o controlador do cenário - Descartes - salienta que “Mas não basta ter feito tais considerações, é preciso ainda que cuide de *lembrar-me delas; pois essas antigas e ordinárias opiniões ainda me voltam amiúde ao pensamento [...]*” (2019, p.139, grifo nosso). As antigas opiniões voltam com frequência, pois, nelas se têm muito mais razão de aceitá-las do que negá-las. É até contra-intuitivo pensar-se como um ser inexistente<sup>64</sup>.

Com isso, Descartes oferece um campo investigativo ideal para o meditante. Mostra as dificuldades encontradas e que em nenhum momento as dúvidas devem se manifestar na vida comum daquele que medita, posto que se se tentar meditar de modo a aceitar todas as novas hipóteses proferidas na *Primeira Meditação*, o indivíduo jamais aparentemente sairia ileso psicologicamente depois de ter realizado todas essas dúvidas às quais nos referimos.

Assim, Descartes deixa estabelecidas as devidas precauções para que se possa *duvidar de tudo*: “Pois estou seguro de que, apesar disso, não pode haver perigo nem erro nesta via e de que não poderia hoje aceder demasiado à minha desconfiança, posto que “*não se trata no momento de agir, mas somente de meditar e de conhecer*” (Descartes, 2019, p.140, grifo meu). O meditante, nesse processo de “dúvida”, permanece com o seu aparelho cognitivo em situações *normais*, haja vista que a dúvida fica apenas no campo teórico - realizado num cenário hipotético, criado e manipulado por ele mesmo, o que pode ser visto como algo similar ao experimento de pensamento de Hilary Putnam, conhecido como o cérebro numa cuba. Vejamos a argumentação que levanta Putnam:

---

<sup>64</sup> Como afirma Gueroult (2016, p.88): “[...] devo por-me necessariamente como existente porque não posso duvidar sem pensar, nem pensar sem existir”. Citando os *Princípios*, I. art. 53.

Imaginemos que um ser humano [...] foi sujeito a uma operação por um cientista perverso. O cérebro da pessoa foi removido do corpo e colocado numa cuba de nutrientes que o mantém vivo. Os terminais nervosos foram ligados a um supercomputador científico que faz com que a pessoa de quem é o cérebro tenha a ilusão de que tudo está perfeitamente normal. Parece haver pessoas, objetos, o céu etc.; mas realmente tudo o que a pessoa está experienciando é o resultado de impulsos eletrônicos deslocando-se do computador para os terminais nervosos (PUTNAM, 2004, p.4-5).

Putnam, notadamente, faz uma atualização, por assim dizer, do argumento do Gênio maligno de Descartes<sup>65</sup> e, nesse sentido, poderíamos entender que o argumento de Descartes também seria um E.P., porém aqui ainda não é lugar para esta exploração<sup>66</sup>. O que nos interessa é mostrar que o meditante cartesiano ou o experimentador de pensamento de Putnam permanecem com seu estado mental normal, ou seja, ausente de alguma coisa que se assemelhe a uma afetação mental, tendo em vista que a dúvida não incide efetivamente nas nossas crenças da vida cotidiana, mas se defronta aos critérios epistêmicos sobre os quais assentamos nossas crenças. O “eu” ou o estado psicológico de ambos permanece íntegro e inabalável a todo massacre crítico que ocorre tanto nas Primeiras meditações como no experimento de pensamento *Brain in the vat* (2004)<sup>67</sup>, ou seja, ficando imune de qualquer anormalidade que pudesse suceder no sistema cognitivo, pois ambos estão falando de suposições e não de um experimento que deve ser realizado com fins empíricos<sup>68</sup>.

Por uma via distinta da de Descartes e Putnam - que propuseram que seus argumentos deveriam ser seguidos de modo teórico, o filósofo brasileiro Oswaldo Porchat (1933-2017) em seu *Argumento da loucura*, desenvolveu uma linha argumentativa que a princípio poderia ser seguida na prática. Ele relatara que certo dia lhe ocorreu uma terrível dúvida, qual seja, se era realmente justificável a confiança que depositava em sua razão. Porchat, no seu relato autobiográfico, afirmara que os efeitos práticos de sua dúvida eram devastadores.

Para não incorrerem em comparações que o leitor possa pensar que não possuem coerências, (pois como pode se fazer uma analogia entre vertentes diferentes e distantes temporalmente como as de Descartes e de Porchat?) vejamos nas palavras deste último: “O

---

<sup>65</sup>Também para Dupré (2015, p.9): “o germe da ideia tem uma história mais longa. O experimento mental de Putnam é, na essência, uma versão atualizada de uma história de terror do século XVII – o gênio maligno (*malin génie*), conjurado pelo filósofo francês René Descartes em sua obra de 1641, *Meditações sobre a filosofia primeira*”. E o que entende também o filósofo inglês Roger Scruton (1944-2020), de acordo com ele (mais por outra via - sonhos): “O exemplo de Putnam [se referindo ao experimento de pensamento] é uma reconstrução do argumento cético de Descartes sobre os sonhos [...]” (2015, p.74).

<sup>66</sup> Exploraremos esta tese no último capítulo deste estudo.

<sup>67</sup> Ver em: PUTNAM, Hilary. Reason, **Truth and History**. Cambridge University Press, 2004. P. 5-6.

<sup>68</sup> Como afirma Forlin (1996, p.28): “O estado de dúvida é, de modo geral, uma suspensão do juízo pela equipolência entre duas razões opostas. Mas as razões assim opostas podem ser tanto de caráter tético quanto hipotético”.

argumento da loucura se enquadraria aparentemente muito bem no processo de investigação filosófica proposto por Descartes no início de suas *Meditações*” (PORCHAT, 2008, p.12). Pois bem, Porchat nos revela que sua dúvida se fez incorrer na vida comum do homem Porchat, e não apenas do homem filósofo:

[...] eu dei-me conta de que a admissão da possibilidade de minha loucura parecia ter um efeito ainda mais devastador. Ela não afetava apenas o meu filosofar, ela pareceu-me atingir também toda minha postura do senso comum diante da vida cotidiana: que confiança poderiam doravante merecer as minhas crenças mais banais, as minhas certezas práticas de todo momento, os pensamentos por certo inocentes que minha mente continuamente produzia, como era o caso com qualquer outro ser humano? Como crer em minhas faculdades ditas cognitivas, como aceitar o pretenso testemunho mesmo de meus sentidos? (2008, p.24).

Esta vivência do filósofo brasileiro indica aparentemente, mas com fortes indícios, que assim como sua dúvida quase lhe tirou a razão (caso ele não interrompesse a investigação), a dúvida de Descartes também poderia causar um efeito negativo semelhante ou até mais devastador ainda, caso se manifestasse na vida comum. Porchat renuncia à sua investigação com receio de enlouquecer. O processo em que se colocou é perigoso para o sistema cognitivo. Como corrobora Hume, no seu *Ensaio sobre o entendimento humano* - que pode ser encontrado na Seção 12: da filosofia acadêmica ou cética:

A dúvida cartesiana, portanto, se fosse alguma vez capaz de ser atingida por qualquer criatura humana (o que obviamente não é), *seria totalmente incurável*, e nenhum raciocínio poderia jamais levar-nos a um estado de segurança e convencimento acerca de qualquer assunto (2004, p.204, grifo nosso).

Entretanto, os argumentos de Descartes e de Putnam não engendram no meditante um caos interno. Por que será que isso não ocorre? O trato que é feito no cenário cético por estes últimos possibilitam que o meditante no primeiro caso, e o experimentador de pensamento no segundo, possam transitar no cenário de modo seguro, isso porque de antemão, já está sinalizado que a investigação será produzida apenas no campo teórico<sup>69</sup>.

Conquanto isto tudo vai ser levado em conta no processo dubitativo cartesiano, seus pensamentos e suas crenças serão investigadas em um certo grau que Putnam (2013) denomina de solipsismo metodológico, o que se caracteriza pelo fato de que ao estudarmos os processos cognitivos, estes podem ser abstraídos do ambiente em que o sujeito está alocado, possibilitando

---

<sup>69</sup> Uma característica marcante dos E.P., posto que eles muitas vezes são propostos pelo simples fato de serem impossíveis de serem realizados no mundo empírico. Neste caso específico de Porchat, aquele que se lançar a realizar na prática pode sofrer algum tipo de patologia mental.

até que este sujeito inexista como um ser corporificado<sup>70</sup>. Essa suposição é a de que nenhum estado psicológico, propriamente dito, pressupõe a existência de qualquer indivíduo a não ser o sujeito a quem aquele estado é atribuído. Que, neste caso, pode ser a figura do “meditante cartesiano”, nas palavras de Putnam, vejamos:

(De fato, a suposição era de que nenhum estado psicológico pressupõe sequer a existência do corpo do sujeito: se P é um estado psicológico propriamente dito, então tem de ser logicamente possível para uma ‘mente desprovida de corpo’ estar em P). Essa suposição é bastante explícita em Descartes, mas está implícita em quase toda a psicologia filosófica tradicional. Obviamente, fazer essa suposição é adotar um programa restritivo – um programa que deliberadamente limita o escopo e a natureza da psicologia de modo a ajustá-la a certas pré-concepções mentalistas ou, em alguns casos, a uma reconstrução idealista do conhecimento e do mundo (2013, p.284).

É bem verdade que nesse processo cético, radical, o filósofo do *cogito* moderno tinha que continuar se relacionando com as pessoas – sabendo que elas existem –, caminhando e, não obstante sem poder negar a força da gravidade e sem poder ignorar que antes mesmo de iniciar seu método filosófico ele já era uma pessoa dotada de *ratio*.

Descartes assegura que algumas dúvidas sensíveis não continham fundamento racional para questionamentos, como é o caso: “que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza. E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus?” (DESCARTES, 2019, p. 136).

Para Scribano (2007), a dúvida colocou entre parênteses a existência até mesmo do corpo do meditante, nesta *epoché* universal, o “eu”, antes de se conformar em admitir que nada no mundo pode ser afirmado como certo, buscou uma proposição indubitável, que, como a alavanca de Arquimedes, constituía a construção das certezas indubitáveis.

É válido demonstrar aqui o porquê de enfatizarmos essa preservação do “eu” do meditador e da insuficiência de duvidar racionalmente de alguns conhecimentos advindos dos sentidos, isso porque Descartes insinuava que:

A não ser 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 muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos (DESCARTES, 2019, p. 136).

---

<sup>70</sup> A definição de *solipsismo metodológico*, conforme Blackburn (1997), é a concepção de que no estudo dos processos cognitivos estes devem ser considerados abstraído-se do ambiente em que o sujeito realmente se encontra.

Esse breve argumento elaborado pelo autor francês, em suas *Meditações*, foi suficiente para que ele logo abandonasse a possibilidade de estar louco – desprovido da razão. Como defende Silva (2013) em *Sem ideias claras e distintas*, a ideia de um ceticismo acerca do autoconhecimento é relevante, pois, caso esteja correto, ele feriria uma norma que baliza a racionalidade, definida por ele como a cláusula da racionalidade. E que não atribuir autoconhecimento, nesse sentido, afetaria severamente nossa imagem comum de pessoa enquanto ente dotado de razão, pois o ato de atribuir crenças e pensamentos é também atribuir ao indivíduo a capacidade e o dever de saber quais são seus pensamentos, crenças e desejos e a forma que a partir destes, motivam sua relação com os outros seres e o mundo.

Segundo o que parece, um louco estaria desprovido de se guiar racionalmente em busca de uma construção sólida para a base do conhecimento. Nas ordens da razão, o *Cogito* é o primeiro e mais legítimo resultado positivo, fazendo a inversão do Ser ao conhecer, enfim, tudo começa pelo *Cogito*. Conforme Silva (2013, p.19): “o conhecimento que o sujeito tem dos próprios estados cognitivos e das suas faculdades é o conhecimento mais básico e fundamental a partir do qual os outros são possíveis”.

Porchat (2003, p.12) entende que tal intento de se guiar por aspectos irracionais “paralisaria o desenvolvimento mesmo das *Meditações* e não permitiria a emergência do Cogito, tal como Descartes entende”. A confirmação do Deus veraz é imprescindível para a saída da dúvida hiperbólica, posto que ficaríamos inertes, sem conhecimento algum que pudesse ser atestado como certo<sup>71</sup>. Teixeira (1990, p.51) garante que: “A veracidade de Deus é um ponto fundamental. Sem eliminar a ideia do gênio malévolo ou do Deus enganador, permaneceria a dúvida hiperbólica a prejudicar toda possibilidade de conhecimento do homem”.

A dúvida universal só atinge seu ápice quando Descartes lança o artifício do *gênio maligno*. E aqui, para Borba (2010, p. 99) o *gênio maligno* é um artifício psicológico, capaz de nos ajudar, por meio da suposição de que todas as coisas sejam falsas, a evitar o erro e a precipitação até que se possa alcançar o conhecimento certo e indubitável.

Eis aqui mais um ponto de originalidade de Descartes, pois o uso de um artifício psicológico, capaz de nos manter em um estado de dúvida permanente não se encontra em lugar nenhum da História da Filosofia anterior a Descartes. Tal fenômeno não é espantoso, já que a dúvida de Descartes é diferente da dos céticos em sua origem e em seus objetivos. Ao se propor a duvidar de tudo Descartes age deliberadamente, a dúvida cartesiana é desde seu início uma escolha, um ato da vontade. Seu objetivo não é alcançar a tranquilidade ou a felicidade, mas preparar o espírito para receber os

---

<sup>71</sup> Como afirma, Popkin (2000, p. 315): “Uma vez que tenhamos tomado consciência da existência de Deus, as dúvidas extremas e problemas levantados na Primeira meditação deveriam desaparecer”.

verdadeiros princípios por meio dos quais seremos capazes de adquirir conhecimento (BORBA, 2010, p.97).

Devemos, além disso, entender o gênio maligno também como um *experimento de pensamento*. Isso porque ele sequer se configurava como sendo um elemento metafísico existente<sup>72</sup>, se, para fazermos uma analogia com o *experimento de pensamento* de Putnam, o *gênio maligno* está para Descartes assim como o cérebro numa cuba está para Putnam. Ambos, o *gênio maligno* e o cérebro numa cuba cumprem, enquanto manipulação mental, uma função de regulação epistemológica. É o que ratifica Rosenfield:

[...] de sorte que o “gênio maligno” enquanto suposição metafisicamente não justificada, embora preencha uma função gnosiológica do ponto de vista de elaboração do método e das regras de verdade, cessará de ter ingerência no nível do conhecimento (1996, p.120).

Apesar do *gênio maligno* ser metafisicamente injustificado como *crença verdadeira do ponto de vista cartesiano*, sua hipótese age como parâmetro normativo sobre a natureza dos nossos conhecimentos: é como se o meditante pudesse estar enganado sobre os próprios conteúdos de seu estado mental. Ainda assim, não temos como deixar de colocar uma pergunta específica ao sistema cartesiano: como o *gênio maligno* se encaixa na filosofia cartesiana, dado que sua existência metafísica já se mostrava incoerente desde o início? Para isso, Descartes tinha desenvolvido a sua teoria das ideias<sup>73</sup>. De acordo com o filósofo francês as ideias eram tripartites, sendo: (i) inatas, (ii) adventícias e (iii) fictícias.

Como, por exemplo, encontro em meu espírito duas ideias do Sol inteiramente diversas: *uma toma sua origem nos sentidos*, e deve ser colocada no gênero daquelas que disse acima provirem de fora, e pela qual o sol me parece extremamente pequeno; *a outra é tomada nas razões da Astronomia, isto é, de certas noções nascidas comigo*, ou, enfim é formada por mim mesmo, de qualquer modo que seja, e que pelo o sol me parece muitas vezes maior do que a terra inteira. Por certo, essas duas ideias que concebo do Sol não podem ser ambas semelhantes ao mesmo sol; e a razão me faz crer que aquela que vem imediatamente de sua aparência é a que lhe é mais dessemelhante (DESCARTES, 2019, p.156).

No excerto supracitado, Descartes explica os dois primeiros tipos de ideias. Mas, e as fictícias, como elas se articulam à hipótese do gênio maligno? Conforme Rosenfield:

<sup>72</sup> Dado que o próprio Descartes vai mostrar que ele é injustificado como crença metafísica ao provar a existência de Deus na *Terceira meditação*.

<sup>73</sup> “Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu quero, que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus” (DESCARTES, 2019, p.153).

No que diz respeito às idéias fictícias, não há maior problema, porque são idéias compostas, produtos da imaginação, de tal maneira que sua análise revela serem constituídas pela junção entre várias idéias adventícias ou entre estas e ideias inatas (1996, p.142).

Nesse sentido, poderíamos afirmar que a hipótese do *gênio maligno* é inteiramente justificada pela própria retaguarda criada por Descartes. De qualquer maneira, se fôssemos mensurar os *graus de ser* da ideia do *gênio maligno*, ela seria a mínima possível, entretanto, a hipótese, mesmo que fictícia não teria uma ausência total de ser, ou seja, não seria um nada. Segue-se que apenas os juízos emitidos podem ser verdadeiros ou falsos. Vejamos o que diz Descartes, a este respeito:

Agora, quanto ao que concerne às ideias, se as consideradas somente em si mesmas, e não as relacionamos a alguma outra coisa, elas não podem, propriamente falando, ser falsas; pois, quer eu imagine uma cabra ou quimera, não é menos verdadeiro que eu imagino tanto uma quanto a outra (DESCARTES, 2019, p.154).

Gueroult, em sua obra clássica: *Descartes: segundo as ordens das razões* (1953/2016), nos mostra que o Gênio maligno se tratou de um artifício de resolução e de um instrumento psicológico que permitiu negatizar todo o conhecimento (do campo lógico):

Numa combinação com a noção do Deus enganador (infinitamente poderoso princípio de uma dúvida possível que toca as ideias claras e distintas) a ação da vontade infinita institui a invenção (ficção) do Gênio Maligno, fundando um método de investigação que permite anular no saber o que se pode, por menor que seja o motivo, duvidar, ou ainda, que permite colocar para fora do meu espírito, tal como se fosse falso, o que poderia permanecer no espírito enquanto simplesmente duvidoso. O caráter voluntário e metódico desta invenção (ficção) é enfatizado por dupla qualidade de artifício resolutorio e instrumento psicológico: tornando possível uma operação da vontade que deve se exercer contra os hábitos e as tentações do provável, essa invenção (ficção) é instrumento psicológico; representação do princípio que prescreve tomar o duvidoso como falso, *ela é análoga a estas construções fictícias da geometria ou da astronomia que permitem efetuar os cálculos e as demonstrações, excluindo as noções duvidosas em proveitos das certas* (GUEROULT, 2016, p.45-46).

Que a dúvida radical cartesiana é um ato deliberado da vontade parece não haver questionamentos. A nossa inquietação é de como pode ser então entendida uma dúvida que ficou apenas no campo lógico/teórico. Haja vista, que o próprio Descartes nas *Respostas* a Gassendi diz:

Pois, quando disse que era preciso ‘tomar como incertos ou mesmo como falsos todos os testemunhos que recebemos dos sentidos’, disse seriamente; e isto é tão necessário para entender minhas *Meditações* que aquele que não pode, ou não quer admitir isto, não é capaz de objetar coisa alguma que possa merecer resposta. Mas, entretanto, *é preciso advertir a diferença que existe entre as ações da vida e a pesquisa da verdade, a qual inculquei tantas vezes; pois, quando se trata da conduta da vida, seria algo*

*inteiramente ridículo não se referir aos sentidos; razão pela qual sempre foram ridicularizados aqueles cétricos que negligenciavam a tal ponto as coisas do mundo que, para impedir que eles próprios se lançassem em precipícios, deviam ser guardados pelos seus amigos; e é por isso que disse em algum lugar [no resumo da “Sexta meditação”]: “que uma pessoa de bom senso não podia duvidar seriamente dessas coisas”; mas, quando se trata da pesquisa da verdade e de saber que coisas podem ser certamente conhecidas pelo espírito humano, é sem dúvida inteiramente contrário à razão não querer rejeitar seriamente estas coisas como incertas, ou mesmo também como falsas, a fim de observar que aquelas que não podem ser assim rejeitadas são, por isso mesmo, mais seguras e, quanto a nós, mais conhecidas e mais evidentes (DESCARTES, 2019, p. 251, grifo nosso, nossa interpolação).*

Então, o próprio Descartes afirma que existem diferenças entre a esfera da vida e a busca pela verdade<sup>74</sup>. Entendemos como Smith (2017), que os aspectos da vida, aquilo que nos aparece (fenômenos) é algo inegável. Todavia, quando o terreno é a busca pela verdade (processo investigativo), podemos realizar vários desdobramentos que se dão apenas no plano do mental. E isso pode ser entendido como um *experimento de pensamento*, dado que não se manipula algo no mundo, mas apenas no *laboratório da mente*.

Veja-se o relato que Descartes faz no início da *Terceira Meditação*, onde demonstra o grau de complexidade encontrado ao tentar duvidar de tudo, por vezes tendo que negar como falsas coisas que são difíceis supor o mínimo de dúvida de sua existência:

Agora, fecharei os olhos, taparei os ouvidos, distrairei todos os meus sentidos, até apagarei de meu pensamento todas as imagens das coisas corporais, ou pelo menos, porque *é difícil fazer isso*, eu as reputarei como vãs e falsas [...] (DESCARTES, 2016, p. 57, grifo nosso).

Como, pois, poderia Descartes, negar que tem um corpo? Que existe um céu e uma terra? Que ele respira, enxerga, escuta e sente cheiro? Spinoza, nos *Princípios da filosofia cartesiana*, explica as motivações que fizeram com que Descartes duvidasse de tudo e por quais meios libertou-se de todas as dúvidas:

[...] todas as dúvidas [...] teríamos reduzido à ordem matemática se não julgássemos que a proximidade requerida para apresentá-lo impediria que isso tudo, que deve ser visto com um só olhar, como numa pintura, fosse devidamente entendido<sup>75</sup> (SPINOZA, 2015, p.63).

<sup>74</sup> Em notas das *Meditações metafísicas* (2016, p.37, n.11, grifos nossos) publicada pela editora Martins Fontes, Santiago afirma que: “É de notar a luta entre as antigas opiniões e a dúvida *construída* pelo filósofo, cujo exercício depende da constante força da *vontade*, que desacata a credulidade natural e o assentimento ao que parece certo; a dúvida é, portanto, uma prática de liberdade no campo do conhecimento”.

<sup>75</sup> Acentuamos que Descartes, tanto no *Discurso*, como nas *Meditações*, procura ser o mais didático possível.



Enfim, depois de termos feito essa breve análise sobre a dúvida hiperbólica, que se constituiu como uma alavanca para o objetivo que buscava Descartes, acreditamos, deste modo, ter demonstrado as diferenças entre o ceticismo antigo e o moderno (para os fins específicos deste estudo). Mostramos o porquê que a dúvida de Descartes não pode ser praticável na vida comum ou, ao menos, se for, pode trazer efeitos devastadores a quem se propuser executá-la. Uma outra proposta que levantamos e nos parece viável é entender a dúvida de Descartes como um *experimento de pensamento*, porém, teremos que adiar essa discussão neste momento.

## 2.7 As *Meditações* que foram conduzidas pela dúvida

Ora, aquela prática, cética, exacerbada, realizada pelo autor das *Meditações* é demonstrada por ele como exatamente o oposto ao ato natural de conhecer, diz Descartes:

[...] porque deseja então ocupar-me somente à procura da verdade, pensei que seria necessário que eu fizesse exatamente o contrário e que rejeitasse, como absolutamente falso, tudo aquilo em que eu pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se não restaria, depois disso, alguma coisa em minha crença que fosse inteiramente indubitável (2018, p.90).

De acordo com Aristóteles “todos os homens por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão” (ARISTÓTELES, Met.I, 980a). Porém, Descartes foi na direção inversa do conhecimento de matriz realista (como o aristotélico), e, em seu processo meditativo, chega ao primeiro princípio de sua filosofia, a saber, penso, logo existo (*cogito ergo sum*). Descartes afirma que no contexto de sua fundamentação filosófica que esta verdade: “era tão firme e tão certa, que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de arruiná-la, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que procurava” (DESCARTES, 2018, p. 91).

Ao nosso ver, Descartes se utilizou da “dúvida” como artifício didático para convencer os leitores em geral de que a proposta aristotélica aceita de modo quase que hegemônico na época estava alicerçada no erro. Mas, para evitar um embate de frente aos doutos que defendiam a visão tradicional aristotélica, Descartes julgou mais produtivo escrever as *Meditações metafísicas* num estilo de gênero literário que se assemelha a um romance e, assim, desse modo,

conduzir a narrativa se desvencilhando de possíveis percalços e procurando através de sua teoria (filosofia) persuadir seus leitores<sup>76</sup> do que ele acreditara ser a posição certa a seguir.

Como é sabido para o leitor das *Meditações*, a figura do “meditante cartesiano” é considerado por grande parte da academia como não sendo o próprio Descartes, mas sim uma personagem criada para conduzir o leitor a um cenário imaginado pelo filósofo francês<sup>77</sup>. Ao lermos as *Meditações* somos conduzidos a meditar junto com aquela personagem, imaginando todas as situações propostas ao longo do caminho trilhado pelas seis meditações. É como se o meditante cartesiano conduzisse o leitor agarrando-o pelas mãos e dizendo: venha, imagine (medite) comigo!

Vejamos nas palavras de Hatfield<sup>78</sup> (2003) qual a influência e a inspiração que Descartes seguiu para desenvolver o processo de construção da escrita das *Meditações* e quais eram os motivos peculiares que fizeram o francês se adaptar e aderir a essa forma de filosofar<sup>79</sup>.

Em exercícios espirituais, comuns em escolas jesuítas como a que Descartes estudou (La Flèche), os leitores aprendem a abandonar o mundo dos sentidos e sensualidade e se concentrar em Deus. Nos exercícios espirituais de um (agostiniano Neoplatônico), envolveu abandonar completamente os sentidos para procurar a ideia de Deus interior (como Agostinho havia feito em suas Confissões). Descartes adaptou esta forma literária de uma forma que pode ser propício para atrair seus leitores, incluindo os aristotélicos entre eles, longe dos sentidos e para puramente o conhecimento intelectual. Porque as *Meditações* são construídas na esperança de que cada leitor assumirá a identidade do “eu” na narrativa, o presumível leitor do texto é chamado de “o meditador”. Descartes esperava fornecer meditador com evidência imediata de conhecimento puramente intelectual, por exemplos disso na consciência de cada meditador (2003, p.125).

<sup>76</sup> Uma técnica explorada por Descartes é o direcionamento de suas obras para públicos diferentes. Como afirma Denis Moreau à introdução de Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia (2003, p.XXXV, grifo do autor), ao se referir a dúvida hiperbólica: “[...] é um momento de provação intelectual: ela leva às portas da loucura, fazendo do mundo e de meus pensamentos os joguetes de um Enganador onipotente. Ainda que seja apenas transitória, nem todo o mundo pode suportar semelhante prova, o que lavara Descartes a atenuá-la na exposição do *Discurso do método*, com medo de desestabilizar certos leitores desse texto destinado a ser lido por ‘todos’”.

<sup>77</sup> “Embora Descartes seja o autor das *Meditações*, é comumente aceito entre os acadêmicos que o narrador do livro na primeira pessoa não é o próprio Descartes, mas um personagem criado por ele”. (SKIRRY, 2010, p.41. n.10). Assim como: “Trata-se de um livro escrito em primeira pessoa, mas não de uma autobiografia” (GOMBAY, 2009, p.33). Vejamos também a posição de Frankfurt (2008, p.5): “Ao ler a Primeira Meditação, é essencial entender que, enquanto Descartes fala na primeira pessoa, a identidade que ele adota quando se dirige ao leitor não a sua própria. Os estudiosos de Descartes frequentemente deixam de levar em conta o ponto de vista um tanto fictício a partir do qual ele aborda seu assunto, e isso frequentemente leva a sérios mal-entendidos. Quando ele inicia as meditações, a posição de Descartes não é a de um erudito talentoso que já desenvolveu a posição filosófica sutil e profunda estabelecida nesse trabalho. Em vez disso, ele afeta um ponto de vista que ele superou há muito tempo - o de alguém quem é filosoficamente pouco sofisticado e que sempre foi guiado de maneira mais ou menos não-reflexiva em suas opiniões de senso comum”.

<sup>78</sup> Gary Hatfield publicou um capítulo intitulado: *The Cartesian Circle*, em um livro editado por Gaukroger em *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (2006).

<sup>79</sup> De acordo com Enéias Forlin (1996, p.110): “Nas *Meditações*, [...] na medida em que se destina a teólogos e metafísicos, não somente é possível, como é mesmo necessário, tanto um maior detalhamento das razões de duvidar quanto um desdobramento que insista na importância de uma instauração integral da dúvida”.

Ainda de acordo com Hatfield (2003), para atingir seus objetivos, Descartes adotou a estratégia de escrever suas *Meditações* baseado nestes exercícios confessionais<sup>80</sup>. Em outras palavras, ele modelou seu livro em metafísica e a teoria do conhecimento sobre uma forma de escrita religiosa, por meio de "exercícios espirituais". O que lhe permitiu ter um diálogo frutífero com a tradição religiosa, mas sem deixar escapar os seus desígnios, a saber, que toda sua metafísica era na verdade um alicerce para sua física.

Ora, vejamos bem: se um experimento de pensamento tem como uma de suas características principais o uso apenas da razão, excluindo os aspectos da natureza empírica, poderíamos já, de antemão, enunciar que este traço específico dos experimentos de pensamento é decididamente compatível com o modo de filosofar encontrado na *Primeira Meditação* de Descartes.

Seu procedimento inicial foi estabelecer um método de investigação que o permitisse filosofar sem a certeza das coisas materiais. Dizia Descartes (2018, p.91) no seu *Discurso*: “Depois, examinando com atenção o que eu era e vendo que podia supor que não tinha corpo algum, que não havia mundo algum, nem qualquer lugar onde eu existisse”. Em seguida, ainda na mesma página ele afirma: “compreendi que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas em pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material.” Mas, caro leitor, detenhamos agora no argumento que ainda hoje faz serem gastas tantas tintas para sua interpretação, diz Descartes - ainda no seu *Discurso*: “De modo que esse eu, isto é, a alma, pela qual eu sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo [...]” (2018, p.91). Descartes num primeiro momento assume que pode pensar - (como suposição) que ele existe sem nenhuma coisa material, excluindo até seu próprio corpo e o mundo no qual estava. Num segundo momento, ele afirma que sua natureza consiste apenas em pensar, e se separa da substância material, fazendo com que num terceiro momento seja decretada a distinção substancial entre a substância pensante e a substância extensa.

Porém, uma leitura mais atenta que nos fará virar as páginas das *Meditações*, direcionando-nos até à *Sexta Meditação*, pode conceber aqueles três momentos citados no parágrafo anterior como um recurso metodológico, o qual foi bem explorado por Gueroult: *Descartes: segundo a ordem das razões* (2016), onde ele mostra a ordem das matérias e a ordem das razões. Ora, vejamos o que diz Descartes nesta referida Meditação:

---

<sup>80</sup> Veremos que esses atos confessionais se diferenciam da maneira agostiniana, pois a confissão de Descartes se confunde com a do próprio leitor, exigindo deste último uma posição ativa ao encarar o movimento de dúvidas que se prossegue na *Primeira Meditação*.

Ora, não sendo Deus de modo algum enganador [o que foi provado na Terceira Meditação], é muito patente que Ele não envia essas ideias imediatamente por si mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura, na qual a realidade das ideias não esteja contida formalmente, mas apenas eminentemente. Pois, não me tendo dado nenhuma faculdade para conhecer que isto seja assim, mas, ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas pelas coisas corporais ou partem destas, não vejo como se poderia desculpá-Lo de embaimento se, com efeito, essas ideias partissem de outras causas que não são corpóreas, ou fossem por elas produzidas. E, portanto, *é preciso confessar que as coisas corpóreas existem* (DESCARTES, 2019, p. 194-195, grifo nosso).

Neste momento, Descartes assume a existência das coisas materiais - o mundo de fato existe e, ele, Descartes, nunca esteve fora dele enquanto filosofava. Vejamos agora o que Descartes faz com o terceiro momento supracitado, a saber, que a alma e o corpo eram distintos:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como um piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e, quando meu corpo tem necessitasse beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e *dependem da união e como que da mistura do espírito com o corpo* (DESCARTES, 2019, p.195-196, grifo nosso).

Ora, se seguirmos o encadeamento cronológico da obra cartesiana, como ele nos aconselha: “Acrescentaria também um pequeno aviso concernente a maneira de ler este Livro<sup>81</sup>: é que eu gostaria que primeiro fosse inteiramente percorrido, assim como um Romance” (DESCARTES, 2003, p.17); seguindo este aviso, poderíamos nos livrar, agora, por meio deste caminho, da *Primeira Meditação* - que ficou marcada por seu processo hiperbólico de se duvidar.

Sabemos que Descartes procura um meio de se desvencilhar das antigas opiniões da Escola, segundo a qual norteia-se na teoria aristotélica - que acredita que todo o conhecimento existente no aparelho cognitivo tem origem nos dados sentidos. Desse modo, Descartes terá que justificar uma teoria contrária a esta defendida pela escolástica, e para isso se utiliza de um outro legado deixado por ele, a saber, a geometria analítica. É por meio da abstração<sup>82</sup>, na qual

<sup>81</sup> Embora Descartes esteja falando dos *Princípios da filosofia*, não é de destacar-se que sua filosofia consiste num sistema, portanto.

<sup>82</sup> Conforme Abbagnano (2012, p.4): “É a operação mediante a qual alguma coisa é escolhida como objeto de percepção, atenção, observação, consideração, pesquisa, estudo, etc. e isolada de outras coisas com que está na

pode-se separar um elemento do outro, que se dá na dialética entre o pensamento e a realidade, que o filósofo francês pode conceber a ideia de que podemos duvidar dos objetos materiais. Se, como argumenta Descartes, os sentidos não são confiáveis, e que nosso desejo é encontrar o indubitável na ordem das razões, não só podemos, como devemos desconfiar dos sentidos, e mais, devemos rejeitá-los e nos direcionarmos apenas para o interior de nosso pensamento.

Mas o motivo que se tem de duvidar da existência das coisas materiais, colando neste processo seu próprio corpo como inexistente, não implica que Descartes pode efetivamente pensar como um ser descorporificado. Quando Descartes (2018, p.91) diz no *Discurso*: “[...] compreendi que eu era uma substância cuja a essência ou natureza consiste apenas em pensar, e que para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material”.<sup>83</sup> Não se segue claramente que o fato de que poder duvidar da existência das coisas materiais pode-se necessariamente concluir que Descartes pode existir sem seu corpo<sup>84</sup>.

Cottingham também já verificava esta falsa conclusão exposta acima por Descartes, dizia o primeiro: “[...] a dificuldade do argumento, é claro, não é apenas que ‘o método da dúvida’ *não é tornado vívido* o suficiente para carregar consigo o leitor” (2017, p.295, grifo nosso). Ainda conforme este comentador:

Descartes não pode deixar de admitir que, até onde sabe o meditador na Segunda Meditação, a “coisa pensante” da qual ele é cômico pode muito bem ser ente corpóreo de algum tipo; sua habilidade de duvidar da existência dos objetos corpóreos é bastante compatível com a possibilidade de que o que está *produzindo* a dúvida seja, a final de contas, algo essencialmente corporificado. (COTTINGHAM, 2009, p.296, grifo do autor).

Descartes percebe o abismo que foi levado a transpor no *Discurso*, a saber, concluir que é apenas uma coisa que pensa pelo fato de poder duvidar da existência das coisas materiais. Tanto é que nas respostas às críticas recebidas ao seu *Discurso*, ele afirma:

[...] do fato de a mente humana voltada para si mesma não perceber ser outra coisa senão coisa pensante, não segue que sua natureza ou *essência* consista apenas em ser coisa pensante, de forma que a palavra *apenas* exclua todo o restante que talvez também se pudesse dizer que pertence à natureza da alma. A esta objeção respondo

---

relação qualquer”. Como afirma Descartes citado por Cottingham (2017, p.296, grifo nosso): “[...] eu não entendia uma total exclusão ou negação, mas apenas uma *abstração* das coisas materiais” (AT IXA: CSM II 276).

<sup>83</sup> Argumentação semelhante ao que encontraremos na sua *Segunda Meditação*: “[...] nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa [...]” (DESCARTES, 2019, p.144).

<sup>84</sup> Os objetores de Descartes viram a incongruência deste argumento. Vejamos nas *Segundas Objeções* recolhidas pelo R.P. Mersenne a este respeito: “ Até aí sabeis que sois uma coisa pensante. E como sabeis que não é um corpo que, por seus diversos movimentos e choques, efetua essa ação que denominamos pensamentos? Pois, embora acrediteis haverdes rejeitado todas as espécies de corpos, podia acontecer que vós enganásseis, não tendo rejeitado a vós próprio, que sois um corpo” (DESCARTES, 2019, p.208.)

que eu também não quis ali excluí-las na ordem da própria verdade da coisa (da qual, por certo, eu não tratava então), mas tão somente na ordem da minha própria percepção [...] (DESCARTES, 2016, p.14, grifos do autor).

Nas *Quintas Respostas* formuladas por Gassendi, diz Descartes ao ser inquirido sobre a defesa de que o corpo nada contribuía ao pensamento: “[...] não creio [...] que o corpo em nada contribui para pensamento; mas somente digo *que não é este o lugar de examinar essas coisas*”<sup>85</sup> (2019, p.255, grifo nosso). Como defende o comentador Martial Gueroult (2016, p.24): “[...] na *Segunda Meditação*, todas as objeções que combatem em nome do corpo a autossuficiência da alma são nulas de pleno direito, os corpos não figuram entre os elos cuja posição prévia no saber seria condição o conhecimento da alma”.

Este processo metódico e dialético<sup>86</sup> da *Primeira* e da *Segunda Meditação*, que autoriza Descartes afirmar que é apenas uma coisa que pensa, pertence a um sistema que apenas permite obter seus frutos verdadeiros ao término da colheita. Como afirma Cottingham:

[...] sua consciência subjetiva de si mesmo como um duvidador descorporificado não é nada mais que isso – uma peça de consciência subjetiva – e que resta ainda ser feito todo o trabalho para estabelecer que a concepção assim alcançada equivale à natureza da realidade (2009, p.297).

Nesse sentido, devemos nos dar conta de que Descartes só pode executar os vários movimentos ascendentes de suas dúvidas no plano imagético. Explico-me: Descartes pode colocar todo o saber em dúvida, entretanto, apenas aos moldes de um exercício teórico que se passa no *laboratório da mente* do próprio filósofo, e que de modo algum este exercício deve ser enveredado na vida comum. Ademais, temos que nos fiar ao que diz Descartes nos *Princípios*:

3. Não devemos, de modo algum, usar esta dúvida para a orientação das nossas acções. Convém [entretanto notar que de modo nenhum entendo] que nos sirvamos de forma tão geral do duvidar, a não ser quando começarmos a aplicar-nos à contemplação da verdade. Pois em tudo aquilo que diz respeito à orientação da nossa vida muitas vezes somos obrigados a seguir opiniões apenas verossímeis, dado que as ocasiões de agir desapareceriam quase sempre antes de nos libertarmos de todas as dúvidas. E quando se encontram várias dessas ocasiões de agir acerca de um mesmo assunto - ainda que não concedamos, talvez, mais verossimilhança a uma do que a outras [se a acção não permite demora] -, a razão exige que escolhamos uma delas [e que, após tê-la escolhido, a sigamos firmemente como se a tivéssemos julgado certíssima] (DESCARTES, 1997, p.27-28, grifo nosso).

---

<sup>85</sup> Como já expomos anteriormente, Descartes alertava que a leitura de seus textos deveria seguir uma ordem. O lugar que Descartes tratará este assunto será na *Sexta Meditação*.

<sup>86</sup> Este processo *metódico e dialético* será explorado de maneira detalhada no terceiro capítulo deste estudo.

Então, o que poderia ser mais insensato a Descartes do que criar não só uma resistência para aquilo que lhe aparece (os fenômenos), e mais ainda, negar todo o saber adquirido, inclusive o sentimento de sua própria existência? O que poderia ser mais insensato do que se opor a própria naturalidade das coisas? Ademais, como bem pontua André Gombay (2007, p.39): “[...] [a dúvida cartesiana] exigirá que coloque de lado não apenas impressões (como no caso da torre), mas também certezas incontestes - tudo em nome de alguma suposição<sup>87</sup> que esteja fazendo sobre si mesmo e seu estado presente”.

Como vimos nas próprias palavras de Descartes, a dúvida, de modo algum deve se prestar aos serviços da vida cotidiana. Portanto, o que poderia ser mais insensato, de nossa parte, se não analisarmos estes processos de dúvidas ascendentes da *Primeira Meditação* como *dúvidas* que transcorreram apenas no campo do saber e não como dúvidas efetivamente vividas no nosso dia a dia?

Se, como nos advertiu Descartes no *Resumo* de suas *Meditações* - que as dúvidas que serão expostas na *Primeira Meditação* jamais foram conjecturadas por nenhum homem dotado de bom senso (razão) - então, seu processo dubitativo começa a fazer sentido se analisarmos este movimento como um cenário cético criado por Descartes, capaz de manipular e projetar situações na mente do leitor, e a partir deste movimento chegar às suas conclusões. Por isso, esta situação se integra à uma nova tarefa de estudo que será explorada no próximo capítulo.

---

<sup>87</sup> Esta suposição é justamente a base de nossa chave interpretativa que, nos permitirá esmiuçar o processo hipotético realizado na *Primeira* e parte da *Segunda Meditações*, que somando a outras características peculiares nos fornecem um material sólido para entender a dúvida de Descartes como sendo um E.P.. Isto é o que veremos no próximo capítulo.

### 3. A DÚVIDA HIPERBÓLICA CARTESIANA PODE SER ENTENDIDA COMO UM EXPERIMENTO DE PENSAMENTO

Como argumentamos no capítulo anterior, a dúvida proposta por Descartes está longe de ser efetivamente uma dúvida vivida, ela é, antes de tudo, uma investigação no campo do saber. Como nos assegura Lebrun (1996, p.252, n.2): “As *Meditações* não se colocam ao nível das ‘verdades da vida’, onde a dúvida seria ridícula e as provas metafísicas despropositadas”. Vimos, desse modo, que suas reflexões escritas na *Primeira Meditação* correspondem a um ordenamento lógico, criado com uma determinada finalidade para atingir o fundamento do conhecimento e varrer de uma vez por todas as implicações céticas tão presentes em sua época<sup>88</sup>.

Então, se antes tivemos que passar por aquele recorte biográfico de Descartes, apresentando sua filosofia ao leitor, assim como toda uma genealogia de sua dúvida vista no segundo capítulo, agora, como diz ele: “Soltemos-lhe, pois, ainda uma vez, as rédeas [...]” (1996, p.271) a fim de que possamos argumentar como seu processo cético deve ou pode ser entendido como um E.P..

No presente capítulo, defenderemos que a forma de escrita elaborada em sua *Primeira Meditação* e parte da *Segunda* dispõe de características que desempenham funções semelhantes às que os experimentos de pensamento podem nos oferecer. Graças ao que foi adiantado na introdução; no que concerne ao conteúdo da matéria preliminar que trata do E.P., podemos agora, parafraseando Husserl (2008), ir às coisas nelas mesmas.

Com o intuito de ter algum elemento basilar para avançarmos na discussão, usaremos aqui a definição de E.P. de Rachel Cooper, filósofa a qual também tomaremos seus pensamentos como agente que possa unir forças para nossa argumentação. De acordo com esta filósofa: “um experimento mental é fazer um julgamento sobre o que seria o caso se o estado de coisas particular descrito em algum cenário imaginário fosse real” (COOPER, 2005, p.2).

Como sabemos, o E.P. é um recurso frequentemente empregado pelos filósofos. De um certo modo que nos é peculiar contribuem até mesmo para uma possível definição da natureza da atividade filosófica. Os filósofos costumam tratar de problemas e questões, cujas as respostas

---

<sup>88</sup> Como afirma Richard Popkin (2000, p.272) em sua obra: *História do ceticismo de Erasmos a Spinoza*. “Em contraste com isso vemos que Descartes ele próprio manifestava grande preocupação com o ceticismo de seu tempo e demonstra ter tido muito contato com os escritos pirrônicos, antigos e modernos; que ele aparentemente desenvolveu sua filosofia como resultado de ter se defrontado com o significado pleno da crise *pyrrhoniennne* em 1628-29, e que proclamava ser o seu sistema a única fortaleza intelectual capaz de resistir aos ataques céticos”.



não parecem que possam ser oferecidas por experimentos científicos<sup>89</sup>. Do contrário, se aceitássemos esta possibilidade em que as respostas para as questões filosóficas pudessem ser replicadas em laboratórios poderíamos decretar que a filosofia não passa de subespécie da ciência<sup>90</sup>; hipótese plenamente desprovida de sentido.

É procurando clarificar ainda mais suas teorias e até mesmo propô-las que alguns filósofos fazem uso do E.P.. Disto resultam: hipóteses, criação de cenários e situações que possam ou não ser replicados mundo empírico, refutação de teses e autenticações de outras. Nesse sentido, o E.P. passa a ser um aliado para extração de consequências lógicas desejáveis ou indesejáveis; é, portanto, mais um instrumento de trabalho primoroso que o filósofo pode utilizar.

Podemos encontrá-lo não apenas no ambiente filosófico, cientista, matemáticos, historiadores, físicos - inclusive um pertencente desta classe, chamado Ernest Mach, denominou pela primeira vez o termo *Gedankenexperiment*<sup>91</sup> - onde seu objetivo era fazer com que a investigação científica fosse conduzida antes no imaginário para só então ser executada em um laboratório. Mas a área em que o E.P. é usado não para por aqui: biólogos evolucionistas, economistas, e até, como defendem alguns autores, escritores de literatura como Dostoiévski e Tolstoi, por exemplo, teriam se utilizado desta ferramenta. Dadlez é um destes que defende que a literatura desempenha as funções exercidas por um E.P.:

Estou mais inclinado a considerar a literatura como um experimento de pensamento que articula casos hipotéticos, elicia respostas morais e permite aos leitores testar intuições morais, para ver se diferentes circunstâncias fazem ou fariam uma diferença fundamental em julgamentos morais ou resultados (DADLEZ, 2009, p.2).

Dadlez (2009) argumenta que não acreditamos na existência de personagens fictícios, entretanto temos muitas crenças sobre o que pode ser considerado evidência, sobre o que é permitido em diferentes situações. Ele acredita que tanto nossas crenças podem ser reiteradas quando fazemos a leitura de obras literárias, quanto minadas quando uma obra nos convida a imaginar exceções ou nos apresenta contra-exemplos.

O problema que se instala é que se reduzirmos as obras literárias a E.P. estaríamos limitando, inevitavelmente, a contribuição delas apenas como uma função peculiar quase que

---

<sup>89</sup> Até mesmo Wittgenstein que denunciava que os filósofos tratavam de questões que no fundo não passavam de problemas de linguagem parece se render a esta definição.

<sup>90</sup> Mesmo nas ciências naturais, o E.P. também se faz necessário ao raciocínio científico.

<sup>91</sup> Em língua inglesa: *thought experiment*.

utilitarista. E é claro que uma obra literária como a *Iliada* transcende infinitamente as funções semelhantes aos E.P..

Isto não quer dizer que no interior de uma obra não se possa trabalhar uma determinada temática que lhe seja central com a finalidade de um E.P., e a partir deste processo extrair reflexões relevantes. Esta também é a conclusão de David Egan (2016, p.143): “aceito a afirmação de aplicabilidade: as ficções literárias podem ser usadas em experimentos mentais. Por exemplo, os filósofos que discutem a morte frequentemente usam *A morte de Ivan Ilitch* como um experimento de pensamento”.

Esta discussão parece nos revelar que podemos reduzir uma obra literária a um E.P., porém, ao fazermos isso, estaríamos excluindo toda uma bagagem cultural e de valores humanos, relações pessoais, dilemas, problemas existenciais, familiares, e direcionando-a a um único prisma. E, como afirma Egan:

[...] não definimos o propósito de ler uma obra de literatura antes da leitura em si. Posso ter alguma ideia do que esperar da primeira vez que abro *Os Irmãos Karamazov*, mas na medida em que leio com a intenção de abordar apenas um conjunto delimitado de questões estruturadas de maneira particular, restringi de maneira paralisante o prazer estético que posso derivar dele (2016, p.143).

Outros campos profissionais também são cobertos pelos experimentos de pensamento, como historiadores e jornalistas. Neste último caso, em seu livro *O fator Churchill* (2015), Boris Johnson cria um cenário hipotético baseado na acepção de Cooper, procurando investigar como seria o universo sem Churchill. “E, se...” Churchill não tivesse se oposto ao avanço de Hitler? Ou, “e, se...” Churchill não tivesse convencido Roosevelt a se unir aos aliados contra a Alemanha?

Alguns especialistas em História são resistentes quanto a utilização de contrafactuais nesta área, posto que segundo eles tal atividade seria contraproducente. Os historiadores têm uma boa argumentação, segundo eles o receio principal aqui é que estaríamos possibilitando uma abertura onde tudo seria possível e validando também a prática chamada “revisionismo”, a respeito da qual os historiadores são irredutíveis. O que nos levaria para um outro caminho: “e, se...” Hitler tivesse tido êxito como artista como seria o mundo? O fato é que mesmo sendo avaliado como um exercício contraproducente para os historiadores, o experimento de pensamento de Johnson nos faz compreender melhor a importância do personagem Churchill para a história do mundo e nos possibilita imaginarmos melhor sua conduta frente a Alemanha nazista de Hitler.

Esta nossa abordagem acima descrita só nos mostra a relevância do papel realizado pelo E.P. em uma pluralidade de áreas do conhecimento humano. Cooper (2005) percebeu esta gama de potencialidades do E.P. em diversas áreas, e de acordo com suas investigações, os E.P. devem ser descritos numa conta unificada. Uma de suas reivindicações, por exemplo, é que:

O trabalho de filósofos da mente e da linguagem empiricamente inclinados é muitas vezes indistinguível do trabalho em psicologia teórica ou linguística. O mesmo vale para os filósofos da física e dos físicos teóricos, e para os teóricos dos jogos, os economistas e os biólogos evolucionistas teóricos. Em muitos casos, trabalhos filosóficos e científicos *só podem ser distinguidos com base nos periódicos em que são publicados* (COOPER, 2005, p.2, grifo nosso).

Os autores que tratam dos experimentos de pensamento se dividem quanto à sistematização de seus usos. Cooper e Tamar Gendler defendem uma sistematização única dos EP nas várias ciências; elas asseguram que a melhor maneira de dar conta de suas funcionalidades é apresentando tratamento único para as mais variadas implicações; a principal razão seria a simplicidade e também uma finalidade metodológica: ambas parecem estar aplicando a navalha de Ockham. Diferentemente de Brown (2011), que entende que suas funções variam e propõe um esquema classificatório pensando primariamente nas ciências naturais<sup>92</sup>. Outros, como Norton (1996) apontam que os E.P devem ser estudados dentro de suas áreas específicas.

Cooper (2005) argumenta que há uma particularidade comum aos experimentos de pensamento, pois, geralmente, eles nos apresentam uma série de perguntas do tipo "e, se...?". Um exemplo que ela nos fornece é que podemos procurar descobrir o que aconteceria se não houvesse fricção ou o que aconteceria se as pessoas se dividissem como amebas. Entretanto, como veremos mais adiante, estes dois exemplos citados acima são caracterizados como sendo maus E.P., em virtude de que esses E.P. não oferecem "dados" suficientes para responder às questões de tipo "e, se?". Outro aspecto que devemos deixar evidente aqui, é que a teoria de Cooper sobre as questões de tipo "e, se?" devem ser respondidas de maneira rigorosa. Isso é o que diferencia o E.P. teórico das peças ficcionais da literatura mencionadas em outro momento. Estas não precisam deste rigor: aceitamos o que os autores nos oferecem. Mas nas disciplinas teóricas, o exercício imaginativo que responde às perguntas "e, se?" deve ser criterioso, rígido,

---

<sup>92</sup> De acordo com a taxonomia de Brown (2011), os experimentos mentais se dividem em dois tipos gerais: destrutivos e construtivos. O último tipo divide-se em três outros tipos que ele denomina de diretos, conjecturais e mediativos. Brown defende que existe uma pequena classe de experimentos de pensamento que estão simultaneamente nos campos destrutivo e construtivo; estes são os platônicos, que é o principal ponto de divergência entre este autor e Norton (1996). Este último, empirista, opõe-se veementemente contra qualquer tipo de conhecimento no mundo que não se deriva da experiência.

comprometido. Em outras palavras: devemos "levá-lo a sério", e por isso o exemplo da fricção e das amebas é problemático, pois não temos base suficiente para fazer esse exercício rigoroso.

Segundo sua perspectiva, ao realizar um experimento de pensamento, ajustamos temporariamente a nossa visão de mundo, a fim de construir um modelo de acordo com as respostas a essas perguntas “e, se...?”.

Outra defesa de Cooper (2005), é que o raciocínio empregado na construção de experimentos mentais é de um tipo perfeitamente comum. Responder às perguntas do tipo “e se” de um experimento mental usa o mesmo tipo de processo que responder a perguntas “e se” em todos os outros contextos. Ela argumenta que nós, como seres humanos, planejamos, tramamos e imaginamos. E se, por exemplo, formos decorar uma sala ou planejar um feriado, não apenas seguimos em frente e fazemos essas coisas, mas passamos algum tempo considerando os diferentes cursos de ação disponíveis para nós.

Foi alicerçado nesta perspectiva de Cooper que conseguimos extrair da *Primeira Meditação* de Descartes um projeto que se assemelha às funções e características de como se apresentam os experimentos de pensamento: o cenário criado; o nível de detalhamento explicativo; as narrativas; as manipulações mentais<sup>93</sup>; e o resultado final deste trajeto que traz consequências lógicas indesejáveis tanto para os céticos quanto para a filosofia escolástica, sem enumerar o tanto de ganho epistêmico que se desdobrou deste processo de dúvidas: o surgimento do *Cogito* e a prova tanto de Deus como da realidade material, subjetivismo, *res-cogitans*, *res-extensa*, imortalidade da alma. Sem mencionar o problema do mundo exterior, objeto de estudo filosófico que está longe de uma resposta legítima<sup>94</sup>.

Antes de argumentarmos em prol desta afirmação que carrega o título do capítulo, faz-se necessário reavivar as circunstâncias preliminares que proporcionaram a Descartes a escrever as *Meditações* com este modelo peculiar em sua *Primeira Meditação*. Descartes nos diz que:

Eis por que, não conhecendo nada mais útil para alcançar um firme e seguro conhecimento das coisas do que acostumar-se, antes de estabelecer algo, a duvidar de tudo e principalmente das coisas corporais, embora houvesse visto há longo tempo muitos livros escritos pelos céticos e acadêmicos sobre a matéria e não fosse sem certo fastio que ruminava um alimento tão comum, não pude todavia, dispensar-me de lhe conceder uma Meditação inteira [...] (DESCARTES, 2019, p.215-216).

<sup>93</sup> O pano de fundo da pesquisa de Cooper é justamente na relação entre a filosofia e os processos mentais que caracterizam distúrbios mentais, sendo ela uma pesquisadora da relação entre filosofia e psiquiatria.

<sup>94</sup> Como afirma Markie (2017, p.172): “Descartes [...] define aquele que será o problema central da epistemologia pelos próximos trezentos anos”.

Descartes sabia que os cétricos deveriam ser enfrentados mais cedo ou mais tarde, e por isso se dedicou logo no início de sua obra a buscar algo de certo incapaz de ser repellido até pelos próprios cétricos. Sua estratégia, como argumentaremos, terá relevância para seus achados epistêmicos e metafísicos desde o início de sua *Primeira Meditação*, entendida aqui como um E.P..

Vejamos a preparação com a qual Descartes vai inserindo o leitor no interior do cenário. Nesta altura já sabemos que o meditador não é o próprio Descartes; e sim aquele que ler<sup>95</sup>, e no nosso caso, podemos a partir de agora inserir também a denominação de “experimentador do pensamento”: “Agora, pois, que meu espírito está livre de todos os cuidados, e que consegui um repouso assegurado numa pacífica solidão, aplicar-me-ei seriamente e *com liberdade* em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões” (2019, p.135, grifo nosso). Santiago (2016) entende que por meio desta passagem é notável o quanto as *Meditações* resultam de um verdadeiro processo de conversão intelectual; aspecto reforçado pela sua forma literária, que busca envolver o leitor e o faz pôr-se na condição de meditante por meio de um exercício mental<sup>96</sup>.

Esta *liberdade* do intelecto que se refere Descartes é o ato de elevação do caráter cognitivo do meditador ou do experimentador do pensamento que deve ser sobreposto a matéria, ou melhor, ir além dela. A esta matéria que estamos unidos de modo confuso e que é o fruto muitas vezes de nossos erros. Descartes faz um convite ao meditador para que veja as coisas sob uma nova ótica; distante de qualquer repressão: seja do senso comum, da igreja ou de qualquer outro meio que limitasse a investigação. Portanto, trata-se de uma ação da força intelectual que demanda coragem.

Desligar-se dos sentidos, das percepções imediatas de nosso “conhecimento” com as quais estamos habituados desde a mais tenra infância exige realmente um ato de coragem daquele que medita, e se a dúvida tão geral como esta de Descartes não for útil em si mesma, ao menos “nos liberta de toda sorte de prejuízos e nos prepara para um caminho muito mais fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos [...]” (2019, p.130).

Sabemos que Descartes havia escrito em 1637 o *Discurso do método*, obra que era originalmente acompanhada de três ensaios científicos (*la dioptrique*, *Les météores*, *La géometrie*), ou seja, antes de qualquer ocupação específica que queiramos atribuí-lo, devemos

---

<sup>95</sup> Apesar de no Capítulo dois já termos mencionado que este é um entendimento academicamente aceito, traremos uma outra menção feita por Broughton (2002, p.23): “Portanto o ‘eu’ das *Meditações* não é o próprio Descartes. Em pelo menos alguns aspectos, sugere Descartes, a posição do meditador é uma que qualquer pessoa pensativa poderia ocupar”.

<sup>96</sup> Exploraremos mais este ponto ao falarmos da teoria dos atos de fala de Austin.

ter em mente de que ele era um filósofo natural, ou usando um termo contemporâneo, “cientista”. Outro aspecto relevante é que toda a Metafísica de Descartes é para a fundamentação de sua Física; como podemos constatar pela correspondência que Descartes escreve ao padre Mersenne em 28 janeiro de 1641:

[...] eu vos direi, entre nós, que estas seis Meditações contêm todos os fundamentos de minha Física [...] Peço-vos, por favor, não comentar; pois aqueles que favorecem Aristóteles teriam, talvez, mais dificuldades para aprová-las; e eu espero que aqueles que as lerão se acostumem insensivelmente aos meus princípios e que aí reconheçam a verdade antes de perceberem que eles *destroem*<sup>97</sup> aqueles de Aristóteles (DESCARTES, Ad & Tan., v.III, p.297-8, grifo nosso).

Nesse sentido, não há estranhamento em notar o curso que a *Primeira Meditação* toma, a saber, de preparar o caminho para o novo cientista. No qual Descartes observa que seus princípios epistêmicos estavam mal fundamentados. Como Santos indica:

[...] o ponto é conduzir o meditador, isto é, o indivíduo maduro que está iniciando-se na prática científica, a um distanciamento dos juízos irrefletidos a partir de como as coisas aparecem, e abrir espaço para juízos sobre as coisas que estejam apoiados em razões bem fundadas, e o método através do qual o meditador se afastará dos sentidos é a dúvida (2007, p.174).

A estratégia inicial de se desligar dos sentidos cumpre uma função dupla: uma oposição à filosofia que estava alicerçada aos ensinamentos de Aristóteles e ao mesmo tempo delimitação do campo de investigação baseando-se apenas na capacidade racional do sujeito, outro elemento intrínseco do E.P.. Vejamos o que nos acrescenta Scribano:

Essa teoria é o inatismo: a mente conhece as essências das coisas através de uma bagagem de idéias (sic) que fazem parte da própria natureza do entendimento. O inatismo, por sua vez, é justificado por Descartes mediante uma teoria sobre a natureza da mente e das suas relações com o corpo: mente e corpo são duas substâncias separadas e de natureza diversa, e por isso a mente pode conhecer independentemente dos sentidos, através de idéias (sic) que estão inscritas na sua própria natureza. Também nesse caso, Descartes busca a tradição platônica contra a aristotélica, que havia considerado que a alma e o corpo constituíam uma única substância, e que se servira também dessa teoria antropológica para justificar o empirismo (2007, p.21).

O racionalismo por si só já se apresenta como uma característica peculiar ao E.P., a saber, o uso apenas da mente. E como o E.P. busca também adquirir alguma verdade desprovida

---

<sup>97</sup> Ficamos tentados em classificar o E.P. de Descartes, segundo a concepção de Brown, como *destrutivo*, porém, ainda é cedo neste momento para tal afirmação.

de manipulação no mundo empírico: portanto, é no famoso laboratório da mente de Brown<sup>98</sup> que tudo ocorre.

Pelas *Objeções* que foram feitas a Descartes podemos compreender que várias das objeções feitas às *Meditações* eram descabidas. Poderíamos citar muitos exemplos, mas acabaríamos saindo do nosso foco atual. Mas não é de todo exagerado se apresentarmos alguns. Em uma dessas objeções, o objetor ao analisar a *Segunda Meditação* pergunta a Descartes como ele demonstra que o corpo não pode pensar. Ao que Descartes responde: “ainda não dei lugar a tal questão, tendo apenas começado a tratá-la na *Meditação Sexta* [...]” (2019, p.216).

Os erros interpretativos de seus objetores fazem com que Descartes perca muito tempo em explicações que não estavam propriamente sendo tratadas como elemento central de sua argumentação. Como vemos neste próprio relato do autor das *Meditações*:

Os objetores não parecem ter compreendido absolutamente coisa alguma do que escrevi, e parecem ter lido muito rapidamente. Obrigam-me a simplesmente repetir o que já afirmei, e isso é mais maçante do que se estivessem apresentado dificuldades que dessem mais trabalho à minha mente (3: 171-172; AT 3: 293, 297).

Outra passagem que podemos citar é quando Descartes aciona o argumento do Deus enganador no parágrafo 9 da *Primeira Meditação*. Ao trazer este argumento, Descartes flerta com o Deus enganador apenas como uma suposição; é um argumento que para Descartes cumpre um objetivo metodológico. Entretanto os objetores das *Segundas Objeções* não entenderam esse recurso que Descartes utilizou.

Os objetores, segundo Lebrun (1996, p.260. n.2): sustentavam a tese de modo veemente que “Deus, dada a sua onipotência, pode nos enganar. Não é o parecer de Descartes: o engano em Deus constituiria não só um sinal de malignidade, mas de não ser. Isso redundaria em afirmar o valor tão-somente metodológico dessa suposição antinatural”.

Estes exemplos nos mostram o quanto Descartes foi muitas vezes mal interpretado. Isso porque em sua época não se tinha uma definição preliminar do conceito de E.P. como temos hoje. Muito embora sabemos que filósofos como Platão, John Locke e David Hume, por exemplo, fizeram uso deste recurso<sup>99</sup>.

O convite inicial que Descartes faz ao experimentador de pensamento para que ele se desligue dos sentidos apresenta-se como um trabalho árduo, visto que Descartes nos diz que

---

<sup>98</sup> Alusão à obra de Brown.

<sup>99</sup> Como a *alegoria da caverna* de Platão, vista na obra *A república*, Livro VII. *O príncipe e o sapateiro* de Locke, visto no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Livro II, capítulo 27: Da identidade e Diversidade e o *Sujeito primevo* de Hume, encontrado nas *Investigações sobre o entendimento humano* (Seção 5, Parte 1, §3).

esta aplicação exige um esforço sério<sup>100</sup>, que vai de encontro aos nossos hábitos naturais. Para Gendler (1996), a força justificativa que os experimentos de pensamento possuem, vem do fato incisivo do convite que é feito ao leitor para que se realize tal experimento.

O experimentador do pensamento está inserido e “preso” como diria Platão, ao corpo e ao mundo físico, e pela mediação dos sentidos parte de nossa atenção se direciona diretamente a materialidade das coisas: fonte de erros. Platão acreditava que só compreenderíamos as coisas efetivamente como elas são quando nos desprendêssemos do corpo, posto que este seria o cárcere da alma (mente), e, portanto, seríamos enganados:

E agora, dize-me: quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não o corpo um entrave se na investigação lhe pedimos auxílio? Quero dizer com isso, mais ou menos, o seguinte: acaso alguma verdade é transmitida aos homens por intermédio da vista ou do ouvido, ou quem sabe se, pelo menos em relação a estas coisas não se passem como os poetas não se cansam de no-lo repetir incessantemente, e que nem vemos nem ouvimos com clareza?(...) Quando é, pois, que a alma atinge a verdade? Temos dum lado que, quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, a engana radicalmente (PLATÃO, 65b, 1972).

Diferentemente deste filósofo, Descartes era, nesse sentido, mais otimista e apostava que a busca do conhecimento certo seria capaz de ser alcançado pelo uso restrito da razão mesmo que ainda fôssemos ligados ao corpo. Sua proposta vinha da geometria, e tinha como método a capacidade de abstrair dos elementos extensos a essência da coisa.

É por isso que surge logo antes mesmo da apresentação do argumento dos erros dos sentidos essa necessidade de nos distanciarmos deles. Portanto, era imprescindível nos desligarmos deste mundo físico: o que revela o caráter antinatural da dúvida.

A *Primeira Meditação* nos tenciona a nos inclinarmos para o interior de nossa própria mente. É apenas com o uso dela que poderemos encontrar algo de certo nas ciências. Ao invés do laboratório físico, comum aos cientistas práticos, Descartes nos leva a manipular as mais variadas situações no laboratório da mente. Como afirma Scribano (2007, p.23 ): “Descartes pretende contrair uma teoria que fundamente a possibilidade de adquirir conhecimento verdadeiro independente dos sentidos [...]”.

Uma vez que nos “livramos” desta prisão material, de um modo mais brando ao que propunha Platão, podemos almejar encontrar a verdade: “Das trevas do erro e da prisão do conhecimento sensível o leitor deverá subir de novo ao caminho que o levará à luz da verdade”.

---

<sup>100</sup> “[...] aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir geral todas as minhas antigas opiniões” (Descartes, 2019, p.135).



(SCRIBANO, 2007, p.23). Neste mesmo momento que Descartes expõe duvidar de tudo e especialmente das coisas corpóreas, como é exposto no subtítulo da *Primeira Meditação*, a saber, *Das coisas que se podem colocar em dúvida*, o filósofo consegue mostrar que é possível duvidar das coisas materiais, e ao mesmo tempo, num só movimento já antevê o que seria apresentado apenas nas outras *Meditações*: o germe do conceito de *res-cogitans* e *res-extensa* (dualismo de substância), *existência de Deus*, bem como a prova da *imortalidade da alma* já está na *Primeira Meditação*. É por isso que orientação de Frankfurt, a respeito da referida *Meditação* é tão expressiva:

Na Primeira Meditação, Descartes define o empreendimento filosófico que ele propõe empreender; ele também esboça e ilustra o procedimento pelo qual ele pretende realizar fora. Sem uma compreensão completa do que se passa nesta meditação, não é possível entender sua concepção das tarefas da metafísica ou avaliar inteligentemente suas soluções para os problemas que ele considera em seu livro (2008, p.8).

Cassam (2011, p. 466) ainda cita mais um legado deste experimento de pensamento, diz ele que o ““internalismo<sup>101</sup>, é frequentemente atribuído a Descartes com base em uma certa leitura de seus experimentos de pensamento da Primeira Meditação”.

Vejamos o que nos diz Descartes em sua *Segunda Meditação*: “Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa [...]” (2019, p.144). Isto decorre de que se pode duvidar das coisas corpóreas, mas não podemos duvidar de que somos (como pensamento), devemos nos conceber distinto da matéria, portanto, como uma substância que consiste apenas em pensar. E, que se, ainda nada foi provado sobre o mundo externo, devido suas confusões do estado de sono ou do gênio maligno, podemos estar radicalmente equivocados. Restando apenas o internalismo. Muito embora, após completar a lacuna filosófica e as coisas corporais sejam assim restituídas, podemos inferir logicamente, segundo Descartes, que ao morrer, a mente pode existir sem o corpo, pois, “para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material<sup>102</sup>” (DESCARTES, 2018, p. 91).

<sup>101</sup> Conforme, Cassam (2011, p.466, grifo do autor): “O individualismo [internalismo] é, *grosso modo*, a concepção segundo a qual os pensamentos que uma pessoa pode ter não dependem de suas relações com o ambiente físico ou social. Os pensamentos de uma pessoa são, nesse sentido, 'independentes do mundo'”.

<sup>102</sup> A unidade da filosofia cartesiana vista em suas obras nos propicia uma argumentação que naturalmente nos permite estabelecer um diálogo entre elas, neste caso aparece aqui o *Discurso do método* como auxílio.

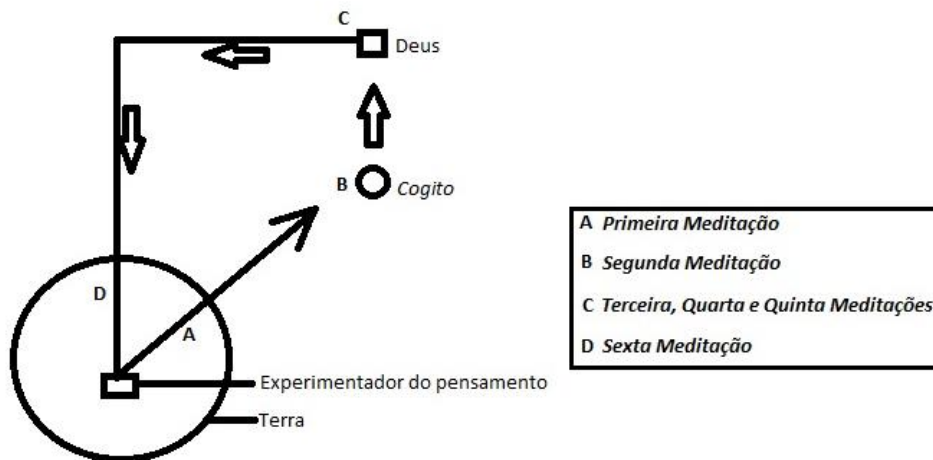
Ao caminharmos até a *Sexta Meditação* teremos a seguinte descoberta de Descartes, que é uma corroboração à nossa argumentação, na qual o germe dos conceitos que serão tratados ao longo das outras *Meditações* tem sua base *nas coisas que podemos duvidar*:

E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente, nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concluo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta do corpo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, *minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta do meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele*<sup>103</sup> (2019, p. 193, grifo nosso).

Como mencionado antes, o método de Descartes segue a ordem das razões, e não a ordem das matérias; o que de certo modo não era uma argumentação comum entre os filósofos que seguiam a estrutura escolástica. Como afirma Lebrun (1996, p.249, n.1.): “Uma das maiores dificuldades do livro é que nos obriga a abandonar *a ordem das matérias* que nos é familiar [...]”. Entretanto, se na *Primeira Meditação* há um afastamento dos sentidos; deste mundo material: quando se encontra o *Cogito* na *Segunda Meditação* e é estabelecida a prova da existência de Deus na *Terceira e Quinta Meditações*, o experimentador do pensamento vai sendo guiado a retornar ao mundo corpóreo na medida em que as verdades foram estabelecidas; fato que ocorre na *Sexta Meditação*. Então, neste caminho, Descartes “retira” o meditante do mundo, mas gradativamente vai reintegrando-o. Poderíamos apresentar o trajeto no fluxograma abaixo da seguinte forma:

---

<sup>103</sup> “No sistema cartesiano, no entanto, não há qualquer indicação de que a excelência da criação, no que diz respeito a seu aspecto corpóreo, aponte para algo além ou sugira a excelência de uma vida em alguma condição futura em outro mundo. Na verdade, a alma incorpórea, que não pode, de acordo com a concepção exposta na *Sexta Meditação*, perceber, lembrar, imaginar ou sentir, dificilmente seria uma candidata para a vida no paraíso ou no inferno” (WILSON, 2011, p.60).



**Figura 1 – Fluxograma**

O esquema acima representa, de modo geral, o percurso que o leitor encontrará nas *Meditações*. Entretanto, para a investigação que nos dispusemos a fazer, nos ateremos ao trajeto que compreende A e B. No qual o movimento de A é a saída do experimentador do pensamento da Terra; é o desvincular dos sentidos (objetos corpóreos). B é a descoberta do *Cogito* (princípio da filosofia cartesiana). Sucede que depois é preciso ratificar esta descoberta, e então é provado em C a existência de Deus, o motivo do erro e aspectos das essências matemáticas. Agora, pois, que Deus garante este conhecimento “novo” podemos em D retornar ao mundo material (Terra): é aqui que termina a jornada do leitor.

O ciclo epistêmico das *Meditações* de Descartes se fecha com a recuperação do que havia sido perdido. O que tinha sido dispensado pelo exercício da dúvida radical é reincorporado como objeto de um conhecimento ou bem atual ou bem possível. Mas o que é reincorporado foi também transformado. Eu conheço a mim mesmo, não como um corpo no espaço, mas como um híbrido de uma mente pensante e um corpo extenso; conheço Deus, não como uma figura da religião revelada, mas sob o aspecto racional de causa primeira e como o ser mais perfeito. E conheço o mundo material, não como é mostrado por tantos objetos dos sentidos, mas como *res extensa*, cognoscível pela física geométrica (MARTIN, 2011, p.486).

Se toda a obra das *Meditações* de Descartes pode ser um experimento de pensamento é algo que nos negamos a afirmar. Muito embora se pudesse fazer uma investigação mais aprofundada para entender se de fato toda a obra poderia ser compreendida aos moldes de um E.P.. Pistas fornecidas como a de Wilson parecem sugerir tal concepção; vejamos:

As *Meditações* se assemelham a um único, longo e sequencial argumento. Descartes inicia com uma hipótese que pretende refutar: a de que “existe um Gênio maligno, um Deus malicioso, que me engana acerca da existência de um mundo material e que se empenha para que eu não conheça absolutamente nada”. No decorrer da redução dessa hipótese ao absurdo<sup>104</sup>, estabelece várias proposições semelhantes a preceitos e prossegue para mostrar que existe um único e bom Deus, e que ele, Descartes, conhece muito sobre o mundo corpóreo e que pode conhecer ainda muito mais (2011, p. 56).

Nosso objetivo em questão é demonstrar, como estamos argumentando, que a *Primeira* e parte da *Segunda Meditações* se assemelham às funções que envolvem os experimentos de pensamento: o convite irrecusável é para demonstrar que nosso conhecimento está alicerçado em bases instáveis; é de “afastar a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila” (DESCARTES, 2018, p.88).

### 3.1 *Reductio ad absurdum*

“Descartes aceita o desafio da dúvida que transpassava a atmosfera cultural de sua época; aceita-a para combatê-la com suas próprias armas.” (Pessanha, 1996, p.14). Poderíamos argumentar que a prova do *Cogito* se segue por *reductio ad absurdum*, e não estaríamos equivocados, neste caso, em entender, de acordo com John Norton, que o experimento de pensamento consistiria apenas em “elucidar” uma teoria que no fundo pode ser reduzida a argumentos<sup>105</sup>. Mas o que queremos ressaltar é que não há incompatibilidade lógica em aceitar o processo de questionamentos da *Primeira Meditação* como um E.P..

De modo algum se segue que do fato de Descartes encontrar sua certeza via redução ao absurdo ausenta a possibilidade desta mesma prova ser tratada como um E.P.. Os recursos que os experimentos de pensamento oferecem são diversificados, e alguns são comprovadamente argumentos que se apresentam com maior nível explicativo, mas que no fundo todo e qualquer floreio elucidativo é plenamente dispensável. Norton (1996), por exemplo, defende a tese de que todo E.P. são argumentos que propõem situações hipotéticas e invocam informações irrelevantes para a generalidade da conclusão.

Retomando a argumentação da *Primeira Meditação* e parte da *Segunda* como redução ao absurdo, caso procedêssemos apenas por este viés<sup>106</sup>: temos que Descartes faz uma caricatura do ceticismo, e não seria radical se afirmássemos que até um tanto infiel do que realmente defendia a filosofia cética, não obstante a isso, o filósofo francês ainda se utiliza das próprias

<sup>104</sup> Matéria de estudo vinculada à próxima seção.

<sup>105</sup> Discutiremos este ponto mais à frente.

<sup>106</sup> Demonstraremos adiante que o E.P. transborda a pura argumentação lógica.

armas dos *skeptikós*. Utilizando-se dos modos de Enesidemo e Agripa que vemos nas *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico, bem como a divisa marcante da filosofia Acadêmica que argumenta que não podemos conhecer nada, Descartes se vê com um grande arsenal cético para combater os próprios céticos. Como afirma Scribano (2007, p.29-30): “Nessa tarefa, o ceticismo é, de um lado, o inimigo a ser derrotado e, de outro, o aliado cujas exigências servem de base para avaliar a resistência das crenças aceitas acriticamente durante a vida”.

Se não bastasse todo este arcabouço filosófico que Descartes assumiu ter contato, ele ainda dá uma nova roupagem na argumentação cética ao ponto de reforçá-las e abastecê-las de uma dimensão extraordinária jamais vista em filosofia. Sua estratégia é um convite de paz com a escola cética que dura pouco mais de uma *Meditação*: o presente grego está lançado!

Pode o fortíssimo herói acabar a bom termo o trabalho no interior do cavalo de pau, em que estávamos todos, fortes Argivos, levando aos Troianos a Morte e o extermínio. Aproximaste-te dele tu própria, talvez conduzida por um demônio que glória quisesse aprestar aos Troianos, indo em teus passos Deífobo, a um deus imortal semelhante (HOMERO, 2015, Canto IV, versos 271-276).

Descartes aceita os argumentos céticos como um acordo fraterno e os levam até um ponto em que se deparam com uma contradição. Então, mesmo que um gênio malévolo, um deus ardiloso tente enganar-me, “não há pois dúvida alguma de que sou, se ele me engana [...]” (DESCARTES, 2019, p.142). Ora, de “não é o caso de que não é o caso” segue-se um “sim”. Está demonstrado a prova por redução ao absurdo: a dúvida se torna impossível. Vejamos o que nos diz Frankfurt:

[...] o objetivo [da *Primeira Meditação*] é, com efeito, fornecer uma redução ad absurdum da posição filosoficamente ingênua de que Descartes conduz. Ele foi projetado para mostrar que o senso comum gera dificuldades das quais não pode escapar e, dessa maneira, tornar o leitor receptivo a uma teoria mais autêntica do conhecimento (2008, p.21).

Descartes considera isto suficiente para declarar que o ceticismo é falso: o cavalo cartesiano dá o xeque mate nos céticos. Avante mascarado (*larvatus prode*)! E não é sem um toque refinado de ironia que ele afirma: “E ao notar que esta verdade, *eu penso, logo sou*, era tão firme e tão certa, que *todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de arruiná-la [...]*” (DESCARTES, 2018, p.91, grifo nosso).

### 3.2 Experimentos de pensamento são apenas argumentos?

Começaremos argumentando nesta seção que o experimento de pensamento de Descartes pode ser redutível à uma argumentação lógica proposicional, portanto, um E.P. poderia ser apenas um argumento simples com recursos pitorescos plenamente dispensáveis; como sustenta Norton. Isto não quer dizer que somos adeptos desta visão. Após esta apresentação inicial em que o E.P. pode se reduzir a um tipo de argumento, faremos uma apresentação defendendo que o E.P. de Descartes, apesar de se mostrar redutível à argumentação lógica, parece deixar escapar algo se analisarmos apenas sob este viés<sup>107</sup>.

Outro aspecto que iremos argumentar, é que nos parece pouco verossímil que a argumentação puramente por *reductio ad absurdum* seria suficiente para atingir os ganhos epistêmicos que Descartes notadamente consegue com seu E.P.

Como superfície de contraste para nossa defesa, traremos o *Discurso do método* com o intuito de mostrar que diferentemente das *Meditações*, onde há um maior grau de detalhamento das dúvidas, ali, no *Discurso*, as dúvidas além de serem suprimidas estão dispostas numa posição distinta das *Meditações*. Para se ter ideia, Descartes utiliza apenas (1) um parágrafo da Quarta parte do seu *Discurso* para encontrar o *Cogito*, demonstração essa que nas *Meditações* o filósofo leva uma *Meditação* inteira e parte da *Segunda* para atingir o mesmo objetivo: totalizando o número de (13) treze parágrafos da *Primeira Meditação* e (4) quatro parágrafos da *Segunda*.

Alguns comentadores como Gueroult (2016), Étienne Gilson (1987), Alquié (1950) e Marion (1991) defendem a tese de que o *Discurso* é incapaz de pôr em dúvida a legitimidade de nossa intuição intelectual. O ponto em comum entre eles é que o argumento do sonho exposto no *Discurso* é insuficiente para pôr as noções matemáticas em dúvida<sup>108</sup>.

Elas [as *Meditações*] negligenciam, assim, o argumento tirado dos paralogismos cometidos algumas vezes pelos matemáticos [*Discurso*]. Esses falsos raciocínios podem fazer-me duvidar de minha capacidade para alcançar as noções certas, mas não das próprias noções, uma vez que, por natureza, elas não podem ser duvidosas, e

<sup>107</sup> Isso pelo nível de detalhamento oferecido no E.P.. Fato que fez com que Descartes escrevesse as *Meditações* como forma de suprir de modo mais elucidativo o que já havia escrito na quarta parte do seu *Discurso*.

<sup>108</sup> Stroud (2020), por exemplo, fica ausente desta discussão. Em sua obra já mencionada, dedica-se “apenas” - e entenda o peso semântico dessa palavra não como um trabalho menor; longe disso - a entender o problema do mundo exterior que, segundo sua ótica, assume sua formulação legítima já com a apresentação do argumento do sonho. Para aprofundamento sobre o problema do mundo exterior, veja o capítulo 01 da referida obra de Stroud (2020). Nos parágrafos 1-23, Stroud retoma o argumento de Descartes. Nos parágrafos 24-56, é feita uma reflexão sobre o impacto desta argumentação, examinando de que forma devemos encarar este desafio cético.

verificou-se que aquelas noções foram, de fato, substituídas por noções obscuras e confusas (GUEROULT, 2016, p.43).

Como argumenta Forlin (2004), baseado neste ponto em equilíbrio dos comentadores acima, é necessário um outro argumento para alcançar também os princípios das demonstrações matemáticas. Forlin questiona se o argumento do sonho não poderia funcionar como dúvida metafísica no *Discurso*, já que ele aparece como o último e atende uma forma mais geral de duvidar (vindo após o argumento que ataca as demonstrações matemáticas). Como foi adiantado pelos comentadores acima, a resposta é não. E, é o que nos assegura o próprio Descartes em sua *Primeira Meditação*. Gueroult (2016) sustenta que as ilusões dos sonhos são capazes de nos enganar sobre a existência das coisas, entretanto, as noções matemáticas permanecem intactas. Esta é a mesma explicação que nos dá Gouhier (1973, p.145): “Realidade ou sonho, o mundo tem a mesma armadura matemática. A dúvida metódica não reduziu se não uma parte da realidade ao sonho, ao utilizar os argumentos clássicos do ceticismo”. Descartes no seu *Discurso* também oferece resposta semelhante, vejamos:

Pois, se acontecesse que, mesmo dormindo, tivéssemos alguma ideia muito distinta, por exemplo, de um geômetra que inventasse alguma nova demonstração, seu sono não a impediria de ser verdadeira (2018, p.95).

O que queremos demonstrar com argumentação de que o argumento do sonho opera ou não como dúvida metafísica no *Discurso*, é que: se o argumento do sonho no *Discurso* funciona como dúvida que põe em xeque nossas intuições intelectuais, ele desempenha a mesma função do deus enganador nas *Meditações*, ou seja, o argumento do deus enganador é apenas um recurso pitoresco que pode ser excluído sem nenhuma perda para a demonstração argumentativa que Descartes pretende defender. Neste caso, Norton (1996, p.394) ao afirmar que: “[...] os experimentos mentais são meramente argumentos pitorescos e de maneira alguma notáveis epistemologicamente” estaria correto.

Como é sabido, os artifícios pitorescos que encontramos nas *Meditações: deus enganador e gênio maligno* estão ausentes no *Discurso*. Ocorre que há uma inversão explicativa se comparadas as duas obras. No *Discurso*, por exemplo, a primeira motivação para se duvidar é o erro dos sentidos e aqui está em conformidade com as *Meditações*, mas em seguida diferentemente do argumento da loucura e o argumento do sonho que ocorre nas *Meditações* após o argumento dos erros dos sentidos, Descartes recorre a razão de duvidar baseada nos raciocínios da matemática, vejamos o que ele diz no *Discurso*:

E porque há homens que se enganam ao raciocinar, mesmo no tocante às questões mais simples da geometria, cometendo paralogismo, julgando que eu estava sujeito em falhar, tanto como qualquer outro, rejeitei como falsas todas as razões que havia tomado até então por demonstrações (2018, p.90-91).

Logo após o argumento dos raciocínios da matemática, Descartes finaliza seu processo de dúvidas recorrendo à possibilidade de estar sonhando. O *Discurso* oferece uma economia expositiva inferior à das *Meditações*. Enquanto o argumento dos sonhos interrompe as dúvidas no *Discurso*, nas *Meditações* ele apenas se configura como o segundo recurso questionador<sup>109</sup>. Forlin (2004) defende que o argumento dos sonhos opera de maneira distinta nas duas obras, mas que o argumento dos sonhos no *Discurso* realiza o mesmo papel do deus enganador das *Meditações*. Este comentador defende a existência da dúvida metafísica também no *Discurso*, independente se conjecturamos ou não um deus enganador. Sua alegação é que se Descartes não tivesse instaurado a dúvida metafísica no *Discurso*, como então poderia ele encontrar o *Cogito* nesta obra?

Ao recorrermos a uma correspondência remetida a Mersenne em março de 1637, Descartes explica os motivos de sua economia no processo de dúvidas:

[...] confesso que o que me escreveis é muito verdadeiro, e que isso torna minha demonstração no que toca à existência de Deus [no *Discurso*] difícil de entender. Mas não poderia melhor tratar desta matéria senão explicando amplamente a falsidade ou a incerteza que se encontram em todos os juízos que dependem dos sentidos ou da imaginação, a fim de mostrar em seguida quais são aqueles que só dependem do entendimento puro, e quanto são evidentes e certos. Algo que omiti de propósito e por consideração, e sobretudo porque escrevo em língua vulgar, de medo que os espíritos fracos venham, em primeiro lugar, a abraçar avidamente as dúvidas e os escrúpulos que me foram necessários propor, e não possam depois compreender, do mesmo modo, as razões pelas quais esforcei-me por suprimi-las, e assim, que os tenha comprometido com um mau passo, sem, talvez, poder daí retirá-los (2019, p.647).

Primeiro de tudo, o *Discurso* foi uma obra publicada em língua francesa e destinados ao público geral, diferentemente das *Meditações*, obra escrita em latim e destinada aos doutores da Sorbonne. Segundo fator, por receio de que os leitores da primeira obra se adentrassem a fundo nas dúvidas e não pudessem sair deste emaranhado cético, Descartes omite uma explicação mais geral<sup>110</sup>. Embora, toda a argumentação para a descoberta do *Cogito* já estivesse ali. É o que defende Forlin, vejamos a explicação deste comentador:

<sup>109</sup> Isto porque não estamos considerando o argumento da loucura como razão para duvidar, conforme demonstraremos adiante.

<sup>110</sup> Esta preocupação de Descartes é legítima; os argumentos da sua *Primeira Meditação* formam uma estratégia cética expressivamente tão bem articulada que filósofos contemporâneos como Barry Stroud, por exemplo, dedicou um livro inteiro para tratar o assunto.



Descartes não fala da omissão de *uma etapa* da dúvida, as de omissões que dizem respeito ao processo da dúvida como um todo; depois, e isto é o mais importante, ele sequer fala de omissão *de etapas*, mas apenas de omissão de uma ‘explicação mais ampla’, ou seja, da omissão de um esclarecimento mais detalhado sobre o que já ali já está (2004, p.77).

Desse modo, somos levados a compreensão de que o *Discurso* também integra a dúvida metafísica, mesmo que o argumento do deus enganador ou do gênio maligno estejam ausentes. Então, já que estamos analisando a dúvida de Descartes como um E.P. nas *Meditações*, dado as características que se assemelham às funções que estes recursos possuem, somos forçados a compreender, assim como defende Norton, que:

Todas as experiências de pensamento podem ser reconstruídas como argumentos baseados em suposições tácitas ou explícitas. A crença na conclusão do experimento mental é justificada apenas na medida em que o argumento reconstruído pode justificar a conclusão. (1996, p.339)

O problema é que este não é um entendimento único entre os autores que tratam do E.P., Brown, por exemplo, é contra esta alegação de Norton. Para Brown (2011), o relato de Norton é altamente atraente, mas apesar de suas muitas virtudes, ele falha em fazer justiça a dois tipos de experimentos de pensamento. Para Brown, a argumentação de Norton que o E.P. são argumentos funcionam adequadamente quando se trata de experiências de pensamento destrutivos e mediativos, porém falha quando consideramos experiências de pensamento conjecturais ou diretas.

Cooper (2005) também não aceita a alegação de Norton em que os experimentos de pensamentos podem ser reduzidos a argumentos. Ela argumenta que, em alguns casos, os experimentos de pensamento exigem tipos de raciocínio que não podem ser considerados argumentativos em nenhum sentido, isto é, que não podem ser reduzidos a algo como uma forma proposicional de conclusão de premissas. Cooper cita o tom azul de Hume exposto no *Tratado da natureza humana*. Nesta passagem, Hume nos pede para considerar se alguém poderia imaginar como o tom de azul desaparecido parecia sem nunca o ter visto. Nossa comentadora afirma que não é possível reduzir este E.P. à uma forma proposicional. Portanto, a afirmação de que E.P. são argumentos é recusada. Vejamos abaixo o entendimento coadunante entre Cooper e Brown contra a afirmação de Norton:

James Brown concorda com Norton que alguns experimentos mentais são apenas argumentos de reductio (Brown, 1991a, 76). No entanto, ele concorda comigo que esta

não pode ser a história completa, e que alguns experimentos mentais não são argumentos (COOPER, 2005, p.6).

Voltando ao itinerário do *Discurso*, Descartes (2019) argumenta em uma outra carta destinada a Huygens, datada de julho de 1640, que seu tratado de metafísica estava em processo de escrita, não para corrigir possíveis faltas que tenham ocorridas no *Discurso*, mas para esclarecer o que foi exposto na sua quarta parte, ou seja, as *Meditações* chegam a um outro público (leitor) com maior nível de elucidação e detalhamento que não havia no *Discurso*, mas no fundo toda a sua teoria já estava presente nesta obra. Portanto, a conclusão de Forlin (2004, p.88) é que: “[...] não temos nenhuma razão para acreditar que o argumento do Sonho não possa ter e não tenha funcionado como dúvida metafísica no *Discurso*”. Então, deste modo, temos duas funções exercidas de modos distintos pelo argumento dos sonhos:

- (1) *Discurso*: o argumento do sonho é utilizado com uma finalidade de pôr tudo em dúvida, inclusive as intuições atuais da matemática.
- (2) *Meditações*: o argumento do sonho é utilizado para pôr em dúvida o conhecimento sensível, ficando intacto o conhecimento da matemática.

Para Forlin (2004), o maior problema para aceitar que o argumento do sonho é um argumento para dúvida metafísica é que nas *Meditações*, como argumentamos, o próprio Descartes faz as intuições matemáticas resistirem a ele, introduzindo por sua vez o argumento do deus enganador. Entretanto, como exposto, o argumento do sonho adquire uma nova função nas *Meditações*. Restando para Descartes lançar mão do argumento pitoresco, como diz Norton, que é, neste caso, plenamente dispensável<sup>111</sup>.

Como argumenta Forlin (2004, p.103): “Que dois mais três sejam necessariamente cinco - pois bem; que essa operação matemática seja uma essência matemática - pode-se suspeitar: com ou sem Deus enganador”. Este comentador está seguro de que se Descartes

---

<sup>111</sup>Como mostraremos adiante, o argumento do deus enganador não nos parece ser um argumento plenamente dispensável, posto que é a partir dele que Descartes na sua *Terceira Meditação* vai mostrar que esse Deus que criou todos os seres não pode ser enganador. Tal concepção seria paradoxal ao próprio conceito de Deus. A realidade é que para a filosofia de Descartes é extremamente importante as provas da existência de Deus. Sem a “crença” deste conhecimento não é possível nem mesmo afirmar que dois mais três resultam em cinco. Mesmo que neste momento da argumentação, antes de encontrar o *Cogito*, o argumento pitoresco pareça ser dispensável, uma vez que levantamos a alternativa via *Discurso* que encontra o *Cogito* sem este argumento. Este mesmo argumento do deus enganador se mostra indispensável para mostrar que Deus é veraz, e assim, capaz de nos assegurar o conhecimento que temos de nós mesmos e da realidade material colocada em dúvida no início da Meditação. Ora, neste caso de Descartes, o argumento pitoresco é indispensável para as futuras justificativas epistemológicas cartesianas que encontramos nas *Meditações* seguintes.

fizesse o uso nas *Meditações* somente do argumento do sonho, ele poderia chegar à mesma conclusão.

Entretanto, como argumenta Leopoldo e Silva (2005), neste caso de Descartes parece ser imprescindível o uso deste recurso pitoresco. Este comentador afirma que se repararmos no caráter metódico da dúvida, verificamos que a suposição do deus enganador e gênio maligno tem a função de uma hipótese para melhor formular o problema visando a solução.

Como sabemos, o nível explicativo do experimento de pensamento revela-se mais amplo. Consequentemente a isso, aquele que se utiliza deste recurso parece tornar sua teoria mais “elucidada”. Ou seja, a argumentação simples, em alguns casos, apesar de funcionar, pode dificultar o entendimento do receptor. Se comparado o nível explicativo das *Meditações* na qual vemos narrativas fantásticas em seu interior, construção de cenário, um personagem que se estabelece adquirindo a mesma identidade do leitor, sendo este inserido diretamente no processo questionador, com o nível argumentativo do *Discurso*, veremos uma diferença considerável. Vejamos o que diz Forlin a respeito desta comparação explicativa:

O motivo porque Descartes decidiu modificar sua estratégia nas *Meditações*, optando pelo argumento do Deus enganador, é bastante claro: assim procedendo, ele nos forneceu *uma explicação mais detalhada, e portanto mais transparente*, do processo de constituição do *cogito*. Sim porque, não há dúvida, a exposição que consta na quarta parte do *Discurso*, embora completa, *não explicita tudo o que está em jogo* (2004, p.104, grifos nossos).

Este é nosso enigma, e também o de vários autores que tratam dos experimentos de pensamento: qual é a natureza dos experimentos de pensamento? Qual o seu alcance epistemológico? Pois, como nos foi relatado, tanto por Forlin quanto pelo próprio Descartes em suas correspondências, mesmo o *Discurso* contendo toda a teoria cartesiana que, de certo modo, já está definida, pois não cabe aqui um primeiro Descartes e um segundo Descartes, as *Meditações* apresentam um caráter mais elucidativo da dúvida, fazendo com que o leitor tenha uma melhor compreensão de exposição<sup>112</sup>. Diferentemente do *Discurso*, que se assemelha mais ao método baseado em argumentos lógicos padrões, as *Meditações*<sup>113</sup> adquirem um nível de entendimento mais amplo.

---

<sup>112</sup> Este também é o entendimento de Forlin (2004), de acordo com ele, se articularmos a estas duas obras (*Discurso* e *Meditações*) uma terceira, como os *Princípios*, teríamos, então, uma outra metafísica diferente. Resultaria, pois, que teríamos não somente um segundo Descartes mas também um terceiro. Entretanto, é sabido que, a concepção metafísica dos *Princípios* permanece a mesma das *Meditações*.

<sup>113</sup> Estamos se referindo a *Primeira Meditação* e parte da *Segunda*.

Ora, mas apesar de ser uma argumentação mais detalhada e minuciosamente "esclarecida", as *Meditações* não trazem uma *nova teoria*, nem muito menos nos induzem a entender que Descartes aperfeiçoa sua metafísica. A metafísica cartesiana, que está presente na quarta parte do *Discurso*, é a mesma que encontramos nas *Meditações*: “Mas os novos argumentos [das *Meditações*] não serviram para introduzir novas idéias na concepção metafísica expressa no *Discurso*, mas apenas para explicar melhor as idéias ali contidas [...]”. (FORLIN, 2004, p.156). Este comentador defende que há certamente um aprofundamento nas *Meditações* - um maior desenvolvimento explicativo -, mas não um desenvolvimento evolutivo. Pois, segundo ele, a concepção metafísica do *Discurso* é essencialmente a mesma encontrada nas *Meditações*.

Entretanto, mesmo que no *Discurso*, como defende Forlin, exista a dúvida metafísica (e sua argumentação incorpora as interpretações sobre Descartes com força justificada), isto não parece tão claro e evidente, haja visto que grandes intérpretes como Gueroult (2016), Étienne Gilson (1987), Alquié (1950) e Marion (1991) descartam a possibilidade de dúvida metafísica no *Discurso*, sendo, portanto, esta obra, incapaz de pôr em dúvida a legitimidade de nossa intuição intelectual, apesar do presente paradoxo, pois o descobrimento do *Cogito* surge nas duas obras.

Isso nos inclina a pensar que o E.P. transborda<sup>114</sup> uma argumentação simples por redução ao absurdo. E que por meio desta técnica filosófica (uso do E.P nas *Meditações*), Descartes tenha gerado bifurcações interpretativas no que tange aos desdobramentos epistemológicos que, através da utilização deste recurso sua filosofia alcançou.

O E.P. de Descartes que ocorre na *Primeira e Segunda Meditação*, apesar de se mostrar redutível à argumentação lógica, parece deixar escapar algo se analisarmos apenas por este prisma. Portanto, a explicação de Norton (1996), de que os experimentos de pensamento são apenas argumentos e nada mais, parece-nos incorreta.

### **3.3 A Primeira Meditação: um experimento de pensamento**

A *Primeira Meditação* é composta de características ficcionais instigantes que se envolvem em uma narrativa com alto teor de inventivo - dado os artifícios fantásticos que Descartes utiliza - que é marcado por um diálogo interno de incessante e sucessiva oposição de

---

<sup>114</sup> Transborda, pois nos parece que esse recurso traz uma nova informação que aparentemente com a argumentação simples se mostrava ausente.

argumentos. Neles são simuladas situações hipotéticas ou contrafactuais aos moldes de como se apresenta um experimento de pensamento, e que, portanto, permite-nos afirmar que argumentação que se prolonga das dúvidas até a descoberta do *Cogito* transborda a argumentação por redução ao absurdo, como explorado na seção *Reductio ad absurdum*.

Como argumenta Cooper (2005), de fato, a fenomenologia da experimentação do pensamento sugere que esse é o caso, ou seja, de que o E.P. pode ser equiparado ao argumento puramente lógico. Porém, no seu entendimento, a construção de um experimento mental é bem diferente de produzir um argumento lógico. Ela evidencia que os experimentos mentais são geralmente divertidos e fáceis, os argumentos geralmente não são. Quando realizamos um experimento mental, imaginamos a situação se desdobrando em nossa mente. Não consideramos premissas, modos de inferência e conclusões.

Ora, a narrativa que Descartes expõe na *Primeira* e parte da *Segunda Meditações* envolvem as essas peculiaridades descritas por Cooper, o que nos leva a afirmar que as dúvidas progressivas que ocorrem na obra descrita e, que, por meio delas se alcança o *Cogito* superam uma simples argumentação por *reductio ad absurdum*.

Nossa aliada na discussão sobre o E.P., demonstra que há um aspecto característico que demanda sinceridade por parte daquele que está no interior do cenário: manipulando os dados<sup>115</sup>. Para ela: “O experimentador do pensamento está empenhado em considerar rigorosamente todas as consequências relevantes para responder às perguntas do tipo “e se” (COOPER, 2005, p.12). Escolhemos esta autora que trata dos experimentos de pensamento para a nossa defesa, primeiro porque ela acredita que uma conta unificada dos experimentos pode oferecer uma melhor compreensão deles, independente de qualquer área que o E.P. seja utilizado, ele apresenta um padrão normativo. Segundo fator importante que vimos em sua filosofia é que ela expõe que esses recursos geralmente são balizados por estas perguntas do tipo “e, se...?”, que vemos literariamente utilizadas nas *Meditações*. Veremos que a *Primeira Meditação* e parte da *Segunda* é ajustada nesse nível exposto por Cooper, a caracterização de perguntas e respostas deste tipo hipotético é presente em todo o movimento narrativo que encontramos no processo de dúvidas estabelecidas pelo filósofo francês exposta brevemente abaixo:

- “E, se” os sentidos nos enganam, podemos ainda nos fiarmos neles?
- “E, se” estou num estado delírio ou alucinação?

---

<sup>115</sup> Como afirma Descartes (2019), só é útil este tratado àqueles que desejaram meditar seriamente comigo.

- “*E, se*” agora eu estiver dormindo, e tudo isto não passar de um sonho, como posso saber ou estar seguro se as coisas são da forma que se apresentam?
- “*E, se*” tudo isto não passar de uma mera ilusão?
- “*E, se*” Deus não existir?
- “*E, se*” existir um deus enganador, ou um gênio malévolo, como poderei saber efetivamente de algo?

Mas o que nos chama a atenção é a forma didática e cuidadosa com que Descartes vai incorporando ao longo de sua narrativa, por exemplo: antes mesmo de iniciar seu processo de dúvidas, Descartes monta toda uma contextualização do porquê que suas dúvidas oferecem razões para que sejam executadas. Ou seja, ao inserir o experimentador do pensamento no cenário, Descartes vai oferecendo razões suficientes para que aquele que ler tenha a confiança razoável de que a investigação que está em desenvolvimento é realmente uma busca séria por algo de certo.

Essa preparação do cenário ocorre logo ao abirmos a *Primeira Meditação*, vejamos: “Há algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados, não podia ser senão mui duvidoso e incerto [...]” (2019, p.135). Então, já temos uma argumentação plausível para que possamos investigar essas antigas opiniões. Pois, de uma maneira geral, somos tendenciosos a seguir essas opiniões e crenças do senso comum como se fossem verdades. Os hábitos, a forma de vida de uma determinada cultura na qual estamos inseridos nos faz ver modos da conduta humana como se fossem naturais ao nosso olhar periférico, mas que se revelam julgamentos imaturos e precipitados, dada a pluralidade de povos e culturas. Por isso, afirma Brochard (2009, p.57): “As viagens são uma escola de ceticismo”.

Vemos aqui uma implicação moral<sup>116</sup> que podemos retirar das *Meditações* logo no primeiro parágrafo, entretanto, assim como as obras literárias que são reduzidas a E.P. tendem a suprimir elementos estéticos e qualitativos, bem como uma gama de usos que podemos retirar delas são excluídos, também ocorre o mesmo neste processo cético de Descartes. Costumamos em um E.P. omitir as demais considerações e fazermos apenas uso instrumentalizados que ele fornece. Como afirma Egan (2016, p.148): “Os experimentos mentais têm um uso limitado e claramente definido”.

---

<sup>116</sup> Como sabido, a Moral trata-se de um dos galhos de sua filosofia prática.

Seguindo em nossa defesa de que a dúvida que Descartes instaura na *Primeira* e parte da *Segunda Meditações* e que, por conseguinte encontra o *Cogito* pode ser estabelecida como um E.P, temos:

- a) Um objetivo principal: estabelecer algo de certo e constante nas ciências;
- b) Um diálogo interno de duas vozes ou duas argumentações que são inseridas na narrativa, o que faz com que o experimentador do pensamento avalie as duas posições epistemologicamente opostas;
- c) Um cenário planejado contendo falhas epistemológicas que se desdobram em vários episódios<sup>117</sup> fazendo com que o leitor manipule racionalmente os dados que lhe são conferidos. Como afirma Scribano (2007, p.23, grifo nosso): “A aprendizagem do leitor exige uma *atitude ativa*. Como se trata de retomar a experiência do autor, o leitor deverá meditar também [...]”.
- d) Uma riqueza de detalhes e elucidações quase que pedagógicas para sustentar uma teoria, que como vimos poderia ser reduzida a um argumento menos rebuscado<sup>118</sup>.
- e) Um “novo” conhecimento extraído: o racionalismo como fonte confiável para a ciência. Para tal intento, Descartes se inspira nos geômetras, assim, partindo dos conceitos mais simples poderia aos poucos progredir e chegar às partes mais complexas<sup>119</sup>. Como também sugere a comentadora a seguir:

A geometria, ao contrário, pode servir-se proficuamente do método geométrico, graças a uma maior conformidade dos seus primeiros princípios com o conhecimento sensível: que a reta é alinhada mais curta entre dois pontos revela-se intuitivamente verdadeiro, *até porque se presta facilmente a um experimento imaginativo* (SCRIBANO, 2007, p.26, grifo nosso).

A narrativa que Descartes apresenta nestas *Meditações* nos insere num cenário cético dramático e instigante: como mencionado acima, esse método nos “presta facilmente a um experimento imaginativo”. Como afirma Frankfurt (2008), o autor das *Meditações* convida seus

---

<sup>117</sup> Estes episódios são constituídos cronologicamente pelos argumentos: dos erros dos sentidos, da loucura, dos sonhos, do deus enganador, da força cega e do gênio maligno.

<sup>118</sup> Se analisarmos o *Discurso do método*, obra anterior as *Meditações*, encontraremos o *Cogito*. Naquela obra se encontra uma argumentação mais enxuta do que a obra em voga que estamos tratando. Ou seja, a bem da verdade, para a descoberta do primeiro princípio da filosofia cartesiana as *Meditações* podem ser lançada fora. É claro que após a descoberta deste princípio não sendo explorados outros conceitos que antes não havia no *Discurso* ou estava em potência, o que faz com que as *Meditações* sejam imprescindíveis para a unidade filosófica de Descartes.

<sup>119</sup> Dizia em seu *Discurso* (DESCARTES, 2018, p.81): "Essas longas cadeias de razões, das quais os geômetras têm o costume de servir-se chegar a suas demonstrações mais difíceis, deram-me ocasião de imaginar que todas as coisas que podem ser incluídas no conhecimento dos homens decorrem uma das outras da mesma maneira [...]".

leitores a reproduzir os processos frutíferos de sua própria mente. Ele os guia a construir ou descobrir por si mesmos os conceitos e as conclusões de sua teoria.

Descartes tem um objetivo com este E.P. e vai procurar nos persuadir que sua teoria é a correta. É como se Descartes se revestisse de um *véu de ignorância*<sup>120</sup> ao proclamar que nada havia em seu juízo que não fosse incerto. E a partir deste movimento encontrar algo exato. Há nesta narrativa cartesiana das *Meditações* em estudo uma procura sincera pelo conhecimento verdadeiro, sua proposta é fazer com que o experimentador do pensamento veja com seus próprios olhos; mas, os olhos da mente como diz Descartes, e que esta nova descoberta brota de sua própria intuição. Desse modo, fica nítida a imagem de um “eu” que se divide entre duas opiniões. Duas vozes que ecoam no tribunal da razão do experimentador do pensamento. Uma voz é a do senso comum: do homem da vida cotidiana que pouco se importa em elucubrações filosóficas. A outra voz: a do filósofo que almeja se desvincular das opiniões e crenças que já há muito tempo se incorporaram na visão comum da época.

A narrativa nos revela um embate de nervos realmente, uma profunda meditação. A tarefa que Descartes nos lança é uma atitude que requer energia demasiada daquele que medita, posto que renegar os dogmas, bem como todas as “certezas” que se tinham até o presente como falsas não era algo fácil. Descartes relata que o meditante deveria lembrar de todas as condições normativas para a execução do empreendimento e seguir rigorosamente o planejamento feito. Pois, como explica Descartes (2019, p.138), “as antigas opiniões voltam sorrateiramente ao pensamento, e que pelo período de tempo que ficaram em nossa convivência passaram a se tornar quase que senhoras da nossa crença”<sup>121</sup>.

Nesse diálogo interno; nesta oposição de argumentos que se dá entre duas vozes, vemos outra habilidade cética, a saber, a de opor argumentos. Como afirma Sexto (2020, p.90): “Da associação cética, por outro lado, o princípio maior é opor a todo discurso um discurso igual, pois a partir disso, pensamos, somos levados a não dogmatizar”. A internalização destas duas vozes que se articulam em busca de uma certeza é desenvolvida por meio de argumentos e contra-argumentos que não se dogmatizam. “As meditações devem convencer e não vencer [...]” (SCRIBANO, 2007, p.24).

Veremos como esse processo se dará adiante: nossa argumentação a partir deste momento será conduzida de maneira cronológica, assim como se apresentam nas *Meditações*. Seguiremos o *itinerarium mentis* de Descartes: argumento dos sentidos; argumento da loucura;

---

<sup>120</sup> Outro exemplo de experimento mental realizado por Rawls em 1971.

<sup>121</sup> Aqui Descartes faz alusão à teoria aristotélica.



argumento do sonho, argumento do deus enganador, argumento do gênio maligno e argumento da força cega. Demonstraremos, desse modo, como as dúvidas que são projetadas na *Primeira Meditação* seguem o modelo estabelecido por Cooper ao pensar as estruturas do E.P..

### 3.4 Argumento dos erros dos sentidos

Demonstraremos que as dúvidas progressivas que Descartes apresenta ao longo de sua *Primeira Meditação* são norteadas pelas perguntas do tipo ‘e, se...?’”, como formuladas pela filósofa Rachel Cooper. Com isso, pretendemos clarificar a mente do leitor, de modo que, ele reconheça que no interior dessas narrativas cartesianas existem a realização de uma técnica filosófica que hoje é entendida na filosofia contemporânea como experimentos de pensamento.

Nesta seção, traremos o primeiro recurso questionador que Descartes utiliza, a saber, o argumento dos erros dos sentidos. Esta é a etapa inicial; um convite para refletir e meditar. É uma dúvida motivada por uma razão natural. Afinal, quem nunca se enganou e ainda se engana com os fatos mais simples e rotineiros do dia a dia?

Este chamado inicial do autor das *Meditações* é marcado por um diálogo interno que se trava entre o pensamento do filósofo que oferece recurso argumentativo de que é necessário investigar procurando algo de certo e indubitável e, o pensamento do homem comum que procura resistir às argumentações<sup>122</sup>.

Veremos que esta dúvida ainda não se mostrará de toda útil para a finalidade que Descartes busca encontrar por meio dela, entretanto, ela é indispensável. Como todo trajeto parte de algum lugar, Descartes pretende inserir o experimentador do pensamento num cenário onde os questionamentos se iniciem motivados pelos aspectos mais comuns. Essa estratégia inaugura a dúvida baseada nas situações do nosso cotidiano, mas que se desdobrará numa dúvida extraordinária e quase paralisante, jamais pensada na história: sem dúvidas é um novo tipo de ceticismo que está sendo construído.

É importante a partir de agora que o leitor tenha em mente, ao analisar nossa argumentação, aquilo que nos falou Cooper a respeito da forma como são construídos os experimentos de pensamento<sup>123</sup>. Com esta ressalva feita, podemos agora analisar este primeiro momento cético:

Tudo o que recebi, até o presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos

<sup>122</sup> E aqui Descartes considera esta visão como sendo a de Aristóteles.

<sup>123</sup> São construídos e modulados pelas perguntas do tipo “e, se...?”.

eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em que já nos enganou uma vez (DESCARTES, 2019, p.136).

Evidentemente não se trata de um argumento inédito. Para Descartes não importa o autor, mas sim o *uso* que se faz dele. Por isso Frankfurt (2008) afirma que a *Primeira Meditação* deve ser estudada com consciência, mesmo que seus argumentos não sejam especialmente novos nem particularmente complexos. Como observa Frankfurt, o objetivo desses argumentos não é simplesmente mudar a mente do leitor, mas sacudir sua vontade e que, portanto, exige uma ação de sua parte: “O que a Meditação oferece é, como observa Gilson, não tanto uma teoria para ser entendida, mas como *um exercício para ser praticado*” (FRANKFURT, 2008, p.20, grifo nosso)<sup>124</sup>.

A suspensão do juízo que Descartes faz para seguir duvidando e oferecendo razões para duvidar é meramente metodológica, e como nos diz Descartes (2019, p.46) em *A procura da verdade pela luz natural*: entramos ignorantes nesse mundo e o conhecimento de nossa primeira idade está apoiado sobre fraqueza dos sentidos e a autoridade dos preceptores.

Após esta razão natural de duvidar, suas dúvidas se elevam cada vez mais e vão desembocar no argumento da força cega<sup>125</sup>. Frankfurt (2008) aponta que esta estratégia de Descartes tem como impulso recuperar a inocência intelectual de uma criança enquanto deixa a força madura de seu poder racional intacto<sup>126</sup>: a salvação intelectual chega apenas aos nascidos duas vezes. Vejamos o argumento semelhante que podemos encontrar no quinto tropo de Enesidemo exposto por Sexto Empírico:

(118) O quinto argumento é o de acordo com as posições, distâncias e lugares. Pois as coisas aparecem [de] diferentes [modos] de acordo com cada um destes [aspectos], por exemplo, o mesmo pórtico, visto de cada um dos seus princípios, parece diminuir, mas, [visto] do meio, [parece] simétrico em todos os lados; e o mesmo barco, de longe, parece pequeno e parado, mas [quando está] próximo, grande e se movendo; e a mesma *torre*, de longe, parece circular, mas quando próxima, quadrada (SEXTO EMPÍRICO, 2020, p.130, grifo nosso).

<sup>124</sup> Desenvolveremos adiante esta ideia de entender a *Primeira Meditação* como uma prática. Tal interpretação de Étienne Gilson e de Frankfurt, facilitará nossa explicação de transmitir que a exposição da *Primeira Meditação* transcende a uma mera descrição teórica.

<sup>125</sup> Conforme, Gombay (2009, p.52): Esta hipótese expressa não tem um nome definido na literatura cartesiana, ela é defendida quando Descartes reporta aos que dizem que o mundo foi criado por algum destino ou fatalidade. A suspeita é movida pela segurança integral que a dúvida cartesiana deveria propor para aqueles que não acreditavam em um Deus. Ou seja, sua argumentação ao lançar este argumento tem como mote principal defender a integridade da dúvida.

<sup>126</sup> É imprescindível que o experimentador do pensamento retome os traços característicos que marcam a fase inicial de nossas vidas, e assim como uma criança ainda inocente, possa almejar encontrar algo de verdadeiro, sem prejuízos acarretados ao longo da vida. É como se precisássemos nascer novamente se quisermos ver a verdade no interior da filosofia cartesiana.

Vimos, desse modo, que não há nada de novo na argumentação: é um chamado do pensamento do filósofo para o início do diálogo com a pessoa do senso comum. Esse chamado argumenta que todo o conhecimento que havia entrado em suas crenças eram “seguros”, e como foram pelos sentidos ou através deles que foram aprendidos tal opinião, Descartes salienta no cenário que algumas vezes esses sentidos se mostraram enganosos, e como é de costume não confiar mais em quem não enganou alguma vez; devemos rejeitar todo o nosso conhecimento sensível. Porém, essa argumentação se mostra insuficiente para nos fazer duvidar plenamente de nossas percepções sensíveis: “e, se” os sentidos me enganam, posso rejeitar todos os meus conhecimentos sensíveis?

O jogo dialético que se prossegue na narrativa se depara com a visão do homem comum: então, o senso comum responde:

Mas, ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras das quais não se podem razoavelmente duvidar [...] por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo esse papel entre as mãos e outras coisas desta natureza (DESCARTES, 2019, p.136).

Há uma resposta racionalmente indiscutível do senso comum. O argumento dos erros dos sentidos se mostra incapaz de demolir todas as nossas crenças no que tange às percepções sensíveis. Quando estamos em más condições de percepções os sentidos nos sugerem uma certa dúvida, mas quando nosso posicionamento em relação aos objetos é favorável e nossa condição psicofísica é saudável não há razões ou motivos justificáveis para duvidar. O fato das inconsistências das percepções que temos em relação ao objeto observado no mundo se mostrarem alguns vezes em ledro engano, revelando que suas qualidades não são tais como se apresentam; não implica que esses objetos não existam: ou seja, sua existência já está admitida; é irrecusável. É o que atesta Forlin (2004, p.45): “[...] ao falar de objetos dos sentidos, já está pressupondo que os sentidos existam e, portanto, um corpo que seja sujeito desses sentidos – corpo esse que, por sua vez, só pode estar inserido no espaço[...]”.

O argumento do filósofo procurou demolir radicalmente todo nosso conhecimento sensível e não obteve sucesso. A resposta dada pelo homem de visão comum foi uma resposta plausível e bem aceita. O experimentador do pensamento sente-se persuadido, ele próprio manipulou as situações e viu que a resposta dada pelo senso comum que representa Aristóteles foi suficiente. Cooper (2005) defende que o rigor com que o experimentador do pensamento procura responder às perguntas do tipo “e, se...?” é o que diferencia o experimento de pensamento de devaneios e muita ficção.

Descartes tinha um objetivo e exclamava que o menor motivo de dúvida era suficiente para rejeitá-la como falsa. O argumento dos erros dos sentidos não se mostrou um bom argumento para nos fazer duvidar de todas nossas crenças. Pois, como vemos também no diálogo *A procura da verdade pela luz natural*:

Bem sei que os sentidos enganam algumas vezes, se estiverem mal dispostos [...] Mas todos os seus defeitos são muito fáceis de se conhecer e não impedem que eu não esteja agora seguro de vos vejo, que passeamos neste jardim, que o sol nos ilumina e que, em resumo, tudo o que aparece comumente aos meus sentidos seja verdadeiro (DESCARTES, 2019, p.55-56).

Desse modo, depois do acordo feito entre o filósofo e o homem comum há um prosseguimento na discussão. A narrativa nos leva a um novo episódio e mais uma vez nos coloca em posição ativa para o pensar: é preciso progredir na dúvida. De acordo com Popkin (2000) se a dúvida não fosse elevada a seu nível mais alto, para podermos superá-la, nada poderia ser considerado certo, posto que sempre permaneceria uma dúvida à espreita, nos assombrando, que poderia contaminar tudo o que conhecemos e tornar tudo isto, de alguma maneira, incerto. É o que corrobora também Forlin (2004, p.19): “[a dúvida cartesiana] não se trata de uma dúvida espontânea, condicionada pelo grau de probabilidade, mas de uma dúvida segundo o rigor lógico da necessidade, uma dúvida, pois, extremada”.

Muito se foi objetado a Descartes, questionando se ao pretender-se duvidar de tudo ele não estaria tomando um prejuízo maior, por exemplo, numa coletânea das principais instâncias feitas pelo senhor Gassendi foi dito que Descartes pedia uma coisa impossível ao pretender que sejam abandonadas todas as formas de prejuízo. Ao que Descartes responde:

[...] o autor deste livro não considerou que a palavra prejuízo não se estende a todas as noções que existem em nosso espírito, das quais confesso ser impossível nos desfazermos, mas somente a todas as opiniões que os juízos que fizemos anteriormente deixaram em nossa crença; e já que julgar ou não julgar é uma ação da vontade [...] é evidente que ela está em nosso alcance [...] (DESCARTES, 2019, p.285).

Isso revela outro traço da dúvida de Descartes, qual seja, a de não ser tão radical como se parece. Retornando ao primeiro motivo de duvidar, vemos que as motivações quanto ao erro dos sentidos apesar de serem legítimas são inaceitáveis se o nosso intento é generalizar a dúvida no seu grau mais alto. “E, se” os sentidos nos enganam? Ora, se somos enganados isso ocorre com coisas distantes ou pouco sensíveis. Mas que as coisas existem são fatos inalienáveis. A primeira dúvida foi vencida. Não podemos duvidar de que há algo. É, então, necessário ascender na dúvida. Isso será objeto de análise da próxima seção.

Embora pudéssemos abrir um "parêntesis" aqui, para mostrar ao leitor que Descartes ao explicar algumas dificuldades conceituais de sua filosofia, seja em decorrência das muitas perguntas surgidas em suas *Objecções*, ou advindas por meio de *Cartas*, ou simplesmente porque ele realmente gostava de usar, utilizava-se também de metáforas, ora como um recurso auxiliar na tentativa de desobstruir incompreensões, ora como uma forma de expor melhor seu pensamento, decidimos não tratar deste assunto. Um estudo sobre o uso das metáforas em Descartes e seu alcance epistemológico poderia ser pesquisado em outro lugar. Uma associação entre experimento de pensamentos e o uso da metáfora como recurso epistemológico demandaria um maior cuidado e conseqüentemente tempo. Fato que poderia nos desviar do foco atual da pesquisa<sup>127</sup>.

### 3.5 O argumento da loucura

Nesta seção, apresentaremos o porquê que Descartes “recusa” o argumento da loucura como uma razão justificada para compor o seu ordenamento de dúvidas. Nosso entendimento é que se ele aderisse tal possibilidade minaria a possibilidade de encontrar o que ele procurava, a saber, algo de firme e constante nas *ciências*. De acordo com as estruturas que compõem o experimento de pensamento, é preciso que este recurso apresente um cenário em que as perguntas de fundo sejam capazes de possibilitar respostas plausíveis baseadas no

---

<sup>127</sup> Entretanto, devemos ressaltar que as metáforas são um recurso muito utilizado por Descartes. Vemos isso no final de sua Primeira Meditação, quando expõe a figura de um escravo que goza da liberdade imaginária em um sonho e que temendo por se acordar, conspira com ilusões agradáveis. Esta metáfora visa demonstrar que as antigas opiniões lhe voltam sorratamente ao pensamento. E, que, como este escravo, o experimentador do pensamento deve seguir se enganando a si mesmo - *me ipsum fallere* - a fim de seguir duvidando para encontrar alguma certeza. Como argumenta Santiago, a respeito deste exercício mental: “É de notar a luta entre as antigas opiniões e a dúvida construída pelo filósofo, cujo exercício depende da constante força da vontade, que desacata a credulidade natural e o assentimento ao que parece certo, a dúvida é, portanto, uma prática de liberdade no campo do conhecimento” (SANTIAGO, 2016, p.37, n.11). Uma metáfora apresentada de maneira notável, no famoso parágrafo vinte e quatro da Sexta Meditação, ao tratar da união que se dá entre a mente e o corpo: a clássica figura de linguagem do piloto em seu navio. Através desta metáfora, Descartes pretende mostrar que apesar de sua tese promover uma bipartição ontológica entre *res-cogitans* e *res-extensa*, de fato, na realidade empírica, essas duas substâncias estão unidas ao ponto de compor um único todo. Angelucci (2014) entende que as metáforas se constituem como um ponto de partida para uma explicação, que se mais aprofundadas poderá gerar um experimento de pensamento. Vejamos o que nos diz este autor: “Gostaria de concluir as presentes considerações apresentando uma hipótese sobre o papel que a metáfora pode vir a desempenhar na gênese de muitos experimentos de pensamentos. A ideia fundamental, como tentarei ilustrar por meio de um exemplo, é que, pelo menos em alguns casos, o reconhecimento do poder explicativo possuído por uma única metáfora pode motivar a elaboração de todo um cenário imaginário” (ANGELUCCI, 2014, p.215). Daí a compreensão de que uma metáfora funcionaria como uma espécie de “fotografia” ou “tela”, e o experimento de pensamento como um “filme”. A verdade é que se Descartes não se valesse destes recursos, independentes do valor e alcance epistemológicos que atribuímos a eles, sua filosofia não seria melhor compreendida. Para qualquer leitor de Descartes, especialista ou não, sabe-se que o uso de metáforas em sua filosofia é de veras presente, e inclusive, como falamos, merecia um estudo à parte.

conhecimento implícito que já possuímos sobre as coisas no mundo. Neste caso específico, que é, enfim, epistemológico, ficaríamos impossibilitados de responder adequadamente a referida questão.

Para não abandonar a procura da verdade e falhar na construção do E.P., Descartes adere a uma estratégia lógica digna de elogio, pois se ao menos o experimentador do pensamento não pode estar louco, dado a característica do sujeito cognoscente que deve permanecer em um estado de sanidade se quer atingir a rocha dura, em contrapartida consegue-se atingir o mesmo grau de dúvida que eventualmente o argumento da loucura atingiria ao lançar mão dos argumentos do sonho e do deus enganador. Porém, como explicaremos adiante, a imputação deste delírio ou insanidade aparente é imputada a algo exterior ao sujeito e não como um fato intrínseco seu.

Nesse sentido, todos esses argumentos têm algo em comum, a saber, o de gerarem a possibilidade de que o estado atual de percepção do experimentador do pensamento seja apenas uma ilusão, sendo ele mesmo possível fruto desta ilusão. Essa será nossa defesa. A passagem de Descartes a este respeito é breve, mas é peça de investigação no cenário da história da psiquiatria até os dias atuais.

Dado que não é suficiente vos dizer que os sentidos nos enganam em certas ocasiões, em que vós o percebeis, para vos fazer recear que eles também o façam em outras, sem que vós o reconheceis, quero falar mais além e saber se jamais haveis visto esses melancólicos que pensam como imbecis, ou então como se tivessem alguma parte do corpo de tamanho enorme. Eles juram vê-la e tocá-la, tal como a imaginam (DESCARTES, 2019, p.56)

O experimento de pensamento passa para um outro nível de dúvida. Ora, se o argumento dos erros dos sentidos não se mostrou de todo útil para duvidar de todas as nossas opiniões, ao menos foi possível através dele iniciarmos a jornada em busca de algo certo e inabalável.

A profunda busca por este conhecimento inabalável é capaz de fazer com que Descartes mencione no cenário a possibilidade, mesmo que remota, do experimentador do pensamento estar louco: só a loucura poderia nos enganar sobre estas particularidades da experiência sensitiva mais imediata: como a de “[...] que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo [...]” (DESCARTES, 2018, p.136). Pois, uma vez que perdido o domínio destes conhecimentos básicos é como se o experimentador do pensamento também perdesse a capacidade de continuar o percurso epistemológico. Vejamos como esta narrativa se segue neste novo episódio:

Ao não ser talvez que eu me compare a esses insensatos, cujo o cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente

asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter corpo de vidro. *Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos* (DESCARTES, 2019, p.136).

Guiar pelo exemplo dos loucos em busca de uma certeza racional já é um *non sense!* Fica nítido que a possibilidade da loucura, explicitamente<sup>128</sup> recusada na *Primeira Meditação* é realizada devido a motivação de traçar um itinerário que seja racionalmente aceito. Sem a razão não há possibilidades de encontrar o que Descartes pretendia: se a loucura fosse efetivamente incluída no processo de dúvidas o experimentador do pensamento ficaria inepto de prosseguir na busca de encontrar o certo nas ciências<sup>129</sup>. Como argumenta Frankfurt:

A razão em si não é uma crença, certamente, mas uma faculdade. No entanto, por que Descartes não é obrigado, na retirada geral do consentimento a que ele se compromete, retirar seu parecer favorável da opinião de que seu julgamento deve ser guiado por essa faculdade? Ele parece, de fato, ser pego desde o início de seu empreendimento em um dilema incapacitante. Ele não pode conduzir sua investigação, a menos que ele confie na razão. Ele deve reconhecer as alegações de verdades lógicas e argumentos válidos, e ele deve governar seu pensamento pelos padrões usuais de relevância e consistência. (2008, p.39)

Entretanto, como aponta Cooper (2005), para que um E.P. seja válido e demonstre um modelo consistente é preciso que todas as manipulações sejam realizadas criteriosamente. E, deste modo, caso fosse aceito o estado de loucura o E.P. teria sido considerado inválido. Como no exemplo do E.P. de Bernard Williams no qual Cooper explica:

Sugiro que o experimento de pensamento de Bernard Williams sobre pessoas que se dividem como ameba é um exemplo de um experimento de pensamento que falha porque somos incapazes de responder às perguntas necessárias de “e se” (Williams, 1973, 23). Williams pergunta: “E se as pessoas se dividirem como ameba?”, Mas não conseguimos responder. Como exatamente as pessoas poderiam se dividir como ameba? Eles se dividiriam no meio e teriam uma perna e uma mão cada? Nesse caso, eles cairiam e, a menos que a pele crescesse repentinamente para cobrir suas feridas, seus órgãos cairiam. Ou eles deveriam se dividir em duas pessoas pequenas, mas completas? Então, presumivelmente, antes de se separar, uma pessoa teria que criar uma cabeça, pernas e braços extras. De qualquer maneira, a logística biológica necessária para tirar o cenário do chão é muito complexa e horrível para se resolver (COOPER, 2005, p.18).

<sup>128</sup> Veremos em outro momento que este argumento é apenas em parte recusado, posto que nos sonhos ou a possibilidade de um gênio maligno nos enganar configuraria uma outra espécie de loucura.

<sup>129</sup> Assim como Íxion, que segundo a mitologia grega estava “preso a uma roda que girava incessantemente [...]” (Bulfinch, 2002, p.321), também ficaria o experimentador do pensamento. O interessante aqui, é que Íxion ficou louco após assassinar seu sogro. O que traz uma boa imagem para pensarmos neste entrave que iria ocorrer nas *Meditações*.

Assim como não se tem uma resposta adequada para a pergunta que Williams faz no E.P. mencionado, também não há uma resposta plausível para a pergunta sugerida no argumento de Descartes: “e, se” eu estiver louco? Vejamos: “e se” realmente eu estiver louco, como posso saber que meu objetivo seria o de encontrar algo de constante nas ciências? Como posso justificar algo se estou sem o uso pleno da capacidade racional? Como investigar coerentemente uma situação se nem mesmo sei se esta situação é real ou fruto da minha imaginação? Ou seja, não temos uma resposta apropriada para tal hipótese: ficaríamos presos, ou melhor, o experimentador do pensamento ficaria preso eternamente girando em círculo, como o insano Íxion em sua roda.

Porém, Descartes antecede esta dificuldade revertendo a situação no intuito de escapar deste entrave e possibilitar ainda que o experimentador do pensamento possa trilhar seu caminho em busca da rocha dura. Descartes desvencilha deste episódio tal possibilidade, possibilidade esta que minaria seu empreendimento filosófico. Vejamos como Rocha argumenta:

Descartes vê-se obrigado a universalizar o argumento da loucura, *preservando seu aspecto relativo às condições internas do sujeito da percepção*, abandonando, entretanto, o que há de idiossincrático nele. É precisamente porque Descartes pode pensar em uma possível disfunção interna ao agente cognoscente, a saber, uma obstrução natural em sua capacidade de recepção de dados sensíveis e em sua capacidade de exercer coerentemente a razão, como o que ocorre nos casos de loucura, que é possível estender a dúvida a todo pretenso conhecimento (2011, p.106, grifo nosso).

A estratégia cartesiana é de uma sutilidade quase que imperceptível. Ao perceber este “empecilho” que seria paralisante, o filósofo conjectura outra hipótese e nos mostra mais uma razão para continuarmos nossa trajetória, e desta forma, estender a dúvida na sua mais alta complexidade. Ao preservar a capacidade racional do experimentador do pensamento, Descartes conduz uma outra situação que similarmente equipara o estado de loucura com as sensações que nos ocorrem nos sonhos; pois, Descartes (2019) articula que em sonhos costumamos representar as mesmas coisas que os insensatos em vigília<sup>130</sup>. Rocha (2011) defende que esta transição de argumentos que Descartes realiza se configura como uma retomada ao argumento da loucura, mas por um outro viés. De acordo com este comentador, o filósofo francês exclui o aspecto idiossincrático da loucura considerando a possibilidade de uma

---

<sup>130</sup> Agostinho em *Contra os acadêmicos* também equipara a situação dos loucos com os estados oníricos. “Se eles anunciaram àquele que está acordado e ao sadio coisas verdadeiras, nem por isso se deve atribuir a eles aquilo que o ânimo imagina quando dorme ou quando é insano” (AGOSTINHO, 2020, p.99).



disfunção idêntica a esta, entretanto comum a todos os homens. Este também é o entendimento de Santiago (2016, p.32.n.6), vejamos: “Com a aliança entre a dúvida dos sentidos e argumento dos sonhos é possível duvidar da existência das coisas, até do próprio corpo, e assim assemelhar-se aos loucos, porém, por meio de um artifício racional”.

Vimos, desse modo, como Descartes vai reforçando e justificando os motivos de se empreender numa dúvida extremada. São razões fortes e aceitáveis para o experimentador do pensamento. Na esteira do que foi argumentado no nosso capítulo anterior, o sonho é comum a todos os homens. Quem nunca costumou sentir que estava em uma situação agradável e reconfortante, mas que isso se revelou ser apenas um sonho? E quantos momentos fomos “salvos”, dado que o que nos aconteceu de ruim se mostrou como sendo um pesadelo?

Escuta: nos sonhos, e sobretudo nos pesadelos, quando há desarranjos intestinais ou alguma coisa, às vezes o homem vê coisas tão artísticas, uma realidade tão complexa e efetiva, acontecimentos ou até um mundo inteiro de acontecimentos, amarrados por tal intriga, com tais detalhes inesperados, desde manifestações superiores até o último botão do peitilho que te juro que nem Lev Tolstói conseguiria cria-lo, e no entanto quem tem esses sonhos às vezes não tem nada de escritor, mas são as pessoas mais comuns; funcionários, folhetinistas, padres[ ....] um ministro até me confessou que suas melhores ideias lhe ocorriam enquanto ele dormia. Pois é o mesmo que está acontecendo agora. Embora eu até seja *uma alucinação, contudo, como um pesadelo*, digo coisas originais que até hoje não te ocorreram, de modo que já não repito, em absoluto, os teus pensamentos, e no entanto sou apenas o teu pesadelo e nada mais (DOSTOIÉVSKI, 2012, p.828, grifos nossos).

O trecho acima, extraído dos *Irmãos Karamazov*, retrata de modo coerente como os sonhos podem ser realmente equiparados com a loucura. O diálogo que se dá entre o personagem Ivan e um homem que se apresenta como sendo o Diabo não é nada além do que uma conversa com sua própria consciência. Neste caso, uma consciência hipertrofiada que compreendeu que foi o agente intelectual do assassinato de seu próprio pai.

Esse estado de sonho ou alucinação que ocorre com o personagem revela-se ser produto de sua própria imaginação. Vejamos este outro excerto da mesma obra, onde Ivan procura através do diálogo com o Diabo se persuadir de que é com sua própria consciência que ele conversa:

- Não, tu não existes por ti próprio, tu és eu e nada mais! És uma porcaria, és uma fantasia minha!  
 - Bem, se quiseres, nós dois temos a mesma filosofia, isso que é certo. *Je pense, donc je suis* [Penso, logo existo], isto eu sei ao certo; tudo mais a minha volta, todos esses mundos, Deus e até o próprio Satanás – nada disso está provado para mim, se existirá por si só ou é apenas uma emanção de mim, um desenvolvimento coerente de meu eu, que existe antes dos tempos e individualmente ... numa palavra, vou ficando por aqui, porque pelo visto estás a ponto de partir para a briga (DOISTOIÉVSKI, 2012, p.832)

É por isso que afirmamos que o argumento da loucura não é excluído, mas sim omitido nesta primeira fase da dúvida. Vejamos o que nos diz Derrida a este respeito: “[...] o ato do *Cogito* vale mesmo se eu seja louco, mesmo se meu pensamento seja totalmente louco. Há um valor e um sentido do *Cogito* como da existência que escapam à alternativa de uma loucura e de uma razão determinadas” (1967, p.85-86). O fato é que para o experimentador do pensamento prosseguir em busca de seu objetivo a loucura é relegada a uma segunda instância, mas não excluída. “[...] é preciso somente parecer excluir na primeira fase da primeira etapa, no momento não-hiperbólico da dúvida natural [...] que eu seja ou não louco, *Cogito, sum?*” (DERRIDA, 1967, p.86)<sup>131</sup>.

O E.P. deve oferecer respostas adequadas e proporcionar, deste modo, um modelo consistente para que o experimentador do pensamento possa manipular com rigor os dados que são envolvidos no cenário. E, como não há uma resposta plausível para a hipótese da loucura, cessaríamos a investigação neste ponto e o E.P. de Descartes falharia. É o que nos sugere Cooper (2005), seu entendimento é que um dos motivos que demonstram falibilidade do E.P. é quando o experimentador do pensamento não é capaz de responder às perguntas do tipo “e, se?”. Stroud (1983), entende que por receio de ofensa aos leitores o argumento da loucura dá lugar a um outro; mais comum e natural a todos os homens. Como bem argumenta Rocha:

Uma pista do que deve ser compreendido com a oposição introduzida por Descartes entre loucura e sonho é o fato desta oposição ser introduzida chamando atenção para o fato de que, ao contrário do que faz o louco (*extravagante*), o que se faz nos sonhos é o *costumeiro* (2011, p.109, grifos do autor).

Então, não é que Descartes ao “recusar” o argumento da loucura estaria excluindo o louco da esfera social e destinando-os ao confinamento, mas que seu projeto não teria coerência interna se fosse adotado tal possibilidade. O que é o argumento do gênio maligno que veremos mais adiante senão uma loucura total<sup>132</sup>? E não é de se surpreender que no quarto parágrafo da *Segunda Meditação*, o próprio Descartes (2019, p.142, grifo nosso) diga: “Não haverá algum

<sup>131</sup> Esta exclusão ou não da loucura por meio de Descartes em suas *Meditações* foi objeto de debate entre Foucault e Derrida, no qual o primeiro defendia a tese de que a loucura fora excluída da filosofia cartesiana o que propiciou, segundo Foucault, a criação de hospital destinado aos doentes mentais e, desta forma, a exclusão de pessoas com distúrbios mentais do meio social. Ao tratarmos da *Primeira Meditação* como um E.P. que tem como elemento norteador *encontrar algo de certo nas ciências*, somos coagidos pela nossa investigação a estar na linha argumentativa defendida por Derrida.

<sup>132</sup> Entretanto, como afirma Gombay (2009), tanto Derrida quanto Foucault tiveram seguidores. Dado que o texto é parco e enigmático. De acordo com este comentador, há pouca esperança de solução e amplo espaço para especulação. O que, de fato, ocorreu - mais um sintoma, talvez, da notável habilidade da escrita de Descartes para gerar admiração e discussão.

Deus, ou alguma outra potência, que me ponha no espírito tais pensamentos? *Isso não é necessário; pois talvez eu seja capaz de produzi-los por mim mesmo*". Sim! Por si mesmo, assim como Ivan reproduzido na obra dostoiévskiana.

### 3.6 O argumento do sonho

Nesta seção, iremos demonstrar como o argumento do sonho atua no interior do cenário montado na *Primeira Meditação*. Este argumento é considerado pelos principais comentadores de Descartes como sendo o segundo argumento usado para desafiar o conhecimento que temos das coisas da nossa vida ordinária. É como se todo o nosso conhecimento interno não tivesse correspondência com a realidade do mundo exterior. Como tratamos em outro momento, o argumento do sonho que aqui aparece é diferente das proporções funcionais que ele toma no *Discurso*.

O argumento do sonho faz parte de uma progressão de dúvidas ascendentes que como vimos se iniciam com os erros dos sentidos. Zimmermann (2005), por exemplo, entende que as razões para a dúvida hiperbólica geralmente são divididas em três fases, e tidas como *crecentes*, partindo do nível pré-filosófico à metafísica sofisticada; também são tidas como dialéticas: na medida em que um problema é levantado, a reação vem em seguida, e um novo nível se instaura para responder à objeção precedente. Como o diálogo que vimos antes entre o homem comum e o filósofo, também aqui se dará nesta mesma linha, e isso vai se desenrolando até a última razão de duvidar.

Nesse sentido, os argumentos da *Primeira Meditação* só possuem validade dentro do cenário cronológico de dúvidas que Descartes projeta. O argumento do sonho problematiza a própria realidade efetiva das afecções sensitivas como um todo (haja vista que o argumento dos erros dos sentidos foi incapaz de cumprir esta finalidade). Com esse advento, por sua vez, torna-se impossível - dado a normativa cartesiana - assegurar a existência do próprio mundo externo, como falado antes. É uma implicação solipsista e cética que Descartes após propor o problema deve sanar.

(104) E estar dormindo ou desperto gera diferentes impressões, uma vez que, quando dormimos, fantasiemos coisas que não fantasiemos despertos, nem fantasiemos, quando despertos, aquilo que fantasiemos quando dormimos, de modo que, para as [impressões], ser ou não ser [real] não se dá de modo absoluto, porém em relação a algo, pois é relativo a estar dormindo ou desperto. Então, provavelmente, no sono vemos coisas que são irreais quando estamos despertos, mas não [são] irreais [em]

absoluto, pois são [reais] no sono, do mesmo modo que são reais as coisas que vemos quando despertos embora não o sejam no sono (SEXTO EMPÍRICO, 2020, p.126).

O excerto acima extraído de Sexto Empírico nos mostra que o argumento do sonho é muito mais antigo do que nos possa parecer. Mas, o detalhe é que este argumento exposto nas *Hipotiposes pirrônicas* assume uma função diferente quanto ao que propõe Descartes em suas *Meditações*. O argumento do sonho é um dos argumentos mais discutidos para tratar um possível cenário cético. Principalmente após Descartes lhe aplicar uma nova armadura. Isso porque, como vimos anteriormente, o problema do mundo externo era ausente pelo menos aos filósofos que seguiam a suma dos cétricos.<sup>133</sup> Popkin (2000, p.280) afirma que estes argumentos que compõem a *Primeira Meditação*, mostram-nos “[...] a força total do ceticismo do modo mais incisivo, e revela uma base para a dúvida aparentemente nunca pensada antes”. Com isto a existência do “meditante”, e da própria realidade do mundo externo se tornam incertas<sup>134</sup>.

Depois que Descartes retira de cena a possibilidade da loucura - nos termos que analisamos acima – o experimentador do pensamento fica ausente de qualquer incapacidade para continuar sua investigação. Nesse sentido, é necessário que a dúvida se amplie. Uma vez que o argumento dos erros dos sentidos não nega a própria existência dos objetos deve-se, portanto, criar um cenário no qual a própria existência mesma dos objetos seja posta em dúvida:

Mas não poderíeis achar mau que vos pergunte se não estais sujeito ao sono, assim como todos os homens, e se não podeis, dormindo, pensar que vós me vedes, que vós passeais neste jardim, que o sol vos ilumina e, em síntese, em todas as coisas das quais credes agora estar perfeitamente seguro (DESCARTES, 2019, p.56).

É neste momento que se inicia novamente o diálogo interno: de um lado o filósofo e do outro o homem da vida cotidiana. O filósofo se convenceu que a dúvida de coisas que estão próximas a nós não se mostra como sendo uma dúvida racional. Mas ele projeta uma outra dúvida: “e, se” tudo o que me ocorre neste momento não for fruto de uma noite agradável de sono<sup>135</sup>? Afinal, como disse o jovem Werther: “Que a vida humana é apenas um sonho já ocorreu a muita gente, e esta ideia também me persegue por toda parte”. (GOETHE, 1999, p.21):

---

<sup>133</sup> *Hipotiposes pirrônicas*.

<sup>134</sup> Como expõe Marcondes (2019, p.141) em seu livro *Raízes da dúvida*: “[...] a partir de Descartes o Ceticismo teria dado uma guinada epistêmica e, em decorrência do argumento do *cogito* - que, de acordo com Popkin, gerou um ceticismo triunfante-, toda uma nova problemática, ausente da discussão cética antiga, entraria em cena. Em especial, o problema da existência do mundo externo e o solipsismo decorrente dele”.

<sup>135</sup> Várias são as influências do pensamento cartesiano, seja: na filosofia, música, na literatura, e até mesmo na sétima arte como ocorreu no filme *Matrix*.

Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito? Parece-me agora que não é com os olhos adormecidos que contemplo este papel; que esta cabeça que eu mexo não está dormente; que é com desígnio e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que ocorre no sono não parece ser tão claro nem tão distinto quanto tudo isso. Mas, pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é *quase capaz de me persuadir de que estou dormindo* (DESCARTES, 2019 p.136, grifo nosso).

Os experimentos de pensamentos costumam apresentar essas narrativas eloquentes que, de forma hipotética constrói situações e mobiliza nossa mente a interagir no interior do cenário raciocinando sobre os dados fornecidos. Como no E.P. *Como é ser um morcego* de Thomas Nagel (1974), das *Terras gêmeas* de Putnam (2013), o *Quarto da menina Mary* de Frank Jackson (1982), a *Sala chinesa* de Searle (1980).

Como visto na citação de Descartes; a voz do filósofo com o intuito de investigar a fundo para ver se encontra algo de certo, ressoa dizendo que não há qualquer indício concludente de que podemos distinguir nitidamente a vigília do sono que é quase capaz de se persuadir de que está sonhando. Stroud (2020, p.50) afirma que “Com esta reflexão, se ele tiver razão, Descartes perdeu o mundo todo. Ele sabe qual a experiência está tendo, sabe como as coisas aparecem para ele, mas não sabe se está, de fato, sentado diante do fogo com um papel na mão”.<sup>136</sup>

Pelo método criterioso que o filósofo francês devia seguir, o provável e verossímil poderia tender ao erro, portanto, era necessário ter a certeza sobre as coisas. Em suas *Cartas-prefácio dos princípios da filosofia*, Descartes afirma que os primeiros escritos os quais temos nota de filósofos que procuraram o conhecimento certo foram os de:

Platão e Aristóteles, entre os quais não houve outra diferença senão que o primeiro, seguindo as pegadas de seu mestre Sócrates, ingenuamente confessou que ainda nada pudera encontrar de certo, e contentou-se em escreveras coisas que lhe pareceram ser verossimilhanças [...] (DESCARTES, 2003, p.9).

Entretanto, Descartes procurava a certeza e nesta busca vemos mais uma vez os recursos que são utilizados nos experimentos de pensamento, a saber, narrativas contrafactuais. O próprio relato do filósofo torna claro que seu argumento é exposto nesta lacuna de “não supor

---

<sup>136</sup> Como vimos, trata-se de uma nova forma de loucura. Mas com um viés extrínseco ao meditador e não uma idiossincrasia sua.

seriamente” que está a sonhar. Ora, no interior de um sonho as coisas nas quais se apresentam parecem um tanto difusas e geralmente desprovidas de coerência. Fazendo com que o nosso campo visual e auditivo, por exemplo, se mostre limitados quanto a sua capacidade de alcance. Ou, até mesmo as dimensões do espaço e do tempo se revelem muitas vezes abstraídas. Vindo a nossa consciência se esmaecer e a própria memória parecer nos escapar. Diferentemente do estado de vigília que nos parece “[..] que é com desígnio e propósito deliberado [..]” (DESCARTES, 2019, p.136) que realizamos todas as nossas ações e os detalhes de cada momento e as ocorrências se manifestam de forma tão vivas. Entretanto, devemos nos dar conta que Descartes não supõe “seriamente” que está sonhando, para ele, é preciso: “[...] empregar todos os meus cuidados em enganar-me a mim mesmo, *fingindo* que todos esses pensamentos são falsos e imaginários[...]” (2019, p.139, grifo nosso). No seu *Discurso do método* (1637), obra anterior as *Meditações*, ele também enfatiza: “decidi *fingir* que todas as coisas que haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões dos meus sonhos” (2018, p.91). Sua narrativa é um exercício imaginário. Através do seu princípio<sup>137</sup> da dúvida metódica, Descartes tende a tomar o falso pelo que é apenas duvidoso.

Conforme Emanuela Scribano (2007, p.32): “Graças a decisão de transformar em negação todos os juízos dúbios, a mente cria um espaço temporariamente livre dos pré-juízos e de toda crença precedente, na qual pode desenvolver-se o projeto de busca do indubitável”. Desse modo, Descartes coloca num mesmo grau de possibilidade a crença de que está dormindo e a de que está acordado, e por meio de uma estratégia retórica advinda dos céticos abre a possibilidade de num ato de "liberdade" aderir a "suposição" de "quase se convencer de que dorme".

Mas se convence por "dormir" alicerçado no seu princípio de tomar "o duvidoso pelo falso". Nas nossas práticas sociais, no nosso dia a dia, não agimos desse modo, a saber, tomando o duvidoso como falso. Nesse sentido, não devemos esquecer da oposição feita por Descartes em seu *Discurso*, onde deixa exposto os dois planos<sup>138</sup> em que ele vai “viver”.<sup>139</sup>

Descartes não sugere em momento algum que poderíamos estar permanentemente sonhando, mas nos oferece determinada cena, que poderia ser confundida com uma cena de sonho de um modo que eu quase me persuadiria de que estou sonhando, mas apenas momentaneamente (EVA, 2002, p.306-307).

---

<sup>137</sup> Falaremos deste princípio adiante com mais detalhes.

<sup>138</sup> Devemos lembrar sua máxima de não ser irresoluto em suas ações. Que se opõe nitidamente ao plano das investigações meditativas (científicas).

<sup>139</sup> Aqui entra a nossa hipótese interpretativa de que podemos constatar que em um desses planos, a saber, o meditativo, pode-se compreendê-lo como um experimento de pensamento.

É princípio da dúvida hiperbólica, que é enunciado no segundo parágrafo da *Primeira Meditação*: "[...] o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas" (2019, p.136), que servirá como uma ferramenta que será sempre utilizada em casos onde a dúvida se fizer presente. Eva (2002) nos mostra que a argumentação cartesiana sugere que momentaneamente podemos imaginar que estamos sonhando, mas apenas como um "pensemos que talvez".

Descartes não consegue, pelos menos provisoriamente, encontrar razões que o permitam distinguir o sono da vigília. Por isso, resolve rejeitar e tomar como falsos os "fenômenos". Coisa que pode ser pensada, mas não pode ser vivida como ações da vida comum: matéria da qual tratamos no capítulo anterior: fica justificado, então, este percurso percorrido, pois, talvez, poderia ocorrer que não obtivéssemos tanto êxito na argumentação caso não tratássemos desta matéria de modo preliminar.

Retomando, o *phenomenon* (o que aparece), será colocado em "xeque" (provisoriamente) pelo simples fato de que o mesmo alega não ter provas ou indícios "concludentes" que possam lhes assegurar que está acordado. Entretanto, esse desenvolvimento argumentativo só se produz aos efeitos do seu *princípio*<sup>140</sup>.

Como nesse caso específico Descartes também não pode dizer com razões ao seu método que está dormindo, ele, através de seu enlace romanesco, se diz "tão espantado" que: "[...] é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo." (2019, p.137)<sup>141</sup>

Para tornar esse projeto factível, Descartes institui um princípio que gera um critério epistêmico diverso daquele que empregamos em nossas práticas cognitivas usuais. Parece ser plenamente constatável que normalmente nós não tratamos o duvidoso como falso, mas apenas como duvidoso, e que nem remotamente admitimos que a menor razão de duvidar devesse nos conduzir a tratar o duvidoso como falso. Mas esse princípio não precisaria nem pretenderia corresponder à nossa prática cognitiva usual, justamente por que busca atender as exigências de um projeto especial e de um fim determinado, em vista dos quais tais práticas podem ser provisoriamente distorcidas, de modo deliberado, artificial e estratégico (EVA, 2002, p.305).

Esse construto cartesiano é considerado por Eva como um *projeto especial* que possui um fim determinado pelas quais as práticas da vida do homem comum podem ser *provisoriamente distorcidas* de modo: *deliberado, artificial e estratégico*. Todas essas

<sup>140</sup> O de tornar falso o que é apenas duvidoso. De certo modo é uma regulação, um controle do cenário imaginativo que permite o experimentador a continuar expandindo seu nível de dúvida.

<sup>141</sup> Assim, como num experimento de pensamento, Descartes convida os leitores a imaginar uma dada situação, caso o estado das coisas expostas por ele fossem da maneira tal e qual concebidas a seu modo em um dado cenário. É por meio desta situação contrafactual que o argumento do sonho é apresentado; também.

características puderam ser observadas na narrativa de Descartes, desde o trato inicial ao abrimos as *Meditações* com as motivações que fez Descartes montar o cenário cético (primeiramente baseado nos erros dos sentidos), seus critérios ordenadores (o de tomar por falso apenas o que se apresenta duvidoso), o plano de investigação que não envolve o campo da prática (apenas o campo do saber com o auxílio apenas da mente), até criação de situações hipotéticas. Ou seja, todas as características que possuem os experimentos de pensamento.

Agora, uma vez que surge no cenário a possibilidade de estarmos sonhando, haja visto, que não temos “marca assaz certas” segundo as quais podemos distinguir nitidamente o sono da vigília, toda a nossa percepção pode ser posta em dúvida. Pelo fato de que o argumento dos erros dos sentidos não foi suficientemente capaz de excluir nossas percepções sensíveis, pois quer nos enganem ou não os objetos existem, Descartes faz se elevar a dúvida em um nível mais abrangente. Ou seja, neste momento a nossa percepção é inteiramente incerta: “Como podeis estar certo de que vossa vida não é um sonho contínuo, e que tudo o que pensais aprender por vossos sentidos não é tão falso agora quanto no momento em que dormis?” (DESCARTES, 2019, p.56).

O cenário vai sendo articulado nos levando a experimentar o pensamento por meio de motivos racionais de se duvidar. Como ratifica Descartes (2019, p.54) em *A procura da verdade pela luz natural*: “Mas vós não ignorais que as primeiras crenças que foram acolhidas em nossa fantasia ali permanecem de tal forma impressas que apenas a nossa vontade não basta para apagá-las, se não recorrer à ajuda de algumas razões poderosas”.

Essas razões poderosas que Descartes apresenta formam o ciclo do seu itinerário mental até a descoberta do *Cogito*. O experimentador do pensamento vai manipulando as informações no interior do cenário cético alicerçado ao conhecimento que cada ser humano tem sobre o mundo já conhecido.

Dito isto, Descartes nos direciona a uma situação hipotética: relembrando que aqui não há afirmação categórica que está sonhando. É, em linhas gerais, um *ensemos que talvez*. Como afirma Perin (2011, p.75): “O meditador pensa que só poderá se apartar das crenças que continua a considerar razoáveis caso se engaje em um faz-de-conta”. Vejamos como é inserida esta hipótese:

*Suponhamos*, pois, agora, que estamos adormecidos e que todas estas particularidades, a saber, que abrimos os olhos, que remexemos a cabeça, que estendemos as mãos, e coisas semelhantes, não passam de falsas ilusões; e *ensemos que talvez* nossas mãos, assim como todo o nosso corpo, não são tais como os vemos (DESCARTES, 2019, p.137, grifo nosso).



Se analisarmos em termos da lógica silogística aristotélica, poderíamos transpor a ideia cartesiana utilizando o modus ponens, então, temos:

Se -a, então b

-a

Logo, b

Se não consigo certificar-me que estou acordado,

posso estar dormindo.

Não consigo certificar-me que estou acordado.

Logo, posso estar dormindo.

Entretanto, essa autopersuasão na qual Descartes se deixa levar é garantida apenas por meio de um método lógico. Como afirma Perin (2011, p.69): “[...] se eu não eliminar a possibilidade de estar sonhando, tenho uma razão para duvidar da verdade da minha crença de ter agora um papel em minhas mãos”. Ou seja, a possibilidade que permite entender que está em um estado onírico atinge apenas o plano das investigações, e não a vida demasiadamente humana do homem Descartes e nem muito menos a do leitor.

Como ele afirma na *Primeira Meditação*: “[...] não poderia hoje aceder demasiado à minha desconfiança, posto que *não se trata no momento de agir, mas somente de meditar e de conhecer*” (2019, p.140, grifo nosso). É o que assegura Frankfurt (2008), para ele, os interesses imediatos de Descartes nas *Meditações* são, como os do matemático, mais teóricos do que efetivamente práticos.

Devemos nos dar conta que todo este trajeto guiado por dúvidas que encontramos na *Primeira Meditação* são instituídos por contrafactuais. É um mundo possível. Outro aspecto que não podemos omitir é a confissão sincera do meditante cartesiano ao assumir que as antigas opiniões, as quais ele tinha colocado em dúvida, exerciam uma força natural que o comprimiam a aceitá-las novamente. E que só com uma força deliberada se poderia dar seguimento ao objetivo.

Descartes fazia questão de lembrar-se que mesmo sendo um plano investigativo, destinado a encontrar o certo nas ciências, tal intento requeria um ato voluntário de sempre se lembrar que tudo estava "em dúvida"- numa dúvida teórica e não vivida-, e que mesmo a natureza lhe mostrando o contrário, era imprescindível não deixar esquecer-se delas. Vejamos a confissão de Descartes:

Mas não basta ter feito tais considerações, é preciso ainda que eu cuide de *lembrar-me delas; pois essas antigas e ordinárias opiniões ainda me voltam amiúde ao pensamento*, dando-lhes a longa e familiar convivência que tiveram comigo o direito de ocupar meu espírito, mau grado meu, e de tornarem-se quase que senhoras de minha crença. *E jamais perderei o costume de aquiescer a isso e de confiar nelas, enquanto as considerar como são efetivamente*, ou seja, como duvidosas de alguma maneira, como acabamos de mostrar, e, todavia muito prováveis, de sorte que se tem muito mais razão em acreditar nelas do que negá-las (2019, p.139, grifo nosso).

É através deste escopo metodológico que fora citado acima, onde envolve: retórica, lógica, suposição, regras, voluntariedade, que Descartes abre a possibilidade de estar em um sonho. Era um caminho que precisava ser transcorrido, afinal, a seita dos céticos como ele mesmo dizia, ainda era muito próspera<sup>142</sup>. Como afirma Owens:

As reflexões céticas da Primeira Meditação são voltadas contra nossa crença ou juízo. Porém no que se refere às coisas práticas, frequentemente é apropriado evocar um outro estado representativo no processo de decisão a respeito do que fazer. Estes estados - conjecturas - não são governados pela regra da certeza e, portanto, são imunes às reflexões céticas da Primeira Meditação (2011, p.168).

A verdade é que com este argumento, Descartes problematiza toda nossa percepção sensível. O trabalho árduo que o experimentador do pensamento executa é procurando saber o que restaria de certo, haja vista que com esta argumentação perdemos o mundo concreto. Guiado por Descartes, neste cenário, entra novamente o dialogismo marcante neste processo: uma vez que surgiu a ideia do filósofo apontando que tudo poderia ser uma ilusão de nossos

---

<sup>142</sup> Na *Sétima Objeção e Resposta*, Descartes afirma que não se deve pensar que a seita dos céticos está extinta, ao contrário, ela floresce cada vez mais. Quase todos que julgam ter alguma habilidade no campo do conhecimento, não encontrando na filosofia ordinária nada que lhes satisfaçam, refugiam-se no ceticismo. Cf. Alq., II, p. 1059/60; AT. VII, p. 548/49.

sonhos, também aparece a voz do homem comum que tenciona em rebater algumas coisas que ainda permanecem sendo certas. O homem comum irá objetar, enfatizando que:

[...] ainda que essas coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos, e outras semelhantes, possam ser imaginadas, é preciso, todavia confessar que há coisas ainda mais simples e mais universais, que são verdadeiras e existentes [...] (DESCARTES, 2019, p.137).

Aos poucos, as justificativas do homem do cotidiano vão sendo melhor avaliadas. O sonho, por sua vez, encontra-se em um limite, de modo que, mesmo que eles sejam fantasmagóricos em demasia, ilógicos, ou até mesmo bizarros e sem sentido, a matemática permanece inabalável. A resposta ao argumento do sonho, enquanto algo que pudesse escapar de seus domínios já estava dada por Agostinho (2020, p.98) em *Contra os acadêmicos* (2020): “três vezes três será nove, e o quadrado de números inteligíveis é necessário que seja verdadeiro mesmo que todo o gênero humano ronque em sono profundo”. Algo que Descartes apenas usará em sua filosofia, pois, conforme este (2019, p.138): “[...] quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formam sempre o número cinco, e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados [...]”

O próprio Descartes não relutava em defender que tais argumentos fossem originalmente frutos de sua autoria. Antoine Arnauld em suas objeções a Descartes havia identificado que o percurso feito pelo filósofo francês já tinha sido explorado por Agostinho. Vejamos a resposta de Descartes:

Sou-lhe grato por indicar os lugares em Santo Agostinho que podem ser usados para conferir autoridade às minhas concepções. Alguns outros amigos já o fizeram e fico feliz que meus pensamentos estejam de acordo com os de um homem tão notável e santo. Pois não sou do tipo de pessoa que pretende que seus pensamentos pareçam originais; pelo contrário, faço com que minhas concepções se conformem com as dos outros desde que a verdade o permita. (DESCARTES, AT IV, 232).

Inclusive o uso da dúvida é referido também por Colvius que vê uma clara e manifesta semelhança encontrada já em *A cidade de Deus*. No que Descartes respondeu assentindo ser verídica tal semelhança após a leitura da obra do Santo:

Fui à biblioteca dessa cidade para lê-lo e, com efeito, acho que ele de fato o usa para provar a certeza de sua existência. Fico contente por me ver concordar com Santo Agostinho, ainda que para acalmar as mentes pequenas que tentaram encontrar defeito no princípio (DESCARTES, AT III, 159).

Isso não quer dizer de modo algum que as pretensões de Descartes sejam as mesmas de Agostinho. O que nos interessa é mostrar que o filósofo francês encontra, de modo voluntário ou não, um esteio para fundamentação de sua filosofia na obra de Agostinho.

Vimos, através da voz do homem comum, que pelo menos existem coisas mais simples e universais que mesmo em sonhos não podem ser declaradas como falsas, como é o caso da matemática e da geometria. O que parecia, a princípio, não nos mostrar mais nenhuma possibilidade de conhecimento certo, posto que o argumento do sonho atingiu uma maior amplitude cética superior ao erro dos sentidos, revelou-se incerto, devido a certeza dessas coisas mais simples e mais gerais. Portanto, o argumento do sonho ainda é insuficiente para generalizar nosso estado de dúvida e colocar todo o nosso conhecimento em xeque.

Desse modo, esta nova etapa da dúvida, mesmo com os subterfúgios cartesianos, mostra-se incapaz de alcançar uma amplitude cética máxima esperada pelos objetivos que Descartes tem em mente. Como afirma Lebrun (1996), o segundo argumento do sonho encontra o seu limite, pois não permite pôr em dúvida os componentes de nossas percepções, a saber, as “naturezas simples”, indecomponíveis (figura, quantidade, espaço, tempo) que são objetos da matemática.

Embora esse argumento ainda seja limitado, Descartes consegue guiar o experimentador a refletir sobre as condições de certezas que temos sobre as demais ciências que tratam de coisas compostas. Devemos nos lembrar que seu intuito é de encontrar algo de certo nas ciências, e como ele quer destituir a física aristotélica este argumento é importantíssimo, pois demonstra que “[...] não concluamos mal se dissermos que a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração as coisas compostas são muito duvidosas e incertas [...]” (DESCARTES, 2019, p.138). Desse modo, a tese de que a terra não se move, e, é o centro do universo é colada como sendo duvidosa e incerta, bem como a teoria sobre a queda dos corpos. Tudo isso sendo apresentado de modo com que o próprio experimentador do pensamento se sinta manipulando as informações.

Esse modo de Descartes expor sua tese por meio de um experimento de pensamento, revela um caráter estratégico de sua parte, pois como sabemos, Descartes deixa de publicar um tratado, intitulado *Le monde*, posto que ficou sabendo da condenação de Galileu. O próprio Descartes expôs na Sexta parte de seu *Discurso* o fato que lhe obrigou a desistir de publicar seu tratado.

Faz agora três anos que terminei o tratado que contém todas essas coisas e que havia começado a rever a fim de colocá-lo nas mãos de um impressor, quando soube que pessoas, a quem respeito e cuja a autoridade sobre minhas ações não é menor do que

minha própria razão sobre meus pensamentos, havia desaprovado uma *opinião de física*, publicada um pouco antes por alguém [Galileu], da qual não quero dizer que partilhasse, mas que nada havia reparado nela, antes de sua censura, que eu pudesse imaginar ser prejudicial a religião ou ao Estado [...] (DESCARTES, 2018, p.111, grifo nosso).

Em uma carta enviada a Mersenne em novembro de 1633, Descartes (AT, I, p. 270-2) afirma que a opinião de Galileu sobre a física, pelo qual este fora condenado, era a mesma que a sua. Nesse sentido, a forma pela qual Descartes vai expondo sua teoria, introjetando o leitor no cenário e fazendo com que este mesmo leitor possa “experimentar” que o conhecimento que temos das coisas não são tais como se apresentam aos nossos sentidos, parece ser mais convincente do que propriamente se Descartes formulasse com uma argumentação simples. Como Descartes havia falado a Mersenne (Ad & Tan., v.III, p.297-8), sua forma de escrita nas *Meditações* é para que aqueles que as lerão se acostumem insensivelmente aos princípios e que aí reconheçam a verdade antes de perceberem que eles destroem aqueles de Aristóteles.

Como uma das características dos experimentos de pensamento é a de que o leitor seja guiado a imaginar a projeção que se faz no cenário, fica mais nítida a impressão de que aquilo que está sendo exposto seja válido, pois, o desdobramento das situações ali ocorridas já estão a cargo da avaliação racional do experimentador do pensamento.

Depois que Descartes demole o conhecimento que temos sobre nossa percepção sensível, ainda nos restou o conhecimento das coisas mais simples e universais. Dito isto, o homem comum salienta “[...] e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza” (DESCARTES, 2019, p.138). Entretanto, as dúvidas são provisórias e vão assumindo de acordo com seu nível de progressão uma nova forma com uma nova razão para se duvidar. Se o argumento dos erros dos sentidos não foi suficiente para colocar todo o conhecimento sensível em dúvida, o argumento do sonho sagrou-se capaz para isso: o mundo externo e todas essas particularidades compostas são duvidosas, pois “[...] talvez haja em mim alguma faculdade ou poder próprio para produzir essas ideias sem auxílio de quaisquer coisas exteriores [...]” (DESCARTES, 2019, p.156), embora, ainda, não foi um tipo de argumento que conseguiu colocar todo o nosso conhecimento em dúvida.

Nesse sentido, o argumento do sonho exposto por Descartes em suas *Meditações* faz parte de uma peça importante para funcionalidade total da engrenagem (as demais dúvidas da *Primeira Meditação* e o próprio sistema cartesiano). O argumento do sonho possui uma função específica no interior do ordenamento das razões do duvidar. Como mostramos, este argumento está inserido nas dúvidas progressivas e ascendentes da *Primeira Meditação* que só serão solucionadas completamente na *Sexta Meditação*.

Ao chegarmos neste último instante do argumento do sonho, e por assim dizer, "antes de despertar" deste sonho, vimos que o conhecimento matemático permanece íntegro e inabalável, quer estejamos acordados ou dormindo. É necessário, portanto, que Descartes invista ainda mais no processo de dúvidas se de fato deseja encontrar algo de certo nas ciências, afinal, a dúvida deverá ser hiperbólica. Quando alocamos a perspectiva de Cooper que diz que o E.P. é guiado por perguntas e respostas do tipo “e, se?”, então; temos: “e, se” agora tudo for um sonho? Ora, se tudo for um sonho ainda me resta o conhecimento matemático. A dúvida ainda não se generalizou. É necessário que se produza outra razão para continuar duvidando.

### 3.7 O deus enganador

Nesta seção, mostraremos que Descartes propõe um argumento capaz de minar a confiança que possuímos sobre o conhecimento das coisas mais simples e elementares, que até então eram julgadas como certas: a matemática e a geometria. E por que não conjecturar a existência de um deus poderosíssimo criador de todas as coisas e com total poder sobre nossa razão, capaz de nos enganar até sobre o mais simples conhecimento matemático?

O argumento também não lhe é original; traços deste assunto já podem ser vistos na *República*. Nesta obra, poetas como Homero e Ésquilo são repreendidos por tentar atribuir a Zeus a utilização de disfarces:

Mas, por qual desses motivos a mentira pode ser útil a Deus? Quiçá por desconhecer ele a antiguidade e imaginá-la falsamente?  
 Fora ridículo, respondeu.  
 Na divindade não há lugar para um poeta mentiroso.  
 Penso que não.  
 E, poderia levá-lo a mentir o medo dos inimigos?  
 Pior, ainda.  
 Ou a loucura e a irreflexão dos familiares?  
 Nunca foram os deuses amigos de maníacos e de insensatos, respondeu.  
 Também não há o que possa levar a Deus a mentir;  
 Não há.  
 Tudo o que for de natureza demoníaca e divina é estreme de falsidade.  
 Tudo, sem dúvida, respondeu.  
 Logo, Deus é perfeitamente simples e veraz, tanto em atos como em palavras, e não só não muda de forma como não se engana os outros por meios ilusórios ou por discursos, nem por sinais de sua parte durante o sono ou na vigília (PLATÃO, 382 II d-e).

Entretanto, como falamos anteriormente, não são os argumentos que se notabilizam como sendo originais a Descartes, e sim, o uso que faz deles para o desenvolvimento de seu método filosófico que encontramos no interior das *Meditações*. O argumento do deus enganador

surge como recurso metodológico capaz de questionar e falsear até mesmo o conhecimento matemático que outrora ficou imune com o argumento do sonho. Como expõe Lara:

Concluindo nossas observações sobre as considerações feitas por Descartes após a apresentação do argumento do sonho, nos parece que elas procuram limitar o alcance do argumento, e talvez preparar o caminho para outro argumento que o autor procura apresentar como um argumento mais forte (o argumento do gênio maligno). (LARA, 2004, p.40-41)<sup>143</sup>.

O argumento do deus enganador apresenta um caráter antiteológico se levarmos em consideração a alegação de alguns de seus objetores que não compreendiam que a função do argumento era estritamente de uso metodológico (característico do E.P.) e, que, portanto, nada havia no argumento que pudesse ser lhe imputado como algum ato de blasfêmia<sup>144</sup>, pois Descartes estava no plano investigativo, pouco ou quase nada associado aos assuntos teológicos práticos da igreja. Muito embora, Descartes depois temendo alguma represália substituiu a suposição de um deus enganador pela hipótese de um gênio maligno. Contudo, a existência desse deus enganador não deve ser entendida como uma compreensão real das qualidades de Deus que tinham os escolásticos, a saber, sua onipotência, onipresença, bondade e etc. Essa concepção que se tinha sobre Deus era a qual Descartes revelava uma certa *doxa*.

O deus enganador, apesar de aparentemente ser julgado como um argumento pitoresco e, que, segundo a concepção filosófica de Norton, poderia ser dispensado sem perda alguma para demonstração de uma teoria, parece se manifestar incorreta no que diz respeito ao experimento de pensamento de Descartes, pois, é a partir desta mesma ideia "absurda" de que esse deus poderia fazer com que nos enganássemos nas mais elementares ocorrências, que surgirá na *Terceira Meditação* o entendimento oposto, de que Deus é veraz e inclusive se mostrando na filosofia cartesiana como garantia de autenticidade para as implicações científicas. Não é a metafísica cartesiana que serve de fundamentação à sua física?

[...] a invenção (ficção) permitida apenas na medida em que o verdadeiro Deus ainda é 'confusamente conhecido'. Tal invenção (ficção) não se funda no conhecimento da ideia de Deus, mas somente numa opinião[...] (GUEROULT, 2016, p.53).

<sup>143</sup> Esta comentadora trata o argumento do deus enganador e gênio maligno como sendo apenas um. Pela forma que estamos expondo os argumentos de modo cauteloso faremos a distinção entre eles.

<sup>144</sup> Nossa investigação torna explícito que a utilização deste argumento tinha fins apenas como um recurso característico dos experimentos de pensamento. Mas isso não era tão claro em sua época, tanto é que Gombay (2007) afirma que em Utrecht e também em Leiden, ele será acusado de blasfêmia por ter suposto tão seriamente que Deus pudesse ser enganador. O que fez com que ele substituisse o argumento para o gênio maligno. E no ano de 1676, Leiden perdeu a discussão da hipótese do deus enganador.

Para a metafísica de Descartes e até mesmo para sua física, ou melhor, para toda sua filosofia, o argumento do deus enganador é um argumento imprescindível, pois é a partir dele, deste conhecimento obscuro e incerto que temos de Deus, que Descartes vai aos poucos demonstrando que a própria ideia de engano é um paradoxo para o conceito de Deus. É, portanto, visto que, desde o início, o argumento do deus enganador se apresenta como elemento irreduzível para os ganhos epistemológicos que Descartes vai alcançando ao longo das *Meditações*: o deus enganador é eliminado pela perfeição divina, que por sua vez nos assegura o conhecimento objetivo que temos sobre as coisas; o mundo externo é de fato real e podemos confiar numa ciência, mas agora já não mais guiados pelos sentidos, e sim pela razão. Como corrobora Cottingham:

Uma vez que a existência da divindade tenha sido estabelecida, Descartes pode proceder à restituição de sua crença no mundo a seu redor: a forte propensão que temos para crer que muitas de nossas ideias provêm de objetos exteriores (dado que Deus não é enganador) ser correta em termos gerais, e portanto o mundo exterior existe (Sexta Meditação) [...] A ciência genuína é possível (2009, p.20).

Como poderíamos excluir a hipótese do deus enganador exposta na *Primeira Meditação* sem comprometer as outras *Meditações*? Nos parece que se admitirmos a tese de Norton, dispensando o argumento pitoresco do deus enganador, teríamos perdas epistêmicas sérias para a filosofia de Descartes. O argumento pitoresco, neste caso, apresenta-se como não sendo irrelevante. O inverso do que acredita Norton.

Sem este deus falso, Descartes não encontraria o verdadeiro Deus que é fonte e origem de todas as coisas. E conseqüentemente a isso, o nosso conhecimento sobre as coisas ainda estariam incertas. Que o experimento de pensamento é um recurso facilitador na transmissão de uma teoria é algo inegável. De fato, ele auxilia na compreensão. Mas que seja apenas isso e nada mais, é algo difícil de se acreditar. Portanto o argumento do deus enganador é indispensável para o sistema cartesiano. E a tese reducionista de Norton na qual todo E.P. poderia ser substituído por uma argumentação, dispensando o argumento pitoresco, estaria equivocada porque com ausência deste recurso a metafísica e a epistemologia cartesiana estariam prejudicadas.

Sua teoria deveria necessariamente incluir este recurso. Ainda mais porque a dúvida teria que ser hiperbólica, era uma revisão geral de todas as nossas crenças. E nos parece também que sem a utilização deste recurso, Descartes não atingiria uma dúvida metafísica, conforme o entendimento de Alquie (1950), Étienne Gilson (1987), Marion (1991) e Gueroult (2016), já mencionados acima. Desse modo, esse deus enganador servirá de mote para o conhecimento de



Deus que será apenas encontrado na *Terceira Meditação*. Sem esse verdadeiro Deus a filosofia cartesiana estaria comprometida e a ciência ainda caminharia sem uma base.

Ora, que um ateu possa conceber claramente que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos, não o nego; mas sustento apenas que não conhece isso por uma ciência verdadeira e certa, porque todo conhecimento que se pode tornar duvidoso não deve ser denominado ciência, e uma vez que se supõe tratar-se de um ateu, não pode ele ter certeza de não ser enganado nas coisas que lhe parecem muito evidentes, como já foi mostrado mais acima; e, embora essa dúvida talvez não lhe ocorra ao pensamento, pode no entanto ocorrer-lhe, se a examinar, ou se lhe for proposta por outrem; e nunca estará fora de perigo de concebê-la, caso não reconheça primeiramente um Deus (DESCARTES, 2019, p.224.).

Retomando a narrativa da *Primeira Meditação* e o diálogo interno encontrado na mente do experimentador do pensamento, vemos que após a posição do homem comum, que afirma encontrar ao menos o conhecimento da matemática como certo, surge novamente uma outra voz, a voz do filósofo que deseja investigar incessantemente e elevar a dúvida numa dimensão exponencial na qual não possa mais haver dúvidas. É, neste ínterim, que a trama criada, até então, adquire um grau ainda maior de dramaticidade ao ser apresentado o argumento do deus enganador.

Descartes insere no cenário a possibilidade de que talvez possa existir um deus enganador capaz de introduzir na mente do experimentador do pensamento ideias absurdas que lhes pareçam muito certas e evidentes, como a ideia de que podemos errar todas as vezes em que façamos a adição de dois mais três, ou em que enumeramos os lados de um quadrado. Ora, como então poderemos saber algo de certo agora?

Esta hipótese levantada por Descartes instala um estado de incerteza total. É como se o argumento do sonho se transformasse num horrível pesadelo imposto pelo deus enganador. Como demonstrado, não é como uma fonte epistemológica segura, ou teologicamente aceita, que Descartes propõe o argumento. Era, na verdade, uma certa opinião que ele carregava há muito tempo em sua mente, de que poderia existir um deus que pudesse tudo, inclusive nos enganar:

Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo?<sup>145</sup> (DESCARTES, 2019, p.138).

---

<sup>145</sup> Aqui também se instala um grau de semelhança aos fatos que são reportados aos loucos. Como vimos na seção que trata do argumento da loucura, esta não foi rejeitada, apenas tomou um novo curso sendo vista de uma perspectiva externa ao sujeito.

Partindo deste mascaramento metafísico, o que reforça a nossa defesa de que essa suposição antinatural é um experimento de pensamento, Descartes chega a breve conclusão parcial de que, sendo esse deus enganador criador de todas as coisas, segue-se que ele pode nos enganar. Esse deus doxástico permite que o experimentador do pensamento continue duvidando, entretanto, apenas dentro do cenário que pretende estabelecer algo de certo e constante nas ciências<sup>146</sup>, pois como afirma Grotius (2005), não importa o quanto supremo é o direito de Deus sobre os seres humanos, mentir-lhe é estranho.

O que devemos ressaltar é que as respostas das dúvidas que se sucedem na *Primeira Meditação* só serão fornecidas por Descartes ao longo das outras *Meditações*. Como ratifica Descartes (2019), na *Primeira Meditação* não proponho nenhuma verdade acabada. Portanto, desse modo, não é nesta *Meditação* que encontraremos as provas da existência de Deus. Vejamos o que Descartes entende (na *Terceira Meditação*) como sendo o conceito de Deus:

Pelo nome Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as outras coisas que são (se é verdade que há coisas que existam) foram criadas e produzidas (DESCARTES, 2019, p.161).

Notamos que entre parêntesis, Descartes deixa claro que ainda não demonstrou que as coisas existem, o que apenas será provado na *Sexta Meditação*. Antes disso, o filósofo destinará suas atenções a provar a existência divina com suas qualidades, algumas descritas acima no excerto, que jamais podem ser consideradas como associadas à alguma ideia de engano.

Ora, se de fato esse deus obscuro exista, aparentemente todo o nosso conhecimento cai por terra: não saberemos sequer as mínimas coisas que se desenvolvem próximas de nós, inclusive: você não sabe se está lendo este texto! Pode ser que este deus tenha apenas colocado esta ideia na sua mente.

### 3.8 A força cega

Nesta seção, veremos que apesar do experimento de pensamento criado através deste cenário cético possa parecer ter chegado ao fim, isso de fato não ocorre ainda. A dúvida de Descartes além de ser hiperbólica, ela deve ser também integral: destinada a todo e qualquer

---

<sup>146</sup> Como afirmamos anteriormente, alguns objetores de Descartes não compreenderam adequadamente que a técnica utilizada na *Primeira Meditação* se tratava de um experimento de pensamento.

ser humano independente de suas crenças. Esta integralidade é pouco discutida, embora seja necessária para o intento de Descartes e para a própria estrutura de validamento dos experimentos de pensamento.

Mostraremos, desse modo, que este argumento da força cega, que não tem uma nomenclatura definida pelos estudiosos de Descartes, tem como função tornar a dúvida global. Desse modo, veremos que de acordo com uma metodologia específica podemos deixar a ideia de Deus à parte e continuarmos a busca pela rocha dura. Esta nova estratégia faz com que não interrompamos a investigação.

Ora, todo esse cenário criado até o presente momento seria digno de abrangência séria a todos aqueles que acreditam em Deus, mas, e, quanto aos que não creem na divindade? O que parece é que essas pessoas poderiam ignorar a hipótese de um engano sobre, por exemplo, o conhecimento matemático. Desse modo, ainda nos restaria a matemática. Este é um outro momento em que se percebe que o experimento de Descartes poderia falhar por não ter uma amplitude a todos os seres humanos. E, Descartes (2019, p.138-139) não exclui tal possibilidade de ampliação, diz ele: “Haverá talvez aqui pessoas que preferiram negar a existência de um Deus tão poderoso a acreditar que todas as outras coisas são incertas”.

A normatividade que Cooper apresenta como sendo um agente condutor dos experimentos de pensamento se mostra novamente: “E, se” Deus não existir? Para o intento de Descartes, no momento, pode-se inteiramente relegar tal problema. O filósofo francês diz: “Mas não lhe resistimos no momento e suponhamos, em favor delas, que tudo o quanto é dito de um Deus seja uma fábula” (DESCARTES, 2019, p.139).

Então, também podemos supor que Deus não existe e talvez esse percurso poderia ao menos nos deixar com o conhecimento matemático, porém Descartes afirma:

Todavia, de qualquer maneira que suponham ter eu chegado ao estado e ao ser que possuo, quer o atribuam a algum destino ou fatalidade, quer o refiram ao acaso; quer queiram que isto ocorra por uma contínua série e conexão de coisas, é certo que, já que falhar e enganar-se é uma espécie é uma espécie de imperfeição, *quanto menos poderoso for o autor a que atribuírem minha origem, tanto mais será provável que eu seja de tal modo imperfeito que me engane sempre* (DESCARTES, 2019, p.139, grifos nossos).

Pronto! A dúvida jaz integralmente exposta. Descartes sustenta essa tese pelo fato de que quanto menor for o poder do nosso criador, menor será nosso grau de perfeição, e consequentemente, também será mais provável de nos enganarmos. A estrutura do experimento de Descartes faz o cenário ser integralmente cético. Todos os flancos foram fechados. Não há, pois, outro caminho pelo qual o experimentador do pensamento possa escapar.

Tal narrativa elencada, dados os mais variados argumentos céticos que abrangem todo o corpo do conhecimento, faz clarificar ainda mais a plausibilidade do experimento feito por Descartes. Nos parece que qualquer tipo de contra-argumento que possa ser dado se torne inviável.

Agora, todo e qualquer ser humano, independentemente de suas crenças, raças, lugares, estão incapacitados neste momento de atingir alguma certeza. O experimentador do pensamento se vê perdido em meio ao labirinto, ou se podemos dizer assim, neste “inferno” criado por Descartes.

Ora, se fomos criados por Deus ou somos frutos de um mero acaso, temos razões para duvidar de todas as nossas opiniões. Na confissão do experimentador do pensamento via Descartes, temos o seguinte relato:

[...] sou obrigado a confessar que, de todas as opiniões que recebi outrora em minha crença como verdadeiras, não há nenhuma da qual não possa duvidar atualmente, não por alguma inconsideração ou leviandade, *mas por razões muito fortes e maduramente consideradas* [...] (DESCARTES, 2019, p.139, grifos nossos).

Esta confissão cartesiana é de fato vivenciada pelo experimentador do pensamento no interior do cenário. As razões que nos levam a duvidar são fortes, os argumentos conseguem obter uma amplitude geral e, desse modo, levam-nos a gerenciar os dados fornecidos, feito uma atividade de experimentação, porém, essa manipulação se desenvolve dentro da mente. O fato é que este argumento faz com que Descartes estabeleça um caráter universalizante da dúvida.

### 3.9 O gênio maligno

Finalmente, ao final da Primeira Meditação, Descartes evoca o cenário de pesadelo em que um “demônio malicioso de máximo poder e astúcia”, que emprega todas as suas energias a fim de enganar [...] (COTTINGHAM, 2009, p.18).

Nesta seção, iremos mostrar que este argumento é por excelência um experimento de pensamento, haja vista que se constitui junto ao deus enganador como uma dúvida antinatural; uma hipótese metodológica, e portanto, já, contrafactual. No entanto, não implica dizer que a dúvida dos sentidos ou do sonho, que surgem como uma dúvida natural, também não sejam elas mesmas um experimento de pensamento.

Com a teoria dos atos de fala exposta por Austin, cremos poder explicar melhor como identificar um experimento de pensamento. Mostraremos que o argumento do gênio maligno se caracteriza com o último grau da dúvida cartesiana. Após a dúvida atingir a universalização,

abarcando todos os seres humanos independente de suas crenças religiosas ou não (argumento da força cega), Descartes (2019) insere no cenário este novo personagem: não menos ardiloso do que poderoso, que emprega toda a sua indústria para nos enganar. Portanto, o gênio maligno adquire a mesma condição de força argumentativa empregada pelo argumento do deus enganador. Porém, excluindo-se a trama inconsistente e até paradoxal envolvida com a ideia de um deus que pudesse nos enganar.

Este também é o entendimento de Lebrun (1996), de acordo com este comentador a função do deus enganador e do gênio maligno é a mesma, entretanto, o gênio maligno é um artifício psicológico que impressiona ainda mais nossa imaginação.

Ou seja, a radicalização cartesiana leva a sustentar o aparecimento dessa ‘personagem’, o Gênio maligno, como um moderador metafísico do seu método científico, *como um instrumento experimental* importante na flexão e articulação da engrenagem articulatória do pensamento no caminho de uma verdade. Assim, nessa engrenagem, qual a consequência se a realidade fosse comandada por um gênio malicioso e que manifestasse sua esperteza e malícia em fazer com que todo o homem estivesse errado toda vez que tivesse a mais forte impressão de que estivesse certo? Ao levantar essa hipótese, Descartes coloca em xeque a objetividade de todo o conhecimento científico [...] (ALMEIDA, 2016, p.302, grifos nossos.)

O excerto acima diz o que claramente é o gênio maligno: *um instrumento experimental do pensamento*. Este argumento segue uma linha cronológica específica nas *Meditações*, tomando para si a função de suprimir e abarcar as funções dos argumentos antes expostos. Apesar deste argumento ser um experimento de pensamento por excelência, tendo sido inclusive servido de inspiração para Putnam em seu *brain in a vat*, não tratamos ele com exclusividade por ter demonstrado que toda a *Primeira Meditação* pode ser também compreendida como um experimento de pensamento. Os argumentos elencados na *Primeira Meditação* atuam sobre nós produzindo efeitos que se desdobram em nossas crenças e hábitos de um modo geral.

O recurso do gênio maligno é necessário para justamente manter nosso estado de dúvida, devido à alegação de Descartes que amiúde as velhas opiniões retornam ao nosso pensamento:

[...] é difícil para o meditador abrir mãos de suas crenças antigas ou, tendo desistido destas, evitar formá-las de novo. O meditador, como todo mundo, está disposto a crer em quaisquer que sejam os candidatos considerados prováveis para crer. É por essa razão que ele introduz o gênio maligno. Essa *experiência de pensamento*<sup>147</sup> pretende auxiliar o meditador a superar os obstáculos psicológicos que dificultam o abandono das crenças que ele considera razoáveis (PERIN, 2011, p. 74, grifo nosso).

<sup>147</sup> Note que o comentador utiliza a expressão: “Essa experiência de pensamento”.

Segundo o entendimento de Gueroult (2016), o argumento do gênio maligno é obviamente um recurso alheio à filosofia cartesiana das verdades eternas. Este recurso é uma pura e simples ficção, que só é possível ser posto como hipótese pelo desconhecimento do Deus veraz.

[...] a hipótese do gênio maligno é um artifício completamente estranho às verdades cartesianas, concebe-se que essa hipótese não poderia se fundamentar de maneira alguma na natureza verdadeira da onipotência divina, pois esta, bem entendida, suprimiria necessariamente aquela hipótese (GUEROULT, 2016, p. 50, grifo nosso).

O termo “hipótese” não deve ser entendido como algo que irá ser testado, como ocorre no campo da ciência, por exemplo. Mas deve ser encarado como uma conjectura ou suposição, portanto, é em um sentido brando que a hipótese deve ser compreendida.

*Suporei*, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte de verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador que poderoso, que empregou toda sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que Ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas (DESCARTES, 2019, p. 140, grifo nosso).

A escrita cartesiana ao trazer hipótese do gênio maligno adquire explicitamente o status de ato de fala ilocucionário - pois, nitidamente além de mera descrição de algo; ela nos faz executar uma ação -, conforme apresentado pela teoria de Austin (1990)<sup>148</sup> sobre os atos de fala.

O verbo “suporei” acima descrito, não é equivalente a apenas dizer algo ou descrevê-lo, é uma ação. Os verbos performativos, de acordo com a teoria dos atos de fala, nos ajudam a identificar de maneira mais didática quando o autor (Descartes) expõe o experimento de pensamento<sup>149</sup>.

Então, neste caso, o experimento de pensamento de Descartes só ocorre quando ele lança mão deste gênio maligno, pois é neste ponto que há um encontro com a teoria de Austin? A resposta é não. Nossa defesa é de que toda a *Primeira Meditação* é um experimento de

<sup>148</sup> O livro de Austin foi publicado postumamente no ano de 1962. Ele é fruto de uma série de conferências proferidas na Universidade de Harvard em 1955. O título original do livro é *How to do Things with words*. Nós utilizamos para este estudo a tradução de Danilo Marcondes, publicada pela editora Artes Médicas (1990) com o título: *Quando dizer é fazer: palavras e ação*.

<sup>149</sup> Entretanto, vale salientar que nem todos os experimentos de pensamento podem ser identificados da maneira como o de Descartes é identificado. Alguns experimentos de pensamento são apresentados de modo mais implícito e isso não quer dizer que um seja melhor que o outro.

pensamento. Ela inteira é um convite ao leitor para realizar tal experimento no interior de nossas próprias mentes, portanto exige-se deste uma atitude ativa diante da narrativa.

Essa é a atitude adequada ao meditador, isto é, ao indivíduo que pretende alcançar algo de firme e constante nas ciências. Como veremos adiante, essa atitude, prévia à aplicação da dúvida a casos gerais, é o que dá inteligibilidade ao procedimento da “Primeira meditação”. Essa abdicação dos sentidos em nome da razão é, creio eu, a filosofia de tipo *atitudinal* que encontramos na “Primeira meditação”, e o principal traço que a distingue da filosofia *discursiva* que encontramos nas meditações seguintes (SANTOS, 2007, p.174, grifos nosso).

Conforme este comentador supracitado, esse tipo de filosofia exigida pela *Primeira Meditação* se direciona aos que estão iniciando na prática científica. É um exercício de afastamento dos sentidos e das opiniões irrefletidas. Ora, sabemos que o texto efetivamente que se remete aos novos cientistas são os *Princípios de filosofia*, mas também sabemos que é nas *Meditações* que ocorre toda a preparação para a futura aplicação técnica.

Como assegura Gueroult (2016), Descartes precisava munir rapidamente o futuro físico das noções metafísicas indispensáveis para abrir a via da nova ciência. E, a primeira exigência sobre a qual se sustenta a possibilidade inicial da revolução científica, é um ato de livre vontade pelo qual o físico deve rejeitar todos os prejuízos adquiridos, e se decidirá a não aceitar nada que não lhe seja proposto unicamente pela luz natural. É só lembrarmos da imagem arbórea da filosofia cartesiana.

Deste modo, podemos observar que todo o trato epistêmico feito por Descartes para refutar a teoria aristotélica é executado apenas na mente. A partir deste procedimento experimental teórico imaginativo é que se pode ensinar a nova Física nas universidades e consequentemente utilizar o novo conhecimento na prática. Agora nos perguntamos, não era isso que Mach fazia com seus alunos? Que antes de um experimento ser realizado em laboratório físico, deveria antes passar pelo laboratório da mente? Não é a partir deste autor que é definido a nomenclatura para tais procedimentos de experimentos de pensamento?

Não é sem espanto que nos *Princípios* (1997), Descartes retoma a necessidade de se colocar tudo sob suspeita novamente: se nos atentarmos apenas para no título de seus primeiros artigos desta obra veremos um trajeto semelhante ao percorrido nas *Meditações*:

1. Para examinar a verdade é necessário, pelo menos uma vez na vida, pôr todas as coisas em dúvida, tanto quanto se puder. [...] 2. Há, também, que considerar como falsas todas as coisas de que se pode duvidar. [...] 3. Não devemos, de modo algum, usar esta dúvida para a orientação das nossas ações. [...] 4. Por que razão se pode duvidar das coisas sensíveis. [...] 5. Por que razão se pode, também, duvidar das demonstrações de Matemática. [...] 6. Somos dotados do livre arbítrio de nos abstermos de considerar as coisas duvidosas, e assim evitarmos sermos enganados.

[...] 7. Só poderemos duvidar se existirmos; este é o primeiro conhecimento certo [que se pode adquirir] (DESCARTES, 1997, p.27-29).

Entretanto, ocorre que logo ao ter contato com o texto se percebe que a forma de escrita se distingue do que vemos na *Primeira Meditação*. Ali não há nenhum convite para “experienciar”, “meditar”; é o próprio filósofo que argumenta e procura demonstrar o porquê que a teoria vigente está alicerçada em erro. Ali também não há narrativa fantástica que insere a figura do *gênio maligno*, por exemplo. Ali, apesar de ter o argumento de um deus que pode nos enganar, a forma com que é exposta não nos força claramente a imaginar tal e tal coisa. Portanto são argumentos e ensinamentos que Descartes almeja transmitir para os futuros cientistas, assim como um professor que ensina aos seus alunos.

Diferentemente das *Meditações*, que conforme já foi apresentado, quem medita na obra não é o próprio Descartes, mas sim um personagem criado por ele. Tal personagem é o próprio leitor que experimenta os dados que foram fornecidos ao longo de toda a *Primeira Meditação*. Descartes não fazia um chamado para aqueles que quisessem meditar seriamente com ele? Portanto, o ato inicial antes mesmo de ler a obra já se caracteriza como um convite a agir. Sendo assim, a *Meditação* referida se manifesta não apenas como uma descrição explicativa de uma teoria que Descartes deseja criar sobre o mundo; ela cumpre uma ação. Como afirma Williams (1978, p.5): “As *Meditações* não são uma descrição, mas uma encenação do pensamento filosófico seguindo [...] o caminho fundamental pelo qual o pensamento humano deve seguir, partindo da experiência cotidiana em direção ao *insight* filosófico maior”.

Austin (1990) percebeu esse jogo linguístico muito bem, alguns verbos quando enunciados são capazes de além de descrever uma ação também executar algo. O verbo “suporei”, demonstra claramente que Descartes está realizando um ato de suposição. Como o personagem principal da obra não é o próprio Descartes, e sim o leitor, então é este mesmo o agente que pratica a ação de “supor<sup>150</sup>”. O autor das *Meditações* quando profere a sentença linguística, se compromete a fazer algo, ao passo que o leitor também assume de modo implícito<sup>151</sup> a fazer isso, pois é ele mesmo que está no interior do cenário. Não é sem precedentes que a obra é escrita em primeira pessoa; e como nos diz Stroud (2011, p.496): “O ‘guia’ que Descartes foi forçado a seguir era algo que cada um de nós deveria descobrir e seguir por nós

---

<sup>150</sup> Apesar do verbo ser visto também no *Discurso* e nos *Princípios* ele parece tomar uma forma diferente do que ocorre nas *Meditações*. Nesse sentido, naquelas outras duas obras nos parece que a linguagem atua mais como uma descrição do que um ato.

<sup>151</sup> Como o próprio Descartes disse numa carta já citada a Mersenne, que os que lerem a sua obra se acostumem insensivelmente aos seus princípios e que aí reconheçam a verdade antes de perceberem que eles destroem aqueles de Aristóteles. Conferir no início do presente capítulo.



mesmos”. Outro ponto importante é que este verbo “supor”, mencionado acima, não aparece apenas quando é apresentado o gênio maligno. Ele aparece logo no parágrafo sexto da *Primeira Meditação*, quando Descartes levanta a possibilidade de estarmos dormindo<sup>152</sup>. O interessante é que ele conjuga o verbo na terceira pessoa do plural: “Suponhamos, pois, agora, que estamos adormecidos [...] (DESCARTES, 2019, p.137). Ou seja, ele e o leitor estão fazendo algo. Esse é um exercício de pensamento. Assim, vemos que a escrita cartesiana vai além de meras descrições; como afirma Gueroult (2016), a *Primeira Meditação* é uma prática.

As suposições têm um papel crucial na construção dessas provas por *reductio*. Descartes reage às “dúvidas” concernentes ao que é clara e distintamente percebido *supondo* que a proposição em questão está errada, ou que o argumento é inválido, e, em seguida, verifica o que se segue dessa suposição. Se o que se segue é algum absurdo, então ele dispõe de uma demonstração de que tal erro não existe (OWENS, 2011, p.178).

O interessante deste traço filosófico imposto por Descartes é que ele coloca o leitor na própria condição de *supor*, afinal, o leitor é o personagem principal da obra. Diferente, como já mencionamos do que se nota no *Discurso* e nos *Princípios*. É o leitor quem vai avaliar as situações no interior do cenário. É ele quem questiona sobre o conhecimento dos sentidos, é ele quem não sabe se sonha ou está acordado, é ele quem conjectura a possibilidade de que possa existir um gênio maléfico e é ele que no final deste trajeto se encontra a si mesmo e se reconhece como um ser pensante. O final do experimento de pensamento oferece este resultado a quem realiza:

Ele descobriu a si mesmo, seus pensamentos, sentimentos e emoções: algo separado não apenas do mundo empírico, mas também dos outros sujeitos. Não é que a subjetividade, concebida como uma natureza humana universal, fosse separada da natureza empírica, mas o eu se distinguia da natureza empírica e, a rigor, também dos outros eus (GAUKROGER, 1999, p.391).

Loeb (2017) afirma que supor que Deus seja enganador ou que exista um gênio maligno não implica ser o mesmo que acreditar nisto. Este comentador sugere que entendamos amplamente a noção de suposição: supor *p* é o mesmo que acreditar, assumir, hipotetizar, conjecturar, suspeitar, conceber ou imaginar, que *p*. Supor *p* é o mesmo que estar no estado psicológico de manter uma dessas atitudes proposicionais em relação a *p*. Este é o mesmo entendimento que chega Gaukroger (1999, p.382), vejamos: “Por exemplo, a dúvida hiperbólica acerca da existência do mundo externo é algo que se pode levar a sério, sem que jamais se

---

<sup>152</sup> O verbo é visto em outras passagens da obra. Como também no terceiro parágrafo da *Segunda Meditação*.

acredite, de fato, na verdadeira inexistência de um mundo externo[...]”. Perin concorda com ambos os comentadores acima:

[...] se sua confiança inicial da verdade de suas antigas crenças se transforma na suposição de que essas crenças são falsas, essa transformação é o produto não do reconhecimento por parte do meditador de que as razões a favor de suas crenças são pouco certas e indubitáveis, mas de um artifício psicológico<sup>153</sup> (a presença de um gênio maligno) (2011, p.75).

A partir disto, temos a convicção de que as *Meditações* estão longe de ser uma confissão aos moldes agostinianos que narra sua trajetória, sua infância, seus pecados ainda quando pequenino nos braços de sua mãe. Diferentemente de Agostinho, Descartes posiciona o leitor numa posição não como ouvinte passivo, mas sim como um agente ativo como alguém que exercita seu pensamento para a partir daí extrair algo. Com isso não queremos excluir algum aspecto biográfico de Descartes que inevitavelmente é presente na obra, mas mostrar que este aspecto é algo secundário ou até mesmo dispensável para o objetivo da obra. Conforme Broughton: “As *Meditações* não são um trabalho autobiográfico. A própria inteligência de Descartes e o desenvolvimento intelectual não passaram pelas fases que as *Meditações* descrevem, como sua correspondência e outros escritos filosóficos claramente fazem” (2002, p.23).

Como argumentado, a dúvida deveria além de ser hiperbólica, ser também consistentemente integral. Caso a dúvida não pusesse em questão o conhecimento matemático, bem como não transicionasse o argumento do deus enganador ao gênio maligno para universalizar a dúvida e romper com o paradoxo da ideia de Deus como sendo enganoso, o experimento de Descartes falharia por não ter forças suficiente para alcançar o *Cogito*.

Não se vê, portanto como o filósofo poderia chegar a alguma coisa de mais simples e indubitável do que essas noções matemáticas, caso a reflexão não passasse do plano natural ao plano metafísico, colocando em questão a validade do nosso espírito, ‘por natureza’, necessariamente atribui àquelas noções (GUEROULT, 2016, p.43-44).

A hipótese do *malin génie* era o caminho inevitável que Descartes deveria trilhar para chegar ao *Cogito* nas *Meditações*<sup>154</sup>. Descartes sabia que mesmo sendo esse procedimento

<sup>153</sup> Entendido e interpretado pelo nosso estudo como uma das características dos experimentos de pensamentos.

<sup>154</sup> Mesmo sendo utilizado aqui como recurso tal qual os que são vistos nos experimentos de pensamento, não devemos esquecer que este *gênio maligno* veio até Descartes em um dos seus famosos sonhos. Rodis-Lewis (1996), por exemplo, diz que Baillet lembra deste *mauvais génie* como sendo a inspiração de Descartes para a criação do *gênio maligno* que vimos nas *Meditações*.

investigativo apenas válido no campo do saber, ele deveria alertar aos leitores o quanto era importante reter todo o processo já realizado até então (a trajetória da *Primeira Meditação*) para que ao fim deste empreendimento pudesse encontrar a base de sua filosofia.

### 3.10 A descoberta do *Cogito*

Vimos nas seções anteriores a maneira com a qual Descartes - criador do cenário cético - conduz o leitor neste trajeto imaginativo experimental. É um percurso *metodicamente* articulado, que como vimos, coordena o experimentador do pensamento a se enveredar num processo de questionamentos originados na justificativa de que nossos sentidos podem ser falhos. O desdobramento disso, já sabemos, é a inevitável hipótese radical e generalizante de um erro universal; que vimos representados pela figura do *gênio maligno*.

Faz-se notar, todavia, que os argumentos céticos elencados na *Primeira Meditação* exposto por Descartes, devem ser analisados de acordo com o encadeamento cronológico de dúvidas e de modo algum, pode-se ser algum desses investigados de maneira isolada. O método da *Primeira Meditação* adquire uma restrição interpretativa baseado em uma estratégia cartesiana exposta em sua regra (a menor dúvida bastará para rejeitar como falsa)<sup>155</sup>, uma vez que se ignorar este princípio, inevitavelmente, a estrutura das *Meditações* fica comprometida.

Como bem reportou Broughton (2002), o método da dúvida é algo como um jogo que requer um jogador para suspender o julgamento sobre quaisquer proposições que tenham uma certa margem de dúvida. Essa característica não é irracional. O jogador acaba suspendendo o julgamento sobre as coisas que seria bastante razoável. Por isso, o meditador tem razões para até mesmo duvidar sobre a existências de suas mãos<sup>156</sup>. Ainda de acordo com Broughton (2002), este seria um comportamento ridículo se o meditador não estivesse jogando um jogo que, constitui-se como um conjunto especial de regras que as pessoas não seguem na vida normal.

E Descartes fez questão de deixar isso claro, tanto no *Resumo* de sua obra, como em uma resposta dirigida a Gassendi, ao dizer: “[...] que uma pessoa de bom senso não podia

---

<sup>155</sup> Ver na *Primeira Meditação*: "(...) o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas"(DESCARTES, 2019, p.136).

<sup>156</sup> É contra esta espécie de ceticismo que Wittgenstein, em *Da certeza* (1969), ambiciona neutralizar e dissolver tais formulações argumentativas que colocam em dúvida tipo de situações como esta - notadamente formuladas por Descartes, embora essa não fosse seu intuito - por entender que tais “questionamentos” são caracterizados por erros do tipo lógico-gramatical. O “segundo” Wittgenstein, como é conhecido, investe no seu conceito de *jogos de linguagem* para mostrar que dúvidas deste tipo, como: “existe um mundo externo? ”, “será que tenho duas mãos? ” São inválidas e desprovidas de sentido. No entanto, as dúvidas de Descartes são legítimas e possuem sentido no interior do jogo que se joga, como bem argumentou Broughton ao trazer a analogia do “jogo”.

duvidar seriamente dessas coisas” (2019, p.251). Portanto o processo investigativo é algo que não diz respeito às práticas da vida comum, e não é sem exagero que devemos ressaltar isso: o jogo jogado é no plano mental.

Cada argumento exerce no interior das dúvidas progressivas e ascendentes um dado objetivo, que cremos ter apresentados satisfatoriamente. Assim, cada um deles surge como uma peça que se integra a uma engrenagem (o conjunto geral das dúvidas), portanto, uma compreensão isolada desses argumentos, pode ocasionar em inconsistência pontuais, mas acabam por afetar todo o sistema cartesiano elaborado nas *Meditações*. É por isso, que, uma compreensão de que toda a *Primeira Meditação* - integralmente - seja ela um experimento de pensamento nos parece ser mais coerente. Afinal, Descartes propõe uma revisão geral de todas as nossas crenças.

Na presente seção, iremos apresentar o destino final que o experimentador do pensamento depois de ter participado ativamente deste laborioso exercício deve chegar. Veremos que apesar de ser o destino tão esperado que Descartes desejava alcançar - o *Cogito* - , sendo o experimentador do pensamento ciente do *conhecimento de si mesmo*, o autor da *Meditações* ainda terá uma longa jornada para conduzir este último ao seu retorno ao mundo material<sup>157</sup>.

Este último momento da nossa investigação nos permitirá finalizar o caminho argumentativo que decidimos trilhar, no intuito de demonstrar de modo nítido que, uma interpretação da *Primeira e Segunda Meditações* como sendo configurada e entendida aos moldes de como se apresenta um experimento de pensamento é plenamente coerente.

Embora saibamos que o cenário cético criado por Descartes tenha influenciado a criação de vários experimentos de pensamento na filosofia contemporânea, inclusive alguns para refutar a própria compreensão de Descartes, como o da *Terra gêmea* de Putnam, que apresenta neste experimento de pensamento a tese de que os significados não estão não em nossas cabeças ou até mesmo o do cérebro numa cuba - já citado-, utilizado para argumentar que cenário céticos são impossíveis, somos carentes de estudos que visam demonstrar que a própria articulação filosófica de Descartes na *Primeira Meditação* seja ela mesma um experimento de pensamento.

O que esses experimentos de pensamentos [da Primeira Meditação] mostram é que nossas crenças sobre o que é o mundo empírico poderiam estar radicalmente erradas, e isso poderia levar à conclusão de que a individualização de pensamentos não é influenciada por possíveis variações do ambiente (CASSAM, 2011, p.471).

---

<sup>157</sup> História que não será contada por nós. Primeiro porque nosso intuito não é demonstrar que todas as *Meditações* poderiam ser compreendidas como um experimento de pensamento. E segundo pelo tempo indisponível aqui para essa nova investigação.

Afirmações como a de Cassam, vista acima, até reportam a ideia geral de que o que ocorre na *Primeira Meditação* seja fruto de um experimento de pensamento, entretanto, somos carentes em termos de uma investigação minuciosa que justifique tais afirmações. Falta-nos a interligação entre o estudo estrutural da obra e a compreensão dos filósofos que se dedicam a estudar a epistemologia e os usos deste recurso. A ausência deste exame crítico na obra de autores que se utilizaram desta ferramenta antes da definição implementada por Mach, podem gerar equívocos interpretativos, indo inclusive numa direção anacrônica.

Dito isto, voltemos nosso foco ao término da *Primeira Meditação* - depois das dúvidas progressivas e ascendentes - o experimentador de pensamento é forçado a confessar que nada de certo que outrora tinha como seguro e evidente do senso comum é agora confiável. Vejamos esta revelação:

A Meditação que fiz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas que doravante não está mais em meu poder esquecê-las. E, entretanto, não vejo de que forma poderei resolvê-las; e, como se de repente eu tivesse *caído em águas profundas*<sup>158</sup>, estou de tal forma surpreso que não posso nem assegurar meus pés no fundo, nem nadar para sustentar-me em cima (DESCARTES, 2019, p.141, grifo nosso).

Temos aqui neste momento uma avaliação desacreditada sobre o conhecimento das coisas. É este o cenário cético que Descartes nos conduz. Stroud (2020) chama essa avaliação de negativa, pois o meditador descobre que no final da *Primeira Meditação* não tem nenhuma boa razão para acreditar em nada sobre o mundo ao seu redor e, portanto, que ele não sabe nada do mundo. Não é um experimento de pensamento cético ideal? Stroud mesmo não mede palavras ao elogiar o raciocínio de Descartes na construção deste cenário;<sup>159</sup> vejamos: “Não me parece haver nenhuma dúvida quanto à força e ao fascínio - eu diria a quase irresistível persuasão - de suas reflexões” (2020, p.53).

Uma vez que associamos esta interpretação de Stroud sobre o raciocínio de Descartes à análise de compreensão dos estudiosos da estrutura e do funcionamento dos experimentos de pensamento, temos uma prova legítima de que o experimento de pensamento de Descartes se constitui como um modelo válido. As dúvidas progressivas conduzidas pelas perguntas do tipo “e, se...?” são todas respondidas coerentemente sem comprometer o interior da filosofia cartesiana.

---

<sup>158</sup> Mais uma metáfora utilizada como recurso explicativo.

<sup>159</sup> Como já mencionamos, Stroud sequer prossegue para os argumentos posteriores ao do sonho.

Porém, as respostas que nos referimos aqui não são as respostas propriamente específicas que procuram solucionar a dificuldade ou o problema imposto por cada argumento em particular (sentidos, sonhos, deus enganador) - essas respostas só serão apresentadas ao longo das outras *Meditações* -, mas sim às respostas que permitem o experimentador do pensamento continuar duvidando ao ponto de hiperbolizar a dúvida. Veremos, deste modo que, mesmo com a descoberta do *Cogito*, os problemas de não sabermos se estamos dormindo ou acordado, se a matemática é ou não um conhecimento certo, ainda persistem na mente do experimentador do pensamento. Inclusive a ficção do gênio maligno é legítima e ainda continua a perturbá-lo. Como argumenta Gueroult (2016, p.59): “Esta primeira certeza [*Cogito*], confinada em si mesma, não destrói de maneira nenhuma a dúvida universal fora dela; o que ela faz é introduzir uma exceção a esta dúvida”.

É por isso que as respostas oferecidas por Descartes são assumidas sob o pretexto de continuar gerando razões para continuar no exercício ascendente de duvidar até um ponto em que não seja mais possível tal movimento. E não entendidas como respostas propriamente aos problemas levantados. Fato que só veremos no desenvolvimento de sua obra. Em virtude disso, à defesa da preservação da racionalidade frente à loucura (vista antes do argumento do sonho), uma vez que essa incapacitaria o desenvolvimento da cadeia de razões de duvidar.

Suas respostas se configuram como uma garantia para que o juízo continue suspenso sobre o conhecimento das coisas, até que de fato venha encontrar o fundamento de sua filosofia. Entretanto, aqui no estudo, ainda não encontramos o *Cogito*, estamos vendo neste momento, o estado desolador em que se encontra o experimentador do pensamento. Como assumiu no início do meditar que a menor dúvida seria o bastante para ser atestada como falsa, parece-lhe agora incorrer a informação de que não existe nada de certo no mundo; e nem sequer se existe algum mundo. No terceiro parágrafo da *Segunda Meditação*, Descartes novamente aciona o leitor a experimentar o pensamento e corroborar com o resultado parcial do cenário.

*Suponho*, portanto, que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que nada existiu de tudo quanto minha memória referta de mentiras me representa; penso não possuir nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meus espirito. O que poderá, pois, ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa a não ser que nada há no mundo de certo (DESCARTES, 2019, p.142, grifo nosso).

Como argumenta Stroud (2020), caso Descartes esteja certo, não sabemos nada dessas coisas realmente. O que percebemos e aquilo com que estamos em contato sensorial direto não é nunca um objeto físico ou um estado de coisas, mas somente uma representação - algo que

poderia ser exatamente do modo como é, mesmo se não existisse absolutamente nenhum objeto do tipo que ela representa.

Se retomarmos as séries de questionamentos feitos ao longo da *Primeira Meditação*, expostos abaixo de modo resumido<sup>160</sup> veremos que o experimentador do pensamento consegue respondê-los paulatinamente, de modo satisfatório, ao longo da jornada. Mas deve-se ser ressaltado que são respostas que geram razões para se continuar na dúvida:

- “*E, se*” os sentidos nos enganam, podemos ainda nos fiarmos neles?
- “*E, se*” estou num estado delírio ou alucinação?
- “*E, se*” agora eu estiver dormindo, e tudo isto não passar de um sonho, como posso saber ou estar seguro se as coisas são da forma que se apresentam?
- “*E, se*” tudo isto não passar de uma mera ilusão?
- “*E, se*” Deus não existir?
- “*E, se*” existir um deus enganador, ou um gênio malévolo, como poderei saber efetivamente de algo?

As respostas são concedidas de modo racional por Descartes: Se os sentidos nos enganam, são apenas em situações peculiares, mas não em todas elas. Por outro lado, se nós aceitarmos a tese de que podemos estar loucos, o experimento de pensamento falharia por não ter uma resposta plausível que permitisse - com esta conjectura - continuar na busca de algo certo nas ciências. Portanto, a estratégia sutil de uma colocação mais naturalmente racional; e se tudo for um sonho ou uma ilusão? Ora, se tudo for fruto de uma atividade onírica ou ilusão, ainda me resta o conhecimento matemático. Mas, se caso fomos criados por seres maléficos ou por um deus enganador, ou até mesmo por mero acaso (quanto menos forte for o criador, mais suscetível de enganos está a criatura), o conhecimento matemático pode ser passível de dúvida e portanto, segundo o método de Descartes, falso. Este trajeto feito no cenário cético criado por Descartes nos revela que não temos certeza sobre nada, e nosso conhecimento fica caracterizado como sendo virtualmente” impossível”.

Quando o experimentador do pensamento seguiu todas as consequências relevantes das perguntas do tipo "e se", vários resultados são possíveis. Às vezes, quando todas as perguntas "e se" são respondidas, o resultado é um modelo internamente consistente. O que quero dizer com modelo? Uma representação dinâmica de uma situação (COOPER, 2005, p.12).

---

<sup>160</sup> Modelo de questionamentos já apresentados na Seção 3.3, que serve agora como uma lembrança do cenário cético cartesiano.

E, é isso o que vemos no experimento de pensamento de Descartes - “uma representação dinâmica de uma situação” - que apesar de ainda ser passageira - provisória, dado que surgirá a primeira certeza, mostra-se alinhada a um modelo consistente, capaz de nos persuadir efetivamente que todo o nosso conhecimento é incerto. Sob o ponto de vista de Cooper, Descartes desenvolve um experimento de pensamento capaz de nos colocar numa situação em que somos obrigados a responder rigorosamente os desafios, respeitando sempre nosso conhecimento de fundo e, que se, inevitavelmente seguidos criteriosamente, nesse caso, o resultado seria o total desconhecimento sobre as coisas. Disso decorre que temos um modelo de experimento de pensamento cético consistente na *Primeira Meditação* e parte da *Segunda*.

O que não podemos deixar de enfatizar é este papel de compromisso e responsabilidade entre o autor do texto (Descartes) e seu leitor. Isso ocorre em decorrência da utilização do experimento de pensamento como forma de apresentar sua filosofia nesta obra; o que coloca o leitor numa posição de destaque. Conforme Gendler (também estudiosa dos experimentos de pensamento), o leitor experimenta algo como:

"O que eu diria sobre este e tal caso?". E então, ao observar sua própria resposta, descobre a resposta a essa pergunta. A resposta seria algo como: “Eu julgaria que fui confrontado com um exemplo de fulano de tal ou Eu sentiria uma pressão para dizer P e outra para dizer não-P ou Eu ficaria muito confuso e não saberia o que dizer.” Aqui novamente, realizar um experimento no pensamento nos permite reconhecer que temos certas crenças, crenças que poderiam ter permanecido ocultas se não fossem trazidas à tona pela contemplação deste caso excepcional imaginário (1996, p.80).

É o que corrobora Broughton, ao falar da postura atitudinal que devemos ter na *Primeira Meditação* de Descartes:

A Primeira Meditação é sedutora: achamos fácil - muito fácil - projetar nós mesmos na posição que o “eu” parece ocupar. Pode nos parecer que o confronto do meditador com os argumentos céticos deve ser nosso também, que o que o move deve mover qualquer pessoa atenciosa que examina suas crenças de forma disciplinada e completa (2002, p.22).

Todavia, embora a *Primeira Meditação* nos pareça ser fácil, pelo fato de que somos projetados a sermos os protagonistas tanto das sequências de dúvidas, como da descoberta de nossa própria consciência, ela exige muita dedicação para uma interpretação mais adequada: como alertado pelo próprio Descartes:

[...] gostaria que os leitores empregassem não apenas o pouco tempo necessário para lê-la, mas alguns meses, ou ao menos algumas semanas, em considerar as coisas de que ela trata, antes de passar além; pois assim não duvido que aufirm lucro bem melhor da leitura restante (2019, p.216).



Entretanto, o cenário que vinha sendo construído a partir de um modelo consistente, transforma-se mais adiante em uma contradição com o aparecimento do *Cogito*. Isso não implica dizer que o E.P. falha, pelo contrário, ele se alinha justamente na posição em que Descartes tinha como objetivo: descobrir uma certeza.

Então, temos dois movimentos sendo realizados, e isso parece nos levar a entender que o experimento de pensamento de Descartes, segundo aceção de Brown sobre a classificação deste recurso, é um experimento destrutivo, posto que destrói a teoria aristotélica alicerçada nos sentidos, mas sabemos que também Descartes nos dar uma nova concepção sobre o conhecimento, deixando para trás o empirismo, ele afirma que o conhecimento é gerado pela razão. E isso parece ocorrer simultaneamente, o que classificaria o experimento de Descartes num modelo platônico, fato este que não condiz com a realidade do pensamento cartesiano.

Desse modo, Descartes não extrai esse “novo” conhecimento de um mundo platônico; o que Brown costuma defender quando se fala no experimento de Galileu. O que geraria um problema para a classificação do experimento de Descartes. Outro ponto é que aparentemente, também, a forma exposta por Descartes ao tratar do problema do que conhecemos, é vista como se Descartes estivesse assumindo uma posição de "ignorância", como no caso do experimento de pensamento de Rawls, e que por meio deste véu, Descartes vai questionando ao experimentador do pensamento sobre seus conhecimentos (pressupondo que este saiba as respostas e consequências delas), mas o que resulta disso - final da *Primeira Meditação* - é que o experimentador do pensamento mostra total desconhecimento sobre as coisas. E a consequência disto, é que somos incapazes de saber nada.

Então, aparentemente o experimento de Descartes assume uma amálgama de características que o impossibilitaria defini-lo numa classificação específica, como acredita Brown, entretanto, devemos lembrar que Brown está preocupado com experimentos de pensamento no campo da ciência e não propriamente o uso deste recurso em filosofia, por isso nosso engajamento com as compreensões de Cooper, que defende uma conta unificada dos experimentos de pensamentos.

Vejamos neste trecho extraído do quarto parágrafo da *Segunda Meditação*, onde Descartes faz um breve resumo dos resultados parciais obtidos pelo cenário cético, retomando em bloco suas argumentações e introjetando na mente do experimentador do pensamento, um desenvolvimento retórico até que o conduz a uma contradição: é a descoberta do *Cogito* que se faz presente:

Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardisoso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há pois dúvida alguma 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, penso, logo sou, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, 2019, p.142).

Descartes, enfim, encontra a base de sua filosofia. Mesmo a hipótese do *gênio maligno* é incapaz de me persuadir de que “eu” não existo enquanto penso. Conforme Gueroult (2016): Tal princípio, exprime-se na primeira pessoa, conforme às exigências do processo reflexivo do eu sobre si mesmo. E que, portanto, de acordo com Gueroult, àquele que reflete sobre si mesmo e se encontra neste processo, experimenta em si mesmo que há uma impossibilidade para o próprio Deus de negar essa intuição: “O princípio ‘para pensar é preciso ser’ aparece-me então como subtraído das amarras do gênio maligno” (GUEROULT, 2016, p.60, n.2).

Essa argumentação feita em primeira pessoa, onde o leitor se põe como o próprio agente executor do experimento de pensamento, é a fórmula essencial que faz com que o experimento de Descartes adquira tanta legitimidade. Broughton (2002) em seu livro, narra que o próprio Descartes tenta vários outros modos de apresentação: como até mesmo um diálogo e os *Princípios*, nos quais ele refaz alguns dos percursos das *Meditações* na primeira pessoa do plural. Ambos os trabalhos têm menos sucesso do que as *Meditações*. Ela entende que a razão disso, parte da maneira como Descartes raciocina sobre si mesmo na *Segunda Meditação*. Hertogh (2015), por exemplo, também defende que parte da força retórica que o experimento de pensamento de Descartes atinge vem do uso persuasivo na argumentação em primeira pessoa: “[...] transformando uma lei universal em uma declaração subjetiva aparente” (ibidem, p.15). Este comentador ainda acrescenta que:

A "magia" vem de seus muitos sentidos condensados a apenas uma frase tão curta quanto uma fórmula. A forma concisa e incompleta, mas convincente e marcante [...] é um exemplo proeminente de um experimento de pensamento, mesmo afirmando o poder do pensamento pelo seu próprio conteúdo (HERTOGH, 2015, p.17).

O resultado do experimento cético cartesiano demonstra que a forma mais certa e evidente do conhecimento deve ser guiada por uma inversão epistêmica onde o *Cogito* assume

a posição de destaque: na ordem das razões anterior ao próprio Ser e, portanto, mais verdadeiro do que a própria matemática<sup>161</sup>.

---

<sup>161</sup> “A afirmação feita por Descartes de certeza sobre seu pensamento e existência é central para seu programa geral na epistemologia. Ele quer responder ao ceticismo, e quer fazer isso no interior do fundacionalismo, a visão de que todo nosso conhecimento começa com algumas crenças autoevidentes, que não são evidenciadas por quaisquer outras, mas que ainda assim fornecem nossa justificação para todo o restante daquilo que sabemos”. (2009, p.173, MARKIE grifo nosso).

#### 4. CONCLUSÃO

O entendimento de grandes filósofos que utilizamos para esta pesquisa, muitos inclusive especialistas do cartesianismo - para não falar da interpretação genial feita por Martial Gueroult - nos fornece um referencial teórico/filosófico e crítico suficientemente digno para tal concepção defendida por nós ao longo desta investigação, a saber, que a *dúvida hiperbólica cartesiana é um experimento de pensamento*. Longe de ser uma dúvida executada empiricamente, ela é uma dúvida que deve ser experienciada apenas no laboratório da mente do leitor, e que, portanto, deve-se restringir ao campo do saber filosófico.

Embora nos pareça agora, de modo justificado e detalhado, que esta dúvida seja apenas um fruto de um experimento mental, não era esse o entendimento de muitos estudiosos, tanto de sua época como as que vemos nos dias atuais. Basta ver o quanto ainda se publicam nos artigos, livros, dissertações e teses, sobre este aspecto inédito da dúvida que Descartes insere em sua *Primeira Meditação*.

Vejamos um breve resumo disto que foi dito acima, nas palavras de Kambouchner e Buzon: “Nessas condições, será que essa dúvida é realmente ‘vívda’? Os primeiros leitores de Descartes muito se indagaram, não só sobre sua necessidade filosófica, mas sobre sua possibilidade prática e sobre o valor das razões mobilizadas” (BUZON; KAMBOUCHNER, 2010, p. 29).

Ora, isso só faz atestar o valor de nossa defesa nesta dissertação, assegurando o nome dado a seu justo título<sup>162</sup>. A dúvida cartesiana é uma ferramenta que não se integra à obra acabada, embora seja imprescindível para sua construção<sup>163</sup>. Sua realização se delinea entre contraposições no pensamento e não entre forças que operam na realidade concreta. A dúvida se constitui como um método, uma percepção simulada voluntariamente. Eficiente e teórica, ela deve funcionar por um período de tempo na esfera lógica, mas deve-se em seguida ser gradativamente extinta.

E assim como não é impossível que um homem que tenha subido a um lugar mais alto com a ajuda de uma escada derrube a escada com seu pé depois da subida, assim também o cético, depois de ter chegado à demonstração de sua tese por meio de argumento provando a não existência da prova, como se fosse por uma escada, deve então abolir esse mesmo argumento (Adv. Log. II 480-481).

<sup>162</sup> Refiro-me ao nome dado ao título da dissertação.

<sup>163</sup> Conforme, Cottingham (1995, p.56-57): “A dúvida, em suma, é um meio para um fim, não um fim em si. E, no final das Meditações, é admirável que o meditador seja capaz de descartar, com alívio, suas dúvidas anteriores, que, então, passa a considerar ‘risíveis’ e ‘exageradas’”.

Embora não seja um cético, fica demasiadamente claro por esta afirmação de Sexto Empírico o quanto o *logos* cético foi utilizado pelo método cartesiano. É assim que o experimentador do pensamento vai seguindo seu curso, subindo degrau por degrau, onde o primeiro é a dúvida dos sentidos, que ele vai subindo até encontrar o *Cogito*. Onde aqui nem mesmo um gênio maligno é capaz de nos persuadir da certeza de que somos, apesar de não sabermos claramente o que de fato somos<sup>164</sup>. Nesse trajeto feito, as dúvidas passadas são jogadas fora, assim como uma escada que já tendo feito uso não lhe é mais aproveitável, e devem, assim, serem rejeitadas como "ridículas e hiperbólicas". Nesse sentido, Porchat (2007, p.114) tem razão: "Somente em aparência, portanto, Descartes exacerbou a dúvida cética até o seu extremo limite".

Uma dinâmica encontrada no processo investigativo e que nos permitiu chegar a uma melhor compreensão da dúvida cartesiana, foi ajustar este referencial dos intérpretes de Descartes ao nível de compreensão dos importantes estudiosos que tratam da epistemologia dos experimentos de pensamento na filosofia contemporânea. O que certamente consistiu em um fator indispensável para nossa defesa.

Outro aspecto válido a ser mencionado, foi alocar a teoria dos atos de fala propostos por Austin, como um elemento adicional para a identificação do experimento de pensamento no texto cartesiano. O que alinhado com a filosofia do *tipo atitudinal* encontrada na *Primeira Meditação*, mostra-nos que ao invés de uma teoria descritiva ou discursiva encontrada nesta *Meditação*, o que temos efetivamente é uma posição ativa por parte de quem medita: ela é como uma partitura musical que precisa ser executada.

Vimos que o cenário cético criado por Descartes nas *Meditações* retira do leitor o próprio mundo material, algo que também ocorre no *Discurso do Método* após o argumento do sonho. Entretanto, conforme Gueroult (2016), Étienne Gilson (1987), Alquié (1950) e Marion (1991), o argumento do sonho é incapaz de pôr em dúvida a legitimidade de nossa intuição intelectual. O ponto de equilíbrio entre eles é que o argumento do sonho exposto no *Discurso* é insuficiente para pôr as noções matemáticas em dúvida. O que nos revela que o artifício pitoresco do *deus enganador*, exposto nas *Meditações*, oferece uma força de maior alcance argumentativo para as implicações filosóficas que Descartes almeja alcançar.

E nesse sentido, se seguirmos a interpretação do intérprete acima, não poderíamos dispensar o recurso pitoresco e o experimento de pensamento não poderia ser reduzido a meros argumentos tradicionais, como defende Norton (1996). Sem contar que uma argumentação

---

<sup>164</sup> "Mas, não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou [...]" (DESCARTES, 2019, p.142).

entendida simplesmente por *reductio ad absurdum* causaria uma perda, se não epistêmica, mas de caráter explicativo, que de uma forma ou de outra acaba comprometendo a compreensão do pensamento de Descartes.

Não devemos entender o experimento de pensamento cartesiano apenas como um viés funcional ao interior de sua própria filosofia. Faz-se entender também o papel científico que se desdobrou a partir da utilização deste recurso. A filosofia e a ciência em seu contexto histórico eram quase indiscerníveis e Descartes tinha como objetivo estabelecer algo de certo e constante nas ciências: “Os sentidos nos enganam; a Terra está girando! E o heliocentrismo é correto”. Gritava Descartes “silenciosamente” nas suas *Meditações*. Isso, silenciosamente, pois Galileu, cuja física era compatível com a sua havia sido condenado. O sentido lógico que Descartes estabelece por meio de sua *dúvida*, faz-nos identificar quais aspectos da experiência real do mundo ele está se referindo e o que pretende encontrar com seu uso. A estratégia cartesiana é de uma sutileza quase inabarcável e os seus escritos atestam isso de modo magistral: presenteando os seguidores da física aristotélica com um cavalo grego. A nova física, deveria ser ensinada nas universidades substituindo a velha e equivocada de Aristóteles que se baseava nos sentidos. Esse era o desejo de Descartes.

Se podemos duvidar de tudo, mas não que sou uma substância que consiste em pensar (haja vista, que Deus e o mundo material ainda não foi provado): temos o subjetivismo. Ao pôr novamente a existência da materialidade das coisas, então, devemos nos conceber como duais no mundo empírico: temos o dualismo de substância. Entretanto, como nossa essência consiste só em pensar, podemos, talvez, sobreviver a após a deterioração corporal: temos a imortalidade da alma.

Mas se, como aponta Stroud (2020), uma vez que legitimamente se formula o argumento do sonho cartesiano não temos respostas adequadas para sanar o problema do mundo externo: fruto também deste experimento, embora apareça também no *Discurso*:

O cartesianismo, então, recorrendo ao arsenal do ceticismo grego, que a filosofia da Renascença repusera em moda, e exacerbando a dúvida cética até o limite extremo<sup>165</sup>, operou a grande inversão idealista, pondo filosoficamente em xeque o mesmo reconhecimento do Mundo. E a razão filosófica passou a precisar da bondade divina até mesmo para assumir a existência do Mundo. [...] E o reconhecimento do Mundo se converteu expressamente, pela primeira vez, num problema filosófico (PORCHAT, 2007, p.65).

---

<sup>165</sup> De modo aparente, como já visto.

Como falamos, a jornada do experimentador do pensamento é longa até o retorno ao mundo material, que é materializada na *Sexta Meditação*, e até lá, Descartes encontrará vários desafios para estruturar sua metafísica. Embora os ganhos epistêmicos sejam explícitos nos resultados obtidos pelo experimento de Descartes, sem mensurar o valor explicativo que é indiscutível, ainda devemos conviver com as inquietantes dúvidas sobre o alcance epistemológico dos experimentos de pensamento e sua real natureza. Devemos salientar que os estudos sobre os experimentos de pensamentos são relativamente recentes e ainda estão cheirando a tinta fresca, assim como as do jornal que noticiavam a morte de Ivan Ilitch<sup>166</sup>.

Uma discussão pertinente que se instaurou durante esta pesquisa e que por motivos de força maior não pôde ser tratada aqui, mas que seria relevante uma investigação a este respeito, é a seguinte: como o experimentador do pensamento só tem o “novo “conhecimento obtido após a *Sexta Meditação*, seria as *Meditações Metafísicas*, toda ela, um experimento de pensamento?

Pelos que foi exposto ao longo do estudo a resposta parece ser sim. Existe de fato uma possibilidade manifesta e clara de se entender toda a obra – *Meditações metafísicas* – como um experimento de pensamento, onde a *Primeira* e parte da *Segunda Meditação* seriam unidades ou partes integrantes de um conjunto, a saber, a obra inteira, que tem seu desenlace ao fim e ao cabo da *Sexta Meditação*. Entretanto, uma afirmação categórica a este respeito poderia fazer com que nosso estudo perdesse sua coerência interna, incorrendo num erro de extrapolação no âmbito da pesquisa e de sua respectiva delimitação temática projetada no início da investigação.

Outro aspecto encontrado na pesquisa e, que, certamente pode ser relevante para o entendimento do pensamento cartesiano, é que se uma vez compreendida a dúvida hiperbólica cartesiana e sua utilização desta dúvida como um experimento de pensamento, nos desviaria daquele obscurecimento literário/filosófico encontrado entre as correntes do ceticismo antigo e do ceticismo moderno (cartesiano), conforme apontado por Gaukroger (1999): o que também nos ausentaria do trabalho realizado no capítulo *Sobre a dúvida*.

Então, ao analisarmos a dúvida hiperbólica a partir de um ponto de vista dos experimentos de pensamento, teremos um melhor entendimento da finalidade da dúvida cartesiana, e assim saberemos o nível estrutural e fundante (inicial) da proposta pensada por

---

<sup>166</sup> Alusão a obra de Liev Tolstói, *A morte de Ivan Ilitch*. Extraída desta passagem inicial da novela, onde a partir daí se desenvolve toda a narrativa: “[...] Piotr Ivânovitch, que não interviara na discussão desde o início, continuava a não participar dela e corria os olhos pelo Viédomosti, que acabavam de trazer. — Senhores! — disse ele. — Morreu Ivan Ilitch. — Será possível? — Aqui está, leia — disse ele a Fiódor Vassílievitch, entregando-lhe o jornal fresco, ainda cheirando a tinta” (2009, p.7).

Descartes no interior do seu edifício filosófico, que como sabemos começa com a famosa “dúvida de tudo”.

Vimos que todo o trajeto feito ao longo desta investigação, o regresso “penoso”, mas necessário que nos fizeram remontar a milênios para distinguir o ceticismo antigo do novo ceticismo moderno que se inaugura com Descartes, a busca por uma interpretação coerente de como se deve entender a *Primeira Meditação* e o passo a passo que seguimos para demonstrar, com a ajuda de Rachel Cooper, que a dúvida hiperbólica é caracterizada como um modelo legítimo e válido de experimento de pensamento, se configurou, de fato, como um plano estratégico pertinente.

O experimentador do pensamento avaliou criticamente e ordenadamente todas as implicações que lhe foram introduzidas no cenário, que se deu entre a *Primeira* e parte da *Segunda Meditação*, e o que resultou desta manipulação mental foi o encontro dele consigo mesmo: o conhecimento da contemporaneidade entre o pensar e o existir.

Por fim, devemos finalizar dizendo que esta pesquisa foi construída por meio de um processo laborioso, entretanto renovador e edificante, como a atividade filosófica realmente deve ser. Acreditamos que, se não deixamos “claro e distinto” (analisado pelo rigor cartesiano) que a *dúvida hiperbólica* é um experimento de pensamento, ao menos cremos ter tornado a mente do leitor mais suscetível a entendê-la sob este prisma.



## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução Alfredo Bosi; Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.
- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 4. ed. Tradução Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Contra os acadêmicos**. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020.
- ALIGHIERI, D. **A divina comédia**. Tradução Italo Eugenio Mauro. Prefácio Otto Maria Carpeaux. São Paulo: Ed. 34, 2009.
- ALMEIDA, D. Análise da trama de argumentos na obra “Meditações” cartesianas na construção da ideia do “Cogito”: uma proposta para um modelo didático para o ensino de Filosofia. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 32, n. 62, p. 295-308, out./dez. 2016.
- ALQUIÉ, F. **La Découverte Métaphysique de L’Homme chez Descartes**. Paris: PUF, 1950.
- \_\_\_\_\_. **Oeuvres philosophiques de Descartes II (1638-1642)**. Paris: Dunod, 1996.
- AMIR, D. **O caderno secreto de Descartes: um mistério que envolve filosofia, matemática, história e ciências ocultas**. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.
- ANGELUCCI, A. On a Few Convergences between Metaphor and Thought Experiments. In: ERVAS, F; SAGOI, M. **Metaphor and Argumentation**. 2014.
- ARISTÓTELES. **Metafísica. Edição Giovanni Reale**. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- AUSTIN, J. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Tradução Danilo Marcondes. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BARNES, Jonathan. **Aristóteles**. 2. ed. Tradução Adail Sobral; Maria Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Tradução de Desidério Murcho ... et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BORBA, M. **Descartes e o ceticismo: o estatuto da dúvida na filosofia cartesiana**. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

- BRITO, R. P. **A recepção do ceticismo na modernidade e o problema do insulamento.** *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia Faculdade Católica de Pouso Alegre.* v. 03, n. 08, p. 62-87, 2011.
- BROCHARD, V. **Os cétricos gregos.** Tradução Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.
- BROUGHTON, J. **Descartes's method of doubt.** Princeton University Press. New Jersey, 2002.
- BROWN, J. R. **Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences.** 2. ed. London: Routledge, 1991.
- BUFF, L. **Sonhos sobre meditações de Descartes.** São Paulo: Annablume, 2001.
- BULFINCH, T. **O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis.** 27. ed. Rio de Janeiro: Editora Ediouro: 2002.
- BUZON, F; KAMBOUCHNER, D. **Vocabulário de Descartes.** Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- CALVINO, I. **Por que ler os clássicos.** Tradução Nilson Moulin. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CASSAM, Q. Reações contemporâneas à filosofia da mente de Descartes. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (Org.). **Descartes.** Tradução Ethel Rocha; Lia Levy. p.465-478. Porto Alegre: Penso, 2011.
- COTTINGHAM, J. Org. **Descartes.** Tradução André Oídes. Aparecida: Ideias & Letras, 2017.
- \_\_\_\_\_. **Descartes: a filosofia da mente de Descartes.** Tradução Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999. (Coleção grandes filósofos).
- \_\_\_\_\_. **Dicionário Descartes.** Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- CARVALHO, M. O ser e o sonho: observações sobre Descartes. Wittgenstein e Bento Prado Júnior. In: CARMO, J. S. SAUCEDO, R. C. (Org.). **Linguagem e Cognição.** Pelotas: NEPFIL Online, p. 269-291, 2018.
- COOPER, R. Thought Experiments. **Metaphilosophy**, v. 36, n. 3, p. 328–347, 2005.
- DADLEZ, M. How Literature Can be a Thought Experiment: Alternatives to and Elaborations of Original Accounts. In: LOPES, D.M.; GAUT, B.; DADLEZ, E. M. **Mirrors to One Another: emotion and Value in Jane Austen and David Hume.** Wiley-Blackwell, 2009.
- DESCARTES, R. **Carta-prefácio dos Princípios da Filosofia.** Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003. [Coleção clássicos].

\_\_\_\_\_. **Descartes - vida e obra.** Tradução Editora Bertrand Brasil S.A. São Paulo: Nova Cultural Ltda., 1996. [Coleção Os pensadores].

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre método.** Tradução Alan Neil Ditchfield. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 [Coleção Textos Filosóficos].

\_\_\_\_\_. **Discurso do método.** Tradução César Augusto Battisti; Érico Andrade; Guilherme Rodrigues Neto; Marisa Carneiro de Oliveira; Franco Donatelli; Pablo Rubén Mariconda; Paulo Tadeu da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

\_\_\_\_\_. **Descartes: obras escolhidas.** J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Orgs.). Tradução J. Guinsburg, Bento Prado Jr. et al. São Paulo: Perspectiva, 2019. (Textos, 24).

\_\_\_\_\_. **Oeuvres philosophiques**, Ed. F. Alquié, v. II. Paris: Classiques Garnier. 1997.

\_\_\_\_\_. **Oeuvres.** Org. C. Adam e P. Tannery. Paris: Vrin, 1996. 11v.

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

\_\_\_\_\_. **Regras para orientação do espírito.** Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2012. [Coleção clássicos].

DERRIDA, J. **L'écriture et la différence.** Paris: Seuil, 1967.

DOSTOIÉVSKI, F. **Memórias do Subsolo.** Tradução Boris Schneidermann. São Paulo: Editora 34, 2009.

\_\_\_\_\_. **Os Irmãos Karamázov.** Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: editora 34, 2017.

DUPRÉ, B. **50 Ideias de filosofia que você precisa conhecer.** Tradução Rosemarie Ziegelmaier. São Paulo, SP: Planeta, 2015.

EGAN, D. Literature and Thought Experiments. **The Journal of Aesthetics and Art Criticism**, v. 74, n. 2, p. 139-150, 2016.

GILSON, E. **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.** 3. ed. Paris: J. Vrin, 1967.

EVA, L. A. Sobre o argumento cartesiano do sonho e o ceticismo moderno. **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, v. 12, n. 1-2, p. 285-313, jan.- dez. 2002.

FORLIN, E. **O papel da dúvida metafísica no processo de constituição da dúvida.** São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

FRANKFURT, H. G. **Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations.** Princeton: University Press, 2008.

GASSET, J. **Meditações do Quixote**. Tradução Ronald Robson. São Paulo: Editora Vide Editorial, 2019.

GAUKROGER, S. **Descartes**: Uma biografia intelectual. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

GENDLER, T. **Imaginary exceptions**: on the powers and limits of Thought Experiment. 1996. 263f. Tese (Doctorate of Philosophy) – Department of Philosophy, Harvard University, Cambridge, 1996.

GILSON, E. **Discours de la Méthode**. Paris: Vrin, 1987.

GOETHE, J. **Os sofrimentos do jovem Werther**. Tradução Erlon José Paschoal. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

GOMBAY, A. **Descartes**. Tradução Lia Levy. Ed. Artmed. Porto Alegre, 2009.

GOUHIER, H. **Descartes**: Essays Sur le Discours de la Méthode, la Métaphysique et la moral. Paris: Vrin, 1973.

GROTIUS, H. **O direito da guerra e da paz**. Tradução Ciro Mioranza. Unijui: Fondazione Cassamarca, 2005.

GUEROULT, M. **Descartes segundo a ordem das razões**. Tradução Érico Andrade. São Paulo, SP: Discurso Editorial, 2016.

HATFIELD, G. **Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the “Meditations”**. London: Routledge, 2003.

\_\_\_\_\_. **The Cartesian Circle**. In: Gaukroger, S. (Org.). *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. Wiley-Blackwell. 2006. 122-141p.

HERTOGH, P. Thought Experiment Analyses of René Descartes' Cogito. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 39, n. 3, p. 9-22, jul./set. 2016.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2015.

\_\_\_\_\_. **Ilíada**. Tradução Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Abril, 2009.

HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

\_\_\_\_\_. **Tratado da natureza humana**. Tradução Débora Danowski. São Paulo: Unesp: Imprensa Oficial, 2001.

HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

\_\_\_\_\_. **Meditações cartesianas: uma introdução à fenomenologia.** Tradução, apresentação e notas Fábio Mascarenhas Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019.

JACKSON, F. Epiphenomenal qualia. **Philosophical Quarterly**, v. 32, n. 127, p. 127-36, abr. 1982.

JOHNSON, B. **O fator Churchill: como um homem fez história.** Tradução Renato Marques. São Paulo: Planeta, 2015.

JOHNSON, S. **Prefácio a Shakespeare.** Tradução, estudo e notas Enid Abreu Dobránszky. São Paulo: Iluminuras, 1996.

KENNY, A. P. **Descartes: a Study of his Philosophy.** Bristol: Thoemes, 1995.

KIOURANIS, N; SOUZA, A; SANTIN FILHO, O. Experimentos mentais e suas potencialidades didáticas. **Rev. Bras. Ensino Fís.** São Paulo, v. 32, n. 1, p. 1507-1510, mar. 2010.

KOYRÉ, A. **Estudos de História do Pensamento científico.** Tradução Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982. (Coleção Campo teórico).

KUHN, T. “A Function for Thought Experiments”. In: Kuhn, T. (Org.). **The Essential Tension.** Chicago: University of Chicago Press, 1977. 240–265p.

KUNDERA, M. **A insustentável leveza do ser.** Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas de filósofos ilustres.** Tradução Mário da Gama. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LARA, R. G. **O argumento do sonho e problema da existência do mundo exterior em Descartes, Moore e no segundo Wittgenstein.** 2004. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2004.

LEBRUN, G. Notas. In: DESCARTES, R. (Org.). **Descartes: vida e obra.** Tradução Editora Bertrand Brasil S.A., São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1996. [Coleção Os pensadores]

LEOPOLDO E SILVA, F. **Descartes: a metafísica da modernidade.** São Paulo: Ed. Moderna, 2005.

LEROY, M. Le songes d’une nuit de Soube. In: \_\_\_\_\_. **Descartes, le philosophe au masque.** Paris: Rieder, 1929. 79-106p.

LOCKE, J. Ensaio sobre o entendimento humano – livro II. 27 da identidade e da diversidade. **Sképsis**, São Paulo, s/v, n. 12, p. 169-188, 2015.

- LOEB, L. **O círculo cartesiano**. In: COTTINGHAM, J. (Org.). **Descartes**. Tradução André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.
- MACH, E.; HIEBERT, E.N. On Thought Experiments. In: MACH, E. (Org.). **Knowledge and Error**. Dordrecht: Springer, 1976. (Vienna Circle Collection).
- \_\_\_\_\_. **La connaissance et l'erreur**. Tradução Marcel Dufour. Paris: Flammarion. 1913. 197-221p.
- MARCONDES, D. **Raízes da dúvida**: ceticismo e filosofia moderna. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2019.
- MARICONDA, P.R. Introdução. In: DESCARTES, R. **Discurso do método**. Tradução César Augusto Battisti; Érico Andrade; Guilherme Rodrigues Neto; Marisa Carneiro de Oliveira; Franco Donatelli; Pablo Rubén Mariconda; Paulo Tadeu da Silva. São Paulo: Ed. Unesp, 2018. 11-60p.
- MARION, J. **Questions Cartésiennes**. Paris: PUF, 1991.
- MARKIE, P. O cogito e sua importância. In: COTTINGHAM, J. (Org.) **Descartes**. Tradução André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.
- MARTIN, W. Descartes e a tradição fenomenológica. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. [Org.]. **Descartes**. Tradução Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. 479-494p.
- MOORE, G. **Escritos Filosóficos**. Tradução Paulo Rubén Mariconda. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- MOREAU, D. Apresentação e notas. In: DESCARTES, R. **Carta-prefácio dos Princípios da Filosofia**. Tradução Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003. [Coleção clássicos].
- NAGEL, T. "What is it like to be a bat?" **Philosophical Review**, v. 83, n. 4, p. 435-450, 1974.
- NORTON, J. D. "Are Thought Experiments Just What You Thought?" *Canadian Journal of Philosophy*, 1996, 26: 333-366.
- ORR, D. J. Did Wittgenstein Have a Theory of Hinge Propositions? **Philosophical Investigations**. v. 12, n. 2, p. 134-153, abr. 1989.
- OWENS, D. **O uso cartesiano da dúvida**. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. [Org.]. **Descartes**. Tradução Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011.
- PERIN, C. Descartes e o legado do ceticismo antigo. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. [Org.]. **Descartes**. Tradução de Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011.
- PESSANHA, J. Apresentação. In: DESCARTES, R. (Org.) **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

PLATÃO. **A República**. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém, EDUFPA, 2000.

\_\_\_\_\_. **Fédon**. Tradução Jorge Paleikat; João Cruz Costa. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1972.

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

PORCHAT, O. O argumento da loucura. **Manuscrito – Rev. Int. Fil.**, Campinas, v. 26, n. 1, p. 11-43, 2003.

\_\_\_\_\_. **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

PRADO JÚNIOR, B. **Erro, ilusão, loucura**. São Paulo: Editora 34, 2004.

\_\_\_\_\_. Descartes e o último Wittgenstein: o Argumento do Sonho revisitado. **Analytica (Revista de Filosofia)**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 219-246, ago. 2013.

PUTNAM, H. **Reason, Truth and History**.. Cambridge University Press, 2004[DC1] .

\_\_\_\_\_. O significado de "significado". **Revista eletrônica de filosofia**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 280-326, fev. 2013

QUINTANA, M. **Antologia poética**. AYALA, W. (Org.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

RAWLS, J. **A theory of Justice**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

REGO, P. C. Idealismo e refutação do idealismo na filosofia crítica de Kant. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 54, n. 127, p. 63-87, jun. 2013.

REALE, G. **Aristóteles Metafísica**. Tradução Rusconi Libre. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

REALE, G. **História da filosofia antiga**. Tradução Marcelo Perine. - 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

ROCHA, E. Notas sobre o argumento da loucura na primeira meditação. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 25, n. Especial, p. 103-116, 2011.

RODIS-LEWIS, G. **Descartes uma Biografia**. Tradução Joana Angélica d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Editora Record, 1996.

ROSENFELD, D. **Descartes e as Peripécias da Razão**. São Paulo: Editora Iluminuras, 1996.

ROVIGHI, Sofia. **História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel**. Tradução de Marcos Bagno e Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 1999.

- RYLE, G. **The concept of mind**. New York: Penguin Books, 1980.
- SANTOS, C. Sobre algumas condições para a dúvida na “Primeira Meditação” de Descartes. **Barbarói**. Santa Cruz do Sul, s/v, n. 26, p. 173-186, jan./jun. 2007.
- SANTIAGO, H. Introdução e notas. In: DESCARTES, R. (Org.) **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- SEARLE, J. Minds, brains, and programs. **Behavioral and brain sciences**, v. 3, n. 3, p. 417-424, 1980.
- SCRIBANO, E. **Guia para a leitura das Meditações Metafísicas de Descartes**. Tradução Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- SCRUTON, R. **Uma breve história da filosofia moderna: de Descartes a Wittgenstein**. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- SEXTO EMPÍRICO. **Against Logicians**. Translation R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. Esboços Pirrônicos I, 1-30: Bilíngue grego/português e espelhada. Tradução Rodrigo Pinto de Brito. **Revista Sképsis**, São Paulo, v. 1, Traduções em andamento, 2018.
- \_\_\_\_\_. Esboços Pirrônicos 1.1-30: Introdução geral e as características do ceticismo. Tradução, introdução e notas Plínio Junqueira Smith. **Revista Sképsis**, São Paulo, vol. XI, n. 21, p. 88-103, 2020
- \_\_\_\_\_. Esboços Pirrônicos 1.31-35: Introdução aos modos da suspensão do juízo. Tradução, introdução e notas Plínio Junqueira Smith. **Revista Sképsis**, v. 11, n. 21, p. 104-106, 2020.
- \_\_\_\_\_. Esboços Pirrônicos 1.33-163: Os 10 modos de Enesidemo. Tradução Rafael Huguenin; Rodrigo Pinto de Brito. **Revista Sképsis**, São Paulo, v.9, n. 21, p. 107-142, 2020.
- SHORTO, R. **Os ossos de Descartes**. Tradução Daniel Estill. Rio de Janeiro: Objetiva. 2013.
- SILVA, F. **Sem ideias claras e distintas**. Salvador: EDUFBA, 2013.
- SKIRRY, J. **Compreender Descartes**. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- SMITH, P. **O método cético de oposição na filosofia moderna**. São Paulo, SP: Alameda, 2015.
- \_\_\_\_\_. Terapia e vida comum. **Discurso**, São Paulo, s/v, v.25, p.69-95, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Uma visão cética de mundo: Porchat e a filosofia**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.
- SORENSEN, R. A. **Thought Experiments**. Oxford: Oxford University Press, 1992.



SOUZA, L. Sobre o idealismo em Kant e Berkeley. **Studia Kantiana**, Natal, v. 12, n. 16, p.52-64, 2014.

SPINOZA, B. **Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos**. Tradução Homero Santiago; Luís César Guimarães Oliva. São Paulo: Editora Autêntica, 2015.

STROUD, B. **A significação do ceticismo filosófico**. Tradução Eros Moreira de Carvalho, Plínio Smith; Flávio Williges. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia, 2020.

\_\_\_\_\_. Kant and Skepticism. *In*: BURNYEAT, M. (Org.). **The Skeptical Tradition**. Berkeley: University of California Press, 1983.

\_\_\_\_\_. Nossa dívida para com Descartes. *In*: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (Org.). **Descartes**. Tradução Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. 495-506p.

TEIXEIRA, L. **Ensaio Sobre a Moral de Descartes**. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

TOLSTÓI, L. **A morte de Ivan Ilitch**. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo, Editora 34, 2009.

WHITEHEAD, A. N.. **Process and Reality: an essay in cosmology**. N.Y.: The free press, 1978.

WILLIAMS, B. **Descartes: The Project of Pure Enquiry**. London: Penguin Books, 1978.

WILSON, C. Descartes e Agostinho. *In*: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. [Org.]. **Descartes**. Tradução Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. 48-64p.

WITTGENSTEIN, L. **Filosofia**. Tradução António Zilhão. *In*: Manuscrito. Vol. XVIII. No 2. São Paulo: Unicamp, 1995.

\_\_\_\_\_. **Investigações Filosóficas**. Tradução José Carlos Bruni. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. **Da certeza**. Tradução Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1969.

\_\_\_\_\_. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

ZANETTE, E. **Ceticismo e subjetividade em Descartes**. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2011.

ZIMMERMANN, F. **Ceticismo e certeza em René Descartes**. 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2005.