

MEDITAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA PRIMEIRA NAS QUAIS SÃO DEMONSTRADAS A EXISTÊNCIA DE DEUS E A DISTINÇÃO REAL ENTRE A ALMA E O CORPO DO HOMEM¹

PRIMEIRA MEDITAÇÃO

Das coisas que podem ser postas em dúvida²

1. Há já algum tempo dei-me conta de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões por verdadeiras e de que aquilo que depois eu fundei sobre princípios tão mal assegurados devia ser apenas muito duvidoso e incerto; de modo que era preciso tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que recebera até então em minha crença e começar tudo novamente desde os fundamentos, se eu quisesse estabelecer alguma coisa de firme e de constante nas ciências. Parecendo-me, porém, ser esse empreendimento muito grande, aguardei que atingisse uma idade que fosse tão madura

¹ DESCARTES, R. Méditations touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'ame et le corps de l'homme sont démontrées. In: _____. *Ceuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery (AT). Paris: Vrin, 1996. v. 9, p. 13-72.

² A Primeira Meditação pode ser dividida em duas grandes partes: a primeira (§§ 1-2) apresenta o problema, objetivos e estratégias da Meditação; a segunda (§§ 3-13) expõe os três graus da dúvida, cada qual com sua abrangência e limites.

que não pudesse esperar outra depois dela, a qual me fosse mais própria para executá-lo; isso me fez adiar-lo por tanto tempo que, de agora em diante, acreditaria cometer um erro, se empregasse ainda em deliberar o tempo que me resta para agir.

2. Agora, pois, que meu espírito está livre de todas as preocupações e que obtive um repouso seguro numa solidão tranquila, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade a destruir em geral todas as minhas antigas opiniões. Ora, não será necessário, para atingir esse propósito, provar que elas todas são falsas, o que talvez jamais realizasse até o fim; mas, visto que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de acreditar nas coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis do que nas que nos parecem ser manifestamente falsas, a menor razão de duvidar que eu nelas encontrar será suficiente para me fazer rejeitá-las todas.³ E, para isso, não é necessário que eu examine cada uma em particular, o que seria um trabalho infinito; mas, como a ruína dos fundamentos traz necessariamente consigo todo o resto do edifício, atacarei inicialmente os princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas.⁴

3. Tudo o que recebi até o presente como o mais verdadeiro e seguro, eu o aprendi dos sentidos ou pelos sentidos; ora, algumas vezes experimentei que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência jamais se fiar inteiramente em quem nos enganou uma vez.⁵

³ Duvidar de uma afirmação ou ideia não é considerá-la falsa. Para duvidar, basta ter uma boa razão de duvidar, uma razão que nos conduza à desconfiança. A falsidade exige, ao contrário, uma certeza (tal como a verdade). Imaginemos que tenhamos que atravessar uma velha ponte: a menor suspeita de que ela possa desabar nos detém, embora não possamos ter certeza de que ela não resistiria a nossa passagem.

⁴ Descartes põe à prova todo o conhecimento que se apresente. A dúvida se aplicará aos fundamentos – não a cada conhecimento em particular – e se tornará cada vez mais radical e mais universal. Ela é um procedimento com características destrutivas, cuja radicalidade permitirá ou que se encontre algo que lhe resista definitivamente ou que todo o edifício do saber caia por terra. Suponhamos que queiramos testar o sistema imunológico do corpo humano. Experiências bem-sucedidas não nos dão certeza de que, no futuro, não seremos atacados por uma nova doença. Agora, se produzirmos em laboratório um agente causador da doença mais devastadora que possa algum dia existir, o teste será definitivo: ou ela nos destruirá, ou nós a destruiremos (e, com ela, a todas as demais).

⁵ Aqui começa o argumento dos erros dos sentidos, o primeiro grau da dúvida.

4. Ocorre, contudo, que, embora os sentidos nos enganem às vezes acerca das coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontram-se talvez muitas outras das quais não se possa razoavelmente duvidar, ainda que as conhecêssemos por meio deles: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado perto do fogo, vestido com um roupão, tendo este papel entre as mãos e outras coisas dessa natureza. E como eu poderia negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A menos, talvez, que eu me compare a esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bÍlis, que constantemente asseguram ser reis quando são muito pobres, estar vestidos de ouro e de púrpura quando estão totalmente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas o quê? São loucos, e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos.

5. Devo, contudo, aqui considerar que sou homem e que, por isso, tenho o costume de dormir e de representar em meus sonhos as mesmas coisas, ou outras por vezes menos verossímeis, que esses insensatos quando acordados.⁶ Quantas vezes ocorreu-me sonhar, à noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava perto do fogo, embora estivesse inteiramente nu em minha cama? Parece-me que, nesse momento, não é com olhos adormecidos que observo este papel; que esta cabeça que mexo não está dormente; que é com intenção e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que acontece no sonho não parece ser tão claro nem tão distinto quanto tudo isso. Pensando nisso cuidadosamente, lembro-me, porém, de ter sido frequentemente enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há indício concludente algum nem marcas suficientemente certas por cujo meio se possa distinguir nitidamente a vigília do sono que me sinto inteiramente espantado; e meu espanto é tal que ele é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo.

6. Suponhamos, agora, pois, 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 – são apenas fal-

⁶ Aqui começa o argumento do sonho, o segundo grau da dúvida.

sas ilusões; e pensemos que talvez nossas mãos ou nosso corpo todo não são tais como os vemos. Entretanto, é preciso ao menos confessar que as coisas que nos são representadas durante o sono são como quadros e pinturas, que não podem ser formados senão à semelhança de algo real e verdadeiro; e que assim, pelo menos, essas coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos e todo o resto do corpo, não são coisas imaginárias, mas verdadeiras e existentes. Na verdade, mesmo os pintores, quando se esforçam com o maior artifício em representar sereias e sátiros por formas bizarras e extraordinárias, não lhes podem, contudo, atribuir formas e naturezas inteiramente novas, mas fazem apenas certa mistura e composição dos membros de diversos animais; ou então, se talvez sua imaginação for suficientemente extravagante para inventar algo de tão novo que jamais tenhamos visto coisa semelhante – e que, assim, sua obra nos represente uma coisa puramente fictícia e absolutamente falsa –, certamente pelo menos as cores com que eles a compõem devem ser verdadeiras.

7. E, pela mesma razão, embora essas coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos e outras semelhantes, possam ser imaginárias, é preciso confessar, entretanto, que há coisas ainda mais simples e mais universais que são verdadeiras e existentes, de cuja mistura, nem mais nem menos que daquela de algumas cores verdadeiras, são formadas todas essas imagens das coisas que residem em nosso pensamento, quer verdadeiras e reais, quer fictícias e fantásticas. Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral e sua extensão, também a figura das coisas extensas, sua quantidade ou grandeza e seu número, como também o lugar onde estão, o tempo que mede sua duração, e outras coisas semelhantes.

8. É por isso que, talvez, daí não concluamos mal se dissermos que a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas, mas que a Aritmética, a Geometria e as outras ciências dessa natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais sem muito se inquietarem sobre se elas existem na natureza ou não existem, contêm alguma coisa de certo e indubitável. Com efeito, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois e três somados formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais que quatro lados; e não parece pos-

sível que verdades tão manifestas possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza.

9. Há muito tempo, entretanto, que tenho em meu espírito certa opinião de que há um Deus que pode tudo e por quem fui criado e produzido tal como sou.⁷ Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito que não haja nenhuma 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 modo diferente daquele que vejo? E, mesmo, como por vezes julgo que os outros se enganam até nas coisas que pensam saber com a maior certeza, pode ocorrer que ele tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois e três, ou em que conto os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil que isso. Pode até ser que Deus não tenha querido que eu seja decepcionado desta maneira, pois ele é considerado soberanamente bom; todavia, se repugnasse a sua bondade ter-me feito tal que eu me enganasse sempre, pareceria também ser-lhe absolutamente contrário permitir que eu me engane algumas vezes; e, no entanto, não posso duvidar de que ele não o permita.

10. Haverá talvez, aqui, pessoas que preferirão negar a existência de um Deus tão poderoso a acreditar que todas as outras coisas sejam incertas. Não lhes resistamos no momento e suponhamos, em seu favor, que tudo o que é dito aqui de um Deus seja uma fábula. Entretanto, de qualquer forma que suponham que eu tenha chegado ao estado e ao ser que possuo, quer o atribuam a algum destino ou fatalidade, quer o refiram ao acaso, quer queiram que isso seja por uma contínua série e ligação entre coisas, é certo que, visto que falhar e enganar-se 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. A tais razões nada tenho, por certo, a responder, mas

⁷ Aqui começa o argumento do Deus enganador, o terceiro grau da dúvida. Ele tem por fundamento o desconhecimento de nossa origem. Diferente dos graus anteriores, sugeridos por erros e fatos que nos ocorrem naturalmente, este exige um esforço maior para sua elaboração: por isso a dúvida, aqui, é chamada de dúvida metafísica, em contraposição à natural.

sou forçado a confessar que, de todas as opiniões que no passado recebera em minha crença por verdadeiras, não há sequer uma da qual não possa agora duvidar, não por alguma desconsideração ou leviandade, mas por razões muito fortes e maduramente consideradas; de sorte que é necessário que eu interrompa e suspenda daqui para frente meu juízo sobre tais pensamentos e que não lhes dê mais crédito do que daria às coisas que me parecem evidentemente falsas, se desejo encontrar algo de constante e de seguro nas ciências.⁸

11. Não é, porém, suficiente ter feito tais considerações; é preciso, ainda, que eu cuide de lembrar-me delas; pois essas opiniões antigas e ordinárias ainda retornam com frequência a meu pensamento: a longa e familiar convivência que tiveram comigo deu-lhes o direito de ocuparem meu espírito contra meu desejo e de se tornarem quase que senhoras de minha crença. E jamais me desacostumarei de concordar com isso e de confiar nelas, enquanto as considerar tais como são efetivamente – a saber, como duvidosas de alguma maneira, como acabamos de mostrar, e igualmente muito prováveis –, de modo que se tem muito mais razão em acreditar nelas que em negá-las. Eis por que penso que me utilizarei delas mais prudentemente se, tomando partido contrário, empregar todos os meus cuidados em enganar-me a mim mesmo, fingindo que todos esses pensamentos sejam falsos e imaginários, até que, tendo equilibrado meus prejuízos de tal modo que não possam fazer pender minha opinião mais para um lado que para o outro, meu juízo não seja mais, daí por diante, dominado por maus usos e desviado do reto caminho que pode conduzi-lo ao conhecimento da verdade. Estou seguro, mesmo assim, de que não pode haver perigo nem erro nesta via e de que eu não poderia hoje aceder em demasia a minha desconfiança, visto que não se trata, no momento, de agir, mas somente de meditar e de conhecer.

12. Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e

⁸ O Deus enganador poderia ser comparado a um poderoso vírus de computador que, por ter penetrado durante a instalação do sistema operacional, pareceu pertencer ao conjunto dos programas do sistema. Por isso, jamais foi detectado, e seus efeitos sempre foram considerados pertencerem ao funcionamento normal do computador. Quem sabe o ser que nos criou não faz algo semelhante com nossa capacidade de conhecer?

enganador que poderoso, que empregou toda a sua destreza em enganar-me.⁹ Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos não passam de ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo como não tendo mãos, olhos, carne ou sangue, como não tendo sentido algum, mas acreditando falsamente ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não estiver em meu poder chegar ao conhecimento de alguma verdade, ao menos está a meu alcance suspender meu juízo. Eis por que prestarei atenção cuidadosamente para não receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei tão bem meu espírito contra todas as armadilhas desse grande enganador que, por poderoso e ardiloso que seja, não poderá jamais impor-me nada.

13. Ocorre que esse projeto é penoso e trabalhoso, e certa preguiça me empurra impiedosamente para o ritmo de minha vida ordinária. E, tal como um escravo que desfrutava, durante o sono, de uma liberdade imaginária, tão logo comece a suspeitar de que sua liberdade seja apenas um sonho, teme ser despertado e conspira com essas ilusões agradáveis para ser mais longamente enganado, assim eu reincido insensivelmente por mim mesmo em minhas antigas opiniões e receio despertar dessa sonolência, de medo de que as vigílias laboriosas que se sucederiam à tranquilidade desse repouso, em vez de me trazerem alguma claridade ou alguma luz no conhecimento da verdade, não fossem suficientes para aclarar todas as trevas das dificuldades que acabam de ser levantadas.¹⁰

⁹ A função do Gênio Maligno é a mesma da do Deus enganador, sob o aspecto da abrangência da dúvida. Entretanto, o Gênio Maligno tem um papel psicológico fundamental: ele permite que consideremos os pensamentos postos em dúvida como se fossem falsos, para que, assim, deixemos de acreditar neles. Por mais duvidosas que sejam as afirmações matemáticas, por exemplo, elas fazem-nos voltar a crer nelas: elas são duvidosas e prováveis ao mesmo tempo. Por isso, precisamos de um artifício para que desacreditemos nelas de vez, tal como a raposa, em uma das Fábulas de Esopo (*A raposa e as uvas*), por não conseguir alcançar as uvas no alto da videira, consola a si mesma dizendo que elas estão verdes. Este auto engano acalmou a vontade da raposa e serve, aqui, para frear nossa crença sobre a verdade.

¹⁰ A Primeira Meditação tem como resultado a suspensão de todo juízo ou afirmação. Como tal, apresenta um resultado negativo ou cético (mas provisório, como veremos a seguir).

SEGUNDA MEDITAÇÃO

*Da natureza do espírito humano;
e que ele é mais fácil de conhecer que o corpo¹¹*

1. A Meditação que fiz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas que, de agora em diante, não está mais em meu poder esquecê-las. E, no entanto, não vejo de que forma poderia resolvê-las (...). Esforçar-me-ei, não obstante, e seguirei mais uma vez a mesma via que percorri ontem, afastando-me de tudo aquilo em que eu puder imaginar a menor dúvida, tal como se soubesse que isso fosse absolutamente falso; e continuarei sempre por esse caminho até que tenha encontrado algo de certo ou, pelo menos, se outra coisa não for possível, até que tenha aprendido certamente que não há nada de certo no mundo.

2. Arquimedes, para tirar o globo terrestre de sua posição e transportá-lo para outro local, nada pedia senão um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for feliz o bastante para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável.

3. Suponho, então, que todas as coisas que vejo são falsas (...). O que, portanto, poderá ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa, a não ser que não há nada de certo no mundo.

4. Diante disso, como é que sei se não há alguma outra coisa diferente das que acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida? Não há algum Deus, ou alguma outra potência, que me ponha no espírito esses pensamentos? Isso não é necessário; pois talvez eu seja capaz de produzi-los por mim mesmo. Eu, então, pelo menos, não sou algo? Ocorre que já neguei que eu tivesse algum sentido ou algum corpo. Hesito, no entanto, pois o que se segue disso? Sou de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Eu já me persuadira, contudo, de que não havia nada no mundo, de que não havia céu algum, terra alguma, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me

¹¹ A Segunda Meditação tem três grandes etapas: a primeira (§§ 1-4) apresenta a conquista da primeira verdade, a minha existência; a segunda (§§ 5-9) faz uma reflexão sobre essa verdade e estabelece a natureza do ser existente; a terceira (§§ 10-18) pretende mostrar que o espírito humano é mais fácil de ser conhecido do que o corpo.

persuadi, então, de que eu tampouco existia? Com certeza, não; eu existia sem dúvida, se me persuadi de algo ou se apenas pensei algo. Há, porém, algum não sei qual enganador muito poderoso e muito ardiloso que emprega toda a sua destreza em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, que ele me engane quanto quiser, não poderá jamais fazer que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. Desse modo, após ter pensado bem nisso e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, é preciso, enfim, concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito.¹²

5. Não conheço, porém, ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou. Por isso, daqui para frente é preciso que eu atente com todo cuidado para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim e, assim, não me equivocar sobre este conhecimento que sustento ser mais certo e mais evidente que todos os que tive até então.¹³

7. Ora, o que sou eu, eu que agora suponho que há alguém que é extremamente poderoso e, se ousar dizê-lo, malicioso e ardiloso, que emprega todas as suas forças e toda a sua destreza em enganar-me? Posso estar seguro de possuir a menor de todas as coisas que acima atribuí à natureza corpórea? Detenho-me a pensar nisso com atenção, passo e repasso todas essas coisas em meu espírito, e não encontro nenhuma que eu possa dizer estar em mim. Não é necessário que me detenha a enumerá-las. Passemos, então, aos atributos da alma, e vejamos se há alguns que existam em mim. Os primeiros são alimentar-me e andar; mas, se é verdade que não tenho corpo, é verdade também que não posso andar nem me alimentar. Um outro é sentir; mas tampouco se pode sentir sem o corpo; além disso, pensei sentir em outros tempos várias coisas durante o sono, as quais reconheci, ao despertar, não ter sentido

¹² Eis a primeira verdade encontrada por Descartes. Em outros textos, como na Quarta Parte do *Discurso do método* (DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 3. ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores). p. 46), ela aparece na forma que se tornou canônica: “penso, logo existo”. É importante atentar para o fato de que ela só é verdadeira no instante em que é concebida.

¹³ Estando certo de que sou, posso me perguntar agora o que sou, não enquanto ser humano ou em razão do que acreditava ser, mas a partir, apenas, da primeira verdade.

de fato. Um outro é pensar; e noto aqui que o pensamento é um atributo que me pertence: só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isso é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois talvez poderia ocorrer que, se eu cessasse de pensar, cessaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Eu nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: não sou, então, falando com precisão, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa.¹⁴ E que mais? Excitarei ainda minha imaginação para procurar saber se não sou algo mais. Eu não sou essa reunião de membros a que chamam corpo humano; não sou um ar sutil e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar, já que supus que tudo isso não era nada e que, sem mudar essa suposição, noto que não deixo de estar certo de que sou alguma coisa.

8. Também pode acontecer que essas mesmas coisas, que suponho não existirem, porque me são desconhecidas, não sejam de fato diferentes de mim, que eu conheço? Nada sei sobre isso; não discuto isso agora; não posso dar meu juízo senão a coisas que me são conhecidas: reconheci que eu era, e procuro o que sou, eu que reconheci ser. Ora, é muito certo que essa noção e conhecimento de mim mesmo, assim precisamente tomados, não dependem das coisas cuja existência não me é ainda conhecida; nem, conseqüentemente, e com uma razão mais forte, de nenhuma daquelas que são fingidas e inventadas pela imaginação. E mesmo esses termos fingir e imaginar advertem-me de meu erro; pois eu fingiria, de fato, se imaginasse ser alguma coisa, visto que imaginar nada mais é que contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal. Ora, com certeza já sei que sou, e que, ao mesmo tempo, pode ocorrer que todas essas imagens e, em geral, todas as coisas que se relacionam com a natureza do corpo sejam apenas sonhos ou quimeras. Em sequência a isso, vejo claramente que teria tão pouca razão ao dizer: excitarei minha imagina-

¹⁴ Esta é a segunda verdade conquistada. Ela determina a essência ou natureza do ser pensante.

ção para conhecer mais distintamente o que sou, como se dissesse: estou agora acordado e percebo algo de real e verdadeiro; mas, como não o percebo ainda bastante nitidamente, adormecerei de propósito para que meus sonhos me representem isso com mais verdade e evidência. E, assim, reconheço certamente que nada, de tudo o que posso compreender por meio da imaginação, pertence a este conhecimento que tenho de mim mesmo, e que é necessário lembrar e desviar o espírito dessa forma de conceber, a fim de que ele próprio possa reconhecer bem distintamente sua natureza.

9. O que sou eu então? Sou uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.¹⁵ Por certo não é pouco se todas essas coisas pertencem a minha natureza. Por que não lhe pertenceriam, então? Não sou ainda eu esse mesmo que duvida de quase tudo, que, no entanto, entende e concebe certas coisas, que assegura e afirma serem só essas verdadeiras, que nega todas as demais, que quer e deseja conhecê-las ainda mais, que não quer ser enganado, que imagina muitas coisas, por vezes até a despeito de querer, e que sente também muitas delas como que por intermédio dos órgãos do corpo? Há algo nisso tudo que não seja tão verdadeiro quanto é certo que sou e que existo, ainda que dormisse sempre e que aquele que me deu o ser se servisse de todas as suas forças para iludir-me? Há, também, algum desses atributos que possa ser distinguido de meu pensamento, ou que se possa dizer que existe separado de mim mesmo? É por si tão evidente que sou eu quem duvida, entende e deseja que não é necessário nada acrescentar aqui para explicá-lo. E tenho também certamente o poder de imaginar; pois, ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de estar realmente em mim e de fazer parte de meu pensamento. Enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, visto que de fato vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Dir-me-ão que essas aparências são falsas e

¹⁵ Todos os modos de pensar ou faculdades, mesmo não puramente intelectuais, são integrados à segunda verdade.

que eu durmo! Que assim seja; todavia, ao menos é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é isso propriamente que em mim se chama sentir, o que, tomado assim precisamente, não é outra coisa senão pensar. A partir daí, começo a conhecer o que sou com um pouco mais de luz e distinção do que antes.

16. Enfim, o que direi desse espírito, isto é, de mim mesmo? Ora, até aqui, não admito em mim nada senão um espírito. Que declararei, digo eu, sobre mim que pareço conceber com tanta nitidez e distinção esse pedaço de cera?¹⁶ Não conheço a mim mesmo não só com muito mais verdade e certeza, mas ainda com muito maior distinção e nitidez? Com efeito, se julgo que a cera é ou existe pelo fato de eu a ver, por certo se segue bem mais evidentemente que eu próprio sou, ou que eu existo, pelo fato de eu a ver; pois pode ocorrer que o que vejo não seja, de fato, cera; pode ocorrer também que eu nem sequer tenha olhos para ver coisa alguma; mas não pode ocorrer, quando vejo ou (o que não mais distingo) quando penso ver, que eu, que penso, não seja alguma coisa. Do mesmo modo, se julgo que a cera existe, pelo fato de que a toco, segue-se ainda a mesma coisa, a saber, que eu sou; e, se o julgo pelo fato de que minha imaginação me persuade disso, ou por qualquer outra causa que seja, concluirei sempre a mesma coisa. E o que observei aqui a respeito da cera pode aplicar-se a todas as outras coisas que me são exteriores e que se encontram fora de mim.

17. Ora, se a noção ou conhecimento da cera parece ser mais nítido e mais distinto depois que ela foi descoberta não somente pela visão ou pelo tato, mas ainda por muitas outras causas, com quanto mais evidência, distinção e nitidez não devo conhecer a mim mesmo, visto que todas as razões que servem para conhecer e conceber a natureza da cera, ou de qualquer outro corpo, provam muito mais facilmente e mais evidentemente a natureza de meu espírito? E encontram-se ainda tantas outras coisas no próprio espírito que podem contribuir para o esclarecimento de sua natureza que aquelas que dependem do corpo, como esta, quase não

¹⁶ Descartes acaba de examinar um pedaço de cera para mostrar que, para o conhecimento de um corpo, caso exista, é o espírito que o conhece e, portanto, é anterior e condição para seu conhecimento.

merecem ser enumeradas.

18. Enfim, eis-me insensivelmente de volta onde queria; pois, já que é uma coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só conhecemos os corpos pela faculdade de entender existente em nós, e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de vê-los ou de tocá-los, mas apenas porque os concebemos pelo pensamento, reconheço evidentemente que não há nada que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito (...).¹⁷

TERCEIRA MEDITAÇÃO

*De Deus; que ele existe*¹⁸

2. Agora considerarei mais exatamente se não se encontram talvez em mim outros conhecimentos que eu não tenha ainda percebido. Estou certo de que sou uma coisa que pensa; mas então não sei também o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento não se encontra nada além de uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira, se algum dia pudesse ocorrer que uma coisa que eu concebesse assim clara e distintamente se mostrasse falsa. E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos muito clara e muito distintamente são todas verdadeiras.

5. E, por certo, já que não tenho nenhuma razão de crer que haja algum Deus que seja enganador, e mesmo que eu não tenha considerado ainda as que provam que há um Deus, a razão de duvidar que depende somente dessa opinião é bem frágil e, por assim dizer, metafísica. Agora,

¹⁷ A Segunda Meditação tem seu âmbito circunscrito ao horizonte do ser pensante. Nada é dito, portanto, fora dele.

¹⁸ A Terceira Meditação enfrenta o problema da existência de Deus e se ele é enganador. Ela pode ser dividida em quatro partes: a primeira (§§ 1-9) apresenta o problema e discrimina os dados a partir dos quais será alcançada a solução; a segunda (§§ 10-14) examina uma primeira solução, que será descartada; a terceira (§§ 15-29) expõe a primeira prova da existência de Deus; a quarta (§§ 29-42) expõe a segunda prova (não conservada aqui) e as conclusões gerais.

para poder suprimi-la inteiramente, devo examinar se há um Deus, tão logo se apresente a ocasião; e, se achar que há um, devo também examinar se ele pode ser enganador: pois, sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de alguma coisa.¹⁹ E, a fim de que eu possa ter a ocasião de examinar isso sem interromper a ordem de meditar que me propus, que é de passar por graus das noções que encontrar primeiro em meu espírito para aquelas que nele poderei encontrar depois, é preciso que aqui eu divida todos os meus pensamentos em certos gêneros e considere em quais desses gêneros há propriamente verdade ou erro.

6. Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e é apenas a estes que convém propriamente o nome de ideia: como quando me represento um homem, uma quimera, o céu, um anjo ou mesmo Deus.²⁰ Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, quando quero, temo, afirmo ou nego, concebo então efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa, por essa ação, à ideia que tenho daquela coisa; e, desse gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções e os outros, juízos.

7. Agora, no que concerne às ideias, se as considerarmos apenas nelas mesmas e se não as relacionarmos a alguma outra coisa, elas não podem, para falar propriamente, ser falsas; pois, quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que eu imagine tanto uma quanto a outra.²¹

9. Assim, não restam senão os juízos, em relação aos quais devo

¹⁹ Não há como conhecer mais coisas sem resolver esse problema: o ser pensante ficaria restrito às verdades adquiridas sobre si mesmo.

²⁰ Essa definição de ideia, como imagem, não pode ser associada à noção de imagem sensível, mas à de representação, isto é, à capacidade da ideia de figurar algo e nos enviar a algo. Ela, contudo, não implica esse algo. Tal como pode ocorrer com uma fotografia, é possível inventar uma ideia: por isso, uma “cópia” não exige necessariamente um original.

²¹ Depois de ter apresentado, mais acima, o problema (se há um Deus e se ele é enganador), Descartes examina, aqui, os tipos de pensamentos e quais nos conduzem ao erro e à falsidade.

prestar atenção cuidadosamente para não me enganar. Ora, o principal erro e mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois, certamente, se eu considerasse as ideias apenas como modos ou formas de meu pensamento, sem querer relacioná-las a algo de exterior, mal poderiam elas dar-me a ocasião de falhar.

15. Há, porém, ainda uma outra via para investigar se, entre as coisas das quais tenho ideias em mim, há algumas que existem fora de mim. A saber, caso tais ideias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira;²² mas, considerando-as como imagens, das quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam por representação em mais graus de ser ou de perfeição do que as que me representam apenas modos ou acidentes. Ademais, aquela pela qual concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele, aquela, digo eu, tem certamente em si mais realidade objetiva que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas.

16. Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto em seu efeito; pois, de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como essa causa poder-lhe-ia comunicá-la se não a tivesse em si mesma?²³

²² As ideias, enquanto formas de pensar, não se diferenciam entre si. Do ponto de vista do conteúdo, ao contrário, elas se distinguem exatamente porque representam coisas distintas. Ideias podem ser comparadas a fotografias: quanto ao material utilizado e ao processo de revelação, fotografias são todas iguais (feitas de papel, com determinado tamanho etc.); quanto ao que querem representar (conteúdo), elas são distintas (trazem a imagem de um amigo, de uma festa etc.). As ideias também têm essas duas dimensões ou realidades: fabricadas pelo ser pensante, são todas iguais (sua realidade formal); por representarem coisas diferentes, são todas distintas (sua realidade objetiva). Lembremo-nos, porém, de que, mesmo que queiram representar algo, as ideias podem ter sido inventadas ou fabricadas ficticiamente.

²³ O princípio de causalidade é assegurado pela luz natural.

17. Daí resulta não somente que o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito. E esta verdade não é apenas clara e evidente nos efeitos que possuem essa realidade que os filósofos chamam de atual ou formal, mas também nas ideias em que se considera apenas a realidade que eles nomeiam objetiva. Por exemplo, a pedra que ainda não existiu não somente não pode agora começar a existir, se não for produzida por uma coisa que possua em si formalmente, ou eminentemente, tudo o que entra na composição da pedra, ou seja, que contenha em si as mesmas coisas ou outras mais excelentes que aquelas que se encontram na pedra; e o calor não pode ser produzido em um objeto que dele era privado anteriormente, se não for por uma coisa que seja de uma ordem, de um grau ou de um gênero ao menos tão perfeito quanto o calor, e assim com os outros. Mas ainda, além disso, a ideia do calor, ou da pedra, não pode estar em mim, se não tiver sido posta aí por alguma causa que contenha em si pelo menos tanta realidade quanto a que concebo no calor ou na pedra. Embora essa causa não transmita a minha ideia nada de sua realidade atual ou formal, nem por isso se deve imaginar que essa causa deva ser menos real; mas deve-se saber que, sendo toda ideia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige em si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar.²⁴ Ora, a fim de que uma ideia contenha certa realidade objetiva e não outra, ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta ideia contém de realidade objetiva.²⁵ Com efeito, se supusermos que há algo na ideia que não se encontra em sua causa, é preciso então que ela tenha isso do nada; mas, por imperfeita que seja essa forma de ser, pela qual uma coisa está, por sua ideia, objetivamente ou por representação no entendimento, por certo não se pode dizer, no entanto, que essa maneira ou essa forma não seja

²⁴ Do ponto de vista da realidade formal, a causa das ideias é o próprio ser pensante: é ele que produz as ideias.

²⁵ Do ponto de vista da realidade objetiva, entretanto, as ideias exigem causas que deem conta da sua diversidade e da “quantidade” de seu conteúdo.

nada, nem, por conseguinte, que essa ideia tire sua origem do nada. Tampouco devo duvidar de que seja necessário que a realidade esteja formalmente nas causas de minhas ideias, embora a realidade que considero nessas ideias seja somente objetiva, nem pensar que baste que essa realidade se encontre objetivamente em suas causas; pois, assim como essa maneira de ser objetivamente pertence às ideias pela própria natureza delas, assim também a maneira ou forma de ser formalmente pertence às causas dessas ideias (ao menos às primeiras e principais) pela própria natureza delas. E, ainda que possa ocorrer que uma ideia dê origem a uma outra ideia, isso, contudo, não pode estender-se ao infinito, mas é preciso ao fim chegar a uma primeira ideia, cuja causa seja como um padrão ou original, na qual toda a realidade ou perfeição esteja contida formal e efetivamente, a qual só se encontre objetivamente ou por representação nessas ideias. Desse modo, a luz natural me faz conhecer evidentemente que as ideias estão em mim como quadros, ou imagens, que podem, na verdade, facilmente não conservar a perfeição das coisas das quais foram tiradas, mas que jamais podem conter algo de maior ou mais perfeito.

18. E, quanto mais longa e cuidadosamente examino todas essas coisas, tanto mais clara e distintamente reconheço que elas são verdadeiras, Enfim, o que concluirei de tudo isso? A saber, que, se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, eu mesmo não posso ser-lhe a causa, daí se segue, necessariamente, que não estou sozinho no mundo, mas que há ainda alguma outra coisa que existe e que é a causa dessa ideia; ao passo que, se tal ideia não se encontra em mim, não terei nenhum argumento que me possa convencer e me tornar certo da existência de alguma outra coisa além de mim mesmo; pois os investiguei a todos cuidadosamente, e não pude encontrar nenhum até o presente.

19. Ora, entre essas ideias, além da que me representa a mim mesmo, sobre a qual não pode haver aqui nenhuma dificuldade, há uma outra que me representa um Deus, outras, coisas corporais e inanimadas, outras, anjos, outras, animais, e outras, enfim, que me representam homens semelhantes a mim (...).

22. Resta, portanto, tão-somente a ideia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo. Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as outras coisas que existem (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que a ideia que dele tenho possa tirar sua origem só de mim. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que eu disse antes, que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim pelo próprio fato de eu ser uma substância, eu não teria, contudo, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita.²⁶

23. E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira ideia, mas somente pela negação do que é finito, do mesmo modo que compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz; já que, ao contrário, vejo manifestamente que se encontra mais realidade na substância infinita que na substância finita e, portanto, que tenho em mim, de alguma forma, a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo.²⁷ Caso contrário, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma ideia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação ao qual eu conheceria as carências de minha natureza?

25. A ideia, digo eu, desse ser soberanamente perfeito e infinito é inteiramente verdadeira; pois, ainda que talvez se possa fingir que tal ser não existe, não se pode fingir, contudo, que sua ideia não me representa nada de real, como disse há pouco da ideia do frio.

²⁶ Conclusão da primeira prova: Deus existe como causa de sua ideia: dado o conteúdo infinito da ideia de Deus (sua realidade objetiva), só pode ter sido causada pelo próprio ser infinito.

²⁷ A noção de infinito é anterior à de finito. O infinito não pode ser composto pela soma ou por ampliação do finito: como na matemática, a soma de grandezas finitas gera sempre grandezas finitas.

26. Esta mesma ideia é também muito clara e distinta, porquanto tudo o que meu espírito concebe clara e distintamente de real e de verdadeiro, e que contém em si alguma perfeição, está contido e encerrado por inteiro nessa ideia.

39. E, por certo, não se deve achar estranho que Deus, ao me criar, tenha posto em mim essa ideia para ser como que a marca do operário impressa em sua obra; e tampouco é necessário que essa marca seja algo diferente dessa mesma obra. Ao contrário, pelo simples fato de que Deus me criou, é muito crível que ele, de algum modo, me tenha produzido a sua imagem e semelhança, e que eu conceba essa semelhança (na qual a ideia de Deus se acha contida) pela mesma faculdade pela qual me concebo a mim mesmo; isso quer dizer que, quando reflito sobre mim, não só conheço que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem, que tende e aspira incessantemente a algo de melhor e de maior do que sou, mas também conheço, ao mesmo tempo, que aquele de quem dependo possui em si todas essas grandes coisas a que aspiro e cujas ideias encontro em mim, não indefinidamente e só em potência, mas que ele as desfruta de fato, atual e infinitamente, e assim que ele é Deus. E toda a força do argumento de que aqui me servi para provar a existência de Deus consiste em que reconheço que seria impossível que minha natureza fosse tal como é, ou seja, que eu tivesse em mim a ideia de um Deus, se Deus não existisse verdadeiramente; esse mesmo Deus, digo eu, cuja ideia está em mim, isto é, que possui todas essas altas perfeições de que nosso espírito bem pode ter alguma ideia, sem, no entanto, compreendê-las a todas, que não é sujeito a carência alguma e que nada tem de todas as coisas que assinalam alguma imperfeição.

40. Daí é bastante evidente que ele não pode ser enganador, já que a luz natural nos ensina que o engano depende necessariamente de alguma carência.²⁸

²⁸ Está resolvido, portanto, o problema central, exposto no início: Deus existe e não é enganador.

QUARTA MEDITAÇÃO

*Do verdadeiro e do falso*²⁹

2. (...) E já me parece que descubro um caminho que nos conduzirá dessa contemplação do verdadeiro Deus (no qual todos os tesouros da ciência e da sabedoria estão encerrados) ao conhecimento das outras coisas do Universo.

3. Primeiramente reconheço que é impossível que alguma vez ele me engane, visto que em toda fraude e engano se encontra algum modo de imperfeição. E, embora pareça que poder enganar seja um sinal de sutileza ou de poder, entretanto, querer enganar testemunha, sem dúvida, fraqueza ou malícia. E, portanto, isso não se pode encontrar em Deus.

4. Depois, experimento em mim mesmo certa capacidade de julgar, a qual recebi indubitavelmente de Deus, do mesmo modo que todo o resto das coisas que possuo; e, como ele não quererá iludir-me, é certo que ma deu tal que jamais poderei falhar, quando a usar como é preciso (...).

5. Assim, conheço que o erro, enquanto tal, não é algo de real que dependa de Deus, mas que é somente uma carência; e, portanto, que não tenho necessidade, para falhar, de algum poder que me tenha sido dado por Deus, particularmente para esse efeito (...).³⁰

6. Entretanto, isso ainda não me satisfaz totalmente; pois o erro não é uma pura negação, ou seja, não é a simples carência ou falta de alguma perfeição que não me é devida, mas, antes, é uma privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir.³¹ E, considerando

²⁹ A Quarta Meditação enfrenta o problema de como conciliar o fato de que erramos com a tese de que nosso criador (Deus veraz e perfeito) não pode ser responsável pelo erro. Ela tem duas grandes partes: a primeira (§§ 1-8) apresenta o problema e oferece algumas soluções, cada qual sendo rejeitada em seguida; a segunda (§§ 9-17) expõe a solução definitiva, inocenta Deus do erro e valida a regra da clareza e distinção como regra da verdade.

³⁰ Do ponto de vista de Deus, o erro não é real e denuncia apenas nossa finitude ou limitação: ele é pura negação. Somos como um computador que efetua todas as operações ou tarefas que lhe foram atribuídas. Outras, ele não as faz e não pode fazê-las; e não é cobrado por isso: ele tem seus limites.

³¹ Do ponto de vista do ser pensante, por outro lado, o erro é uma privação: acusa a ausência de algo que parece que o ser pensante deveria ter. Não consigo distinguir meus

a natureza de Deus, não me parece possível que me tenha dado alguma faculdade que seja imperfeita em seu gênero, isto é, à qual falte alguma perfeição que lhe seja devida (...).

9. Em seguida, olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros (que apenas testemunham haver imperfeição em mim), vejo que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, de meu livre arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade.³² Com efeito, só pelo entendimento, não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as ideias das coisas que posso assegurar ou negar. Ora, considerando-o assim precisamente, pode-se dizer que nele jamais se encontra erro algum, desde que se tome a palavra erro em sua significação própria. E, ainda que haja talvez uma infinidade de coisas no mundo das quais não tenho a menor ideia em meu entendimento, não se pode por isso dizer que ele seja privado dessas ideias, como de algo que seja devido a sua natureza, mas somente que não as tem; porque, com efeito, não há razão alguma capaz de provar que Deus deveria ter-me dado uma faculdade de conhecer maior e mais ampla do que a que me deu; e, por hábil e sábio operário que eu mo represente, não devo por isso pensar que ele deveria ter posto em cada uma de suas obras todas as perfeições que pôde pôr em algumas. Não posso tampouco me queixar de que Deus não me tenha dado um livre arbítrio ou uma vontade bastante ampla e perfeita, visto que, com efeito, eu a experimento tão vaga e tão extensa que ela não está encerrada em nenhum limite. E o que me parece muito notável nesse ponto é que, de todas as outras coisas que estão em mim, não há nenhuma tão perfeita e tão extensa que eu não reconheça efetivamente que ela poderia ser ainda maior e mais perfeita. Por exemplo, se considero a faculdade de conceber que há em mim, vejo que ela é de uma extensão muito pequena e grandemente limitada, e, ao mesmo tempo, me represento a ideia de uma outra faculdade muito mais ampla e mesmo infinita; e, pelo simples fato de que me posso re-

erros de meus limites: o que chamo “erro” é resultante de uma falha de “fabricação” de minha “máquina pensante” ou, apenas, de um mau uso dela?

³² Localização da origem do erro: ele provém do modo como atuam em conjunto o entendimento e a vontade.

presentar sua ideia, conheço sem dificuldade que ela pertence à natureza de Deus. Do mesmo modo, se examino a memória ou a imaginação, ou qualquer outra capacidade, não encontro nenhuma que não seja em mim muito pequena e limitada, e que em Deus não seja imensa e infinita. Resta unicamente a vontade, que eu experimento ser em mim tão grande que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa, de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus. É certo que, ainda que seja incomparavelmente maior em Deus que em mim – seja por causa do conhecimento e do poder que, nele se encontrando juntos, a tornam mais firme e mais eficaz, seja por causa do objeto, na medida em que ela se dirige e se estende infinitamente a mais coisas –, ela não me parece maior, contudo, se eu a considero formal e precisamente em si mesma. Com efeito, ela consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazê-la (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir), ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir algo ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal modo que não sentimos que nenhuma força exterior nos obrigue a isso. Cabe entender que, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; mas, antes, quanto mais eu pender para um, seja porque eu conheça evidentemente que nele se encontram o bom e o verdadeiro, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente faço a escolha dele e o abraço. E, por certo, a graça divina e o conhecimento natural, longe de diminuírem minha liberdade, antes a aumentam e a fortalecem. Desse modo, essa indiferença que sinto, quando não sou absolutamente impelido mais para um lado que para um outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau da liberdade, e mais faz parecer uma carência no conhecimento que uma perfeição na vontade; pois, se conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, eu jamais teria dificuldade para deliberar qual juízo ou qual escolha deveria fazer; e, assim, seria inteiramente livre, sem nunca ser indiferente.

10. Por tudo isso reconheço que nem o poder da vontade, o qual recebi de Deus, é em si mesmo a causa de meus erros, pois é muito amplo e

muito perfeito em sua espécie; tampouco o poder de entender ou de conceber, pois, nada concebendo senão por meio deste poder que Deus me conferiu para conceber, sem dúvida tudo que concebo concebo-o como é preciso, e não é possível que nisso me engane. De onde então nascem meus erros? A saber, apenas do fato de que, sendo a vontade muito mais ampla e mais extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas a estendo também às coisas que não entendo; sendo por si indiferente a elas, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou falso pelo verdadeiro. Isso faz que eu me engane e peque.³³

13. Ora, se me abstenho de dar meu juízo sobre uma coisa, quando não a conheço com suficiente clareza e distinção, é evidente que o utilizo muito bem e que não sou enganado; mas, se me determino a negá-la ou a assegurá-la, então já não me sirvo como devo de meu livre arbítrio; e, se asseguro o que não é verdadeiro, é evidente que me engano; e, até mesmo que eu julgue segundo a verdade, isso só ocorre por acaso, e eu não deixo de falhar e de utilizar mal meu livre arbítrio; pois a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade. E é nesse mau uso do livre arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro. A privação, digo eu, encontra-se na operação, na medida em que procede de mim; mas ela não se acha no poder que recebi de Deus nem mesmo na operação, na medida em que depende dele (...).³⁴

14. Com efeito, não é uma imperfeição em Deus o fato de ele me ter concedido a liberdade de dar meu juízo, ou de não o dar, sobre certas coisas cujo conhecimento claro e distinto não pôs em meu entendimento; mas, sem dúvida, é em mim uma imperfeição o fato de eu não a usar bem e de dar temerariamente meu juízo sobre coisas que concebo apenas com obscuridade e confusão.

³³ Explicação do erro: a vontade extrapola os limites do entendimento e julga para além do claro e distinto. O erro não decorre de uma falha de fabricação, mas do mau uso das faculdades envolvidas.

³⁴ Todo juízo (ou afirmação) é composto de uma ideia, fornecida pelo entendimento, e de um ato da vontade, que afirma ou nega essa ideia. Agora sei como se originam os juízos bemfeitos e os malfeitos.

16. E, por certo, não pode haver outra causa além da que expliquei; pois, em todas as vezes que retenho minha vontade de tal modo nos limites de meu conhecimento que ela não formule juízo algum a não ser sobre coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que me engane; porque toda concepção clara e distinta é, sem dúvida, algo de real e de positivo, e, portanto, não pode tirar sua origem do nada, mas deve ter necessariamente Deus como seu autor, Deus, digo eu, que, sendo soberanamente perfeito, não pode ser causa de erro algum; e, por conseguinte, é preciso concluir que uma tal concepção ou um tal juízo é verdadeiro.

QUINTA MEDITAÇÃO

*Da essência das coisas materiais; e, mais uma vez, de deus, que ele existe*³⁵

1. (...) Agora (após ter notado o que é preciso fazer ou evitar para chegar ao conhecimento da verdade), o que tenho principalmente a fazer é tentar sair e desvencilhar-me de todas as dúvidas em que caí nesses dias passados e ver se não é possível conhecer nada de certo no tocante às coisas materiais.

2. Antes, porém, de examinar se há tais coisas que existem fora de mim, devo considerar suas ideias na medida em que estão em meu pensamento e ver quais as que são distintas e quais são confusas.

3. Em primeiro lugar, imagino distintamente esta quantidade que os filósofos chamam vulgarmente de quantidade contínua, ou então a extensão em comprimento, largura e profundidade que há nessa quantidade ou, antes, na coisa à qual ela é atribuída. Ademais, nela posso enumerar muitas partes diversas e atribuir a cada uma dessas partes toda sorte de grandezas, de figuras, de situações e de movimentos; e, enfim, posso assinalar a cada um desses movimentos toda espécie de duração.

³⁵ A Quinta Meditação, de posse do critério da verdade, reabilita as verdades matemáticas, em razão de sua clareza e distinção. Paralelamente, nos oferece a terceira prova da existência de Deus. Ela tem duas grandes partes: a primeira (§§ 1-6) apresenta a validação das verdades matemáticas ou, o que é o mesmo, da essência das coisas materiais; a segunda (§§ 7-15) expõe a terceira prova da existência de Deus, sua função e importância.

4. E não só conheço estas coisas com distinção quando as considero em geral; mas também, por pouco que eu lhes aplique minha atenção, concebo uma infinidade de particularidades relativas aos números, às figuras, aos movimentos e a outras coisas semelhantes, cuja verdade se revela com tanta evidência e concorda tão bem com minha natureza que, quando começo a descobri-las, não me parece que aprenda algo de novo, mas, ao contrário, que me lembro de algo que já sabia anteriormente, isto é, que percebo coisas que já estavam em meu espírito, embora ainda não tivesse voltado meu pensamento para elas.³⁶

5. E o que avalio aqui como mais considerável é que encontro em mim uma infinidade de ideias de certas coisas que não podem ser consideradas um puro nada, embora, talvez, elas não tenham nenhuma existência fora de meu pensamento, e que não são fingidas por mim, se bem que esteja em minha liberdade pensá-las ou não as pensar; mas elas possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis. Como, por exemplo, quando imagino um triângulo, ainda que talvez não haja em nenhum lugar do mundo fora de meu pensamento tal figura, e que jamais tenha havido, não deixa, contudo, de haver certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito; como parece, pelo fato de que se podem demonstrar diversas propriedades desse triângulo, a saber, que seus três ângulos são iguais a dois retos, que o maior ângulo é oposto ao maior lado e outras semelhantes, as quais agora, quer eu queira ou não, reconheço muito claramente e muito evidentemente estarem nele, ainda que eu não tenha, de modo algum, pensado nisso antes, quando imaginei pela primeira vez um triângulo; e, portanto, não se pode dizer que eu as tenha fingido e inventado.³⁷

6. (...) E, portanto, elas são alguma coisa, e não um puro nada; pois é muito evidente que tudo o que é verdadeiro é alguma coisa, e já de-

³⁶ Admissão da matemática como ciência clara e distinta e, portanto, verdadeira. Isso vale tanto para as entidades matemáticas, quanto para suas propriedades essenciais.

³⁷ Não posso fingir que a matemática tenha sido inventada por mim e tampouco que seja proveniente de fora, por meio de meus sentidos. Ela é verdadeira antes mesmo de eu saber se o mundo material existe e se poderei confiar, em alguma medida, em meus sentidos.

monstrei amplamente acima que todas as coisas que conheço clara e distintamente são verdadeiras. E, ainda que não o tivesse demonstrado, a natureza de meu espírito, entretanto, é tal que não me poderia impedir de considerá-las verdadeiras enquanto as concebo clara e distintamente (...).

7. Agora, se do simples fato de que posso tirar de meu pensamento a ideia de alguma coisa, segue-se que tudo o que reconheço pertencer clara e distintamente a essa coisa pertence-lhe de fato, não posso tirar disso um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus? É certo que não encontro menos em mim sua ideia, ou seja, a ideia de um ser soberanamente perfeito, que a de qualquer figura ou de qualquer número que seja. E não conheço menos clara e distintamente que uma existência atual e eterna pertence a sua natureza do que conheço que tudo o que posso demonstrar de qualquer figura ou de qualquer número pertence verdadeiramente à natureza dessa figura ou desse número. E, portanto, ainda que tudo o que concluí nas Meditações precedentes não fosse verdadeiro, a existência de Deus deve se apresentar em meu espírito ao menos como tão certa quanto considerarei até agora todas as verdades das Matemáticas, que se referem apenas aos números e às figuras,³⁸ embora, na verdade, isso não pareça de início inteiramente manifesto, mas se afigure ter alguma aparência de sofisma. Com efeito, tendo-me habituado em todas as outras coisas a fazer distinção entre a existência e a essência, persuado-me facilmente de que a existência pode ser separada da essência de Deus e de que, assim, é possível conceber a Deus como não existindo atualmente. Não obstante, quando penso com mais atenção, vejo manifestamente que a existência não pode ser mais separada da essência de Deus do que, da essência de um triângulo retilíneo, a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, então, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale, de sorte que não há menos contradição em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) a quem falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição) do que em conceber uma montanha que não tenha vale.³⁹

³⁸ A existência de Deus é, aqui, tão certa quanto uma verdade matemática: ambas são do mesmo tipo.

³⁹ Há, portanto, uma relação necessária nos três casos: entre uma propriedade essencial do objeto matemático e o próprio objeto; entre a compreensão do que seja uma monta-

8. Agora, ainda que efetivamente eu não possa conceber um Deus sem existência, tanto quanto uma montanha sem vale, mesmo assim, como do simples fato de eu conceber uma montanha com vale não se segue que haja alguma montanha no mundo, da mesma forma, embora eu conceba Deus com existência, parece não se seguir disso que haja algum que exista; pois meu pensamento não impõe nenhuma necessidade às coisas; e, como só de mim depende imaginar um cavalo alado, ainda que não haja nenhum que tenha asas, assim eu poderia, talvez, atribuir existência a Deus, embora não houvesse Deus algum existente.⁴⁰ Muito pelo contrário, é aqui que há um sofisma oculto sob a aparência dessa objeção; pois, pelo fato de que não posso conceber uma montanha sem vale, não se segue que haja no mundo montanha alguma ou vale algum, mas somente que a montanha e o vale, quer existam quer não, não podem de forma alguma se separar um do outro; ao passo que, do simples fato de eu não poder conceber Deus sem existência, segue-se que a existência lhe é inseparável e, portanto, que existe verdadeiramente:⁴¹ não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que imponha alguma necessidade às coisas, mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, da existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa forma. Com efeito, não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência (isto é, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição), como tenho a liberdade de imaginar um cavalo sem asas ou com asas.

9. (...) Pois, ainda que não seja necessário que eu incida jamais em algum pensamento sobre Deus, no entanto, todas as vezes que me ocorrer pensar em um ser primeiro e soberano, e tirar, por assim dizer, sua ideia do tesouro de meu espírito, é necessário que eu lhe atribua todas as espécies de perfeição, embora eu não chegue a enumerá-las todas e a aplicar minha atenção a cada uma delas em particular. E essa necessidade é suficiente para me fazer concluir (depois que reconheci ser a existência

nha e a do que seja um vale; entre a existência (uma perfeição) e a essência de Deus.

⁴⁰ Quando pensamos em qualquer coisa, desde que não contraditória (um triângulo, uma montanha, um cavalo alado), nosso pensamento inclui a existência como possível. No caso de Deus, pensá-lo significa pensá-lo como existindo necessariamente.

⁴¹ A montanha e o vale não têm necessidade de existir, ao contrário de Deus.

uma perfeição) que esse ser primeiro e soberano existe verdadeiramente, da mesma forma que não é necessário que eu imagine jamais algum triângulo, mas, todas as vezes que eu quiser considerar uma figura retilínea composta de apenas três ângulos, é absolutamente necessário que eu lhe atribua todas as coisas que servem para concluir que seus três ângulos não são maiores que dois retos, ainda que talvez eu não considere então isso em particular (...).

11. De resto, de qualquer prova e argumento que eu me sirva, sempre é preciso voltar a este ponto: são somente as coisas que concebo clara e distintamente que têm a força de me persuadir inteiramente (...). Com efeito, há algo por si mais claro e mais manifesto do que pensar que há um Deus, isto é, um ser soberano e perfeito, o único em cuja ideia a existência necessária ou eterna está compreendida e, por conseguinte, que existe?

12. E, embora, para conceber bem essa verdade, eu tivesse necessidade de grande aplicação de espírito, todavia, no presente não somente estou tão seguro dela quanto de tudo que me parece o mais certo, mas, além disso, noto que a certeza de todas as outras coisas depende tão absolutamente dela que, sem esse conhecimento, é impossível em tempo algum poder saber algo perfeitamente.

15. (...) E, assim, reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem unicamente do conhecimento do verdadeiro Deus, de modo que, antes de o conhecer, eu não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa. E, agora que o conheço, tenho o meio de adquirir uma ciência perfeita no tocante a uma infinidade de coisas (...).

SEXTA MEDITAÇÃO

Da existência das coisas materiais e da distinção real.

*Entre a alma e o corpo do homem*⁴²

⁴² A Sexta Meditação examina o problema da existência dos corpos. Essa Meditação tem três grandes partes: a primeira (§§ 1-16) apresenta a possibilidade e a probabilidade da existência dos corpos; depois, faz um exame das sensações e mostra as razões pelas quais até este momento não foi possível estabelecer o que podemos conhecer através

1. Agora, resta-me somente examinar se existem coisas materiais; e, com certeza, ao menos já sei que as pode haver, na medida em que são consideradas como objeto das demonstrações de Geometria, visto que, dessa forma, eu as concebo muito clara e distintamente. Com efeito, não há dúvida de que Deus tem o poder de produzir todas as coisas que sou capaz de conceber com distinção; e nunca julguei que lhe fosse impossível fazer algo, a não ser que eu encontrasse contradição em poder concebê-lo bem.⁴³ Ademais, a faculdade de imaginar que está em mim, e da qual vejo por experiência que me sirvo quando me aplico à consideração das coisas materiais, é capaz de me persuadir da existência delas; pois, quando considero atentamente o que é a imaginação, vejo que ela nada mais é que certa aplicação da faculdade cognoscitiva ao corpo que lhe está intimamente presente e, portanto, é existente.⁴⁴

2. E, para tornar isso muito manifesto, assinalo primeiramente a diferença que há entre a imaginação e a pura intelecção. Por exemplo, quando imagino um triângulo, não o concebo apenas como uma figura composta e compreendida por três linhas, mas, além disso, considero essas três linhas como presentes pela força e pela aplicação interior de meu espírito; e é propriamente isso que chamo imaginar. Quando quero pensar em um quiliógono, concebo na verdade que é uma figura composta de mil lados tão facilmente quanto concebo que um triângulo é uma figura composta de apenas três lados; mas não posso imaginar os mil lados de um quiliógono como faço com os três lados de um triângulo, nem, por assim dizer, vê-los como presentes com os olhos de meu espírito. E embora, segundo o costume que tenho de me servir sempre de minha imaginação quando penso nas coisas corpóreas, aconteça que,

delas; a segunda (§§ 17-29), correspondente ao núcleo da Meditação, apresenta as provas da distinção real entre alma e corpo, a da existência dos corpos e a da união entre alma e corpo; a terceira (§§ 30-43) faz uma reflexão sobre os limites do conhecimento sensível e discute em que medida a natureza humana é intrinsecamente falível.

⁴³ Descartes reconhece, aqui, a *possibilidade* da existência dos corpos a partir do que a Meditação anterior afirmou sobre as ideias claras e distintas que o entendimento nos dá a respeito da essência deles. Em seguida, reconhecerá sua *probabilidade*, em razão do exame das ideias da imaginação.

⁴⁴ Ao contrário do que parece, Descartes não afirma, aqui, que os corpos existem, mas que a imaginação aponta para sua existência. Daí que eles são prováveis.

concebendo um quiliógono, eu me represente confusamente alguma figura, é muito evidente, todavia, que essa figura não é um quiliógono, uma vez que em nada difere daquela que me representaria se pensasse em um miriágono, ou em qualquer outra figura de muitos lados; e que ela não serve, de modo algum, para descobrir as propriedades que fazem a diferença entre o quiliógono e os demais polígonos.

3. Quando se trata de considerar um pentágono, é bem verdade que posso conceber sua figura, tal como a do quiliógono, sem o auxílio da imaginação; mas posso também imaginá-la aplicando a atenção de meu espírito a cada um de seus cinco lados e, ao mesmo tempo, à área ou ao espaço que eles encerram. Assim, conheço claramente que tenho necessidade de uma particular contenção e espírito para imaginar, da qual não me sirvo absolutamente para conceber; e essa particular contenção de espírito mostra, evidentemente, a diferença que há entre a imaginação e a intelecção ou concepção pura.

4. Observo, além disso, que essa virtude de imaginar que existe em mim, na medida em que difere do poder de conceber, não é, de modo algum, necessária a minha natureza ou a minha essência, isto é, à essência de meu espírito; pois, ainda que não a tivesse, está fora de dúvida que eu permaneceria o mesmo que sou agora: daí parece que se pode concluir que ela depende de algo que difere de meu espírito. E concebo facilmente que, se existe algum corpo ao qual meu espírito esteja conjugado e unido de tal maneira que ele se possa aplicar a considerá-lo quando lhe apraz, pode acontecer que, por esse meio, ele imagine as coisas corpóreas; de sorte que essa forma de pensar difere somente da pura intelecção no fato de que o espírito, concebendo, volta-se de alguma forma para si mesmo e considera algumas das ideias que ele tem em si; mas, imaginando, ele se volta para o corpo e nele considera algo de conforme à ideia que formou de si mesmo ou que recebeu pelos sentidos. Concebo, digo eu, facilmente que a imaginação pode se dar dessa maneira, se é verdade que há corpos; e, porque não posso encontrar nenhuma outra via para mostrar como ela se realiza, conjeturo daí, provavelmente, que os há; mas é apenas provavelmente, e, embora examine cuidadosamente todas as coisas, não vejo, no entanto, que, dessa ideia distinta da natureza corporal que tenho em

minha imaginação, possa eu tirar algum argumento que conclua necessariamente a existência de algum corpo.

16. Agora, contudo, que começo a melhor conhecer-me a mim mesmo e a descobrir mais claramente o autor de minha origem, não penso, na verdade, que deva temerariamente admitir todas as coisas que os sentidos parecem ensinar-nos, mas não penso tampouco que deva em geral colocá-las todas em dúvida.⁴⁵

17. E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que eu possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, visto que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por qual potência se faça essa separação, para obrigar-me a julgá-las diferentes. E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, não noto que alguma outra coisa pertença necessariamente a minha natureza ou a minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância cuja essência toda ou natureza não é senão 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 de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e não extensa, e que, do 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 eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.⁴⁶

18. Além disso, encontro em mim faculdades de pensar totalmen-

⁴⁵ O que podemos saber, agora, tendo em conta os resultados obtidos até aqui? É preciso depurar o que há de confiável nos dados sensíveis em geral, tendo em conta a verdade divina.

⁴⁶ Portanto, a alma e o corpo são realmente distintos. Há uma distinção real e completa entre eles. Entretanto, não sabemos ainda se os corpos existem: se existirem, nada terão de comum com a alma.

te particulares e distintas de mim, a saber, as faculdades de imaginar e de sentir, sem as quais posso de fato conceber-me clara e distintamente por inteiro, mas não elas sem mim, isto é, sem uma substância inteligente à qual estejam ligadas. Na noção que temos dessas faculdades, ou (para servir-me dos termos da Escola) em seu conceito formal, elas encerram algum tipo de intelecção; donde concebo que são distintas de mim, como as figuras, os movimentos e os outros modos ou acidentes dos corpos o são dos próprios corpos que os sustentam.

19. Reconheço em mim também algumas outras faculdades, como as de mudar de lugar, de colocar-me em diferentes posturas e outras semelhantes, que não podem ser concebidas, tal como as precedentes, sem alguma substância a que estejam ligadas, nem, por conseguinte, existir sem ela; mas é muito evidente que tais faculdades, se é verdade que existem, devem estar ligadas a alguma substância corpórea ou extensa, e não a uma substância inteligente, já que, em seu conceito claro e distinto, há de fato algum tipo de extensão que se encontra contido, mas de modo nenhum alguma inteligência. Ademais, encontra-se em mim certa faculdade passiva de sentir, isto é, de receber e de conhecer as ideias das coisas sensíveis; mas ela me seria inútil, e dela não me poderia servir de forma alguma, se não houvesse em mim, ou em outrem, uma outra faculdade ativa, capaz de formar e de produzir essas ideias. Ora, essa faculdade ativa não pode existir em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa, visto que ela não pressupõe meu pensamento, e, também, enquanto essas ideias me são frequentemente representadas sem que eu em nada contribua para isso e mesmo, com frequência, contra meu desejo; é preciso, então, necessariamente, que ela exista em alguma substância diferente de mim, na qual toda a realidade, que está objetivamente nas ideias que por ela são produzidas, esteja contida formal ou eminentemente (como assinalai antes). E esta substância é ou um corpo, isto é, uma natureza corpórea, na qual esteja contido formal e efetivamente tudo o que existe objetivamente e por representação nas ideias; ou então é o próprio Deus, ou alguma outra criatura mais nobre que o corpo, na qual isso mesmo esteja contido eminentemente.

20. Ora, não sendo Deus enganador, é muito manifesto que ele não

me envia essas ideias imediatamente por si mesmo, tampouco por intermédio de alguma criatura, na qual a realidade delas não esteja contida formalmente, mas apenas eminentemente; pois, não tendo dado a mim nenhuma faculdade para conhecer que isso 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 engano se de fato tais ideias partissem de outras causas ou fossem produzidas por outras causas que não coisas corpóreas. E, portanto, é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem.⁴⁷

21. Todavia, talvez elas não sejam inteiramente tais como as percebemos pelos sentidos, pois essa percepção dos sentidos é muito obscura e confusa em muitas coisas; mas, ao menos, é preciso confessar que todas as coisas que, nelas, concebo clara e distintamente, isto é, todas as coisas que, falando em geral, são compreendidas no objeto da Geometria especulativa, nelas se encontram verdadeiramente. No que, porém, se refere às outras coisas, as quais ou são apenas particulares – por exemplo, que o Sol seja de tal grandeza e de tal figura etc. – ou são concebidas menos claramente e menos distintamente – como a luz, o som, a dor e outras semelhantes –, é certo que, embora sejam muito duvidosas e incertas, mesmo assim, só pelo fato de Deus não ser enganador e, por conseguinte, não permitir que pudesse haver alguma falsidade em minhas opiniões sem que não me tivesse dado também alguma faculdade capaz de corrigi-la, posso concluir seguramente que tenho em mim os meios de conhecê-las com certeza.

22. E, primeiramente, não há dúvida de que tudo o que a natureza me ensina contém alguma verdade. Com efeito, por natureza, considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas. E, por minha natureza, em particular, não entendo outra coisa senão a complexão ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu.

23. Ora, não há nada que essa natureza me ensine mais expressa-

⁴⁷ Os corpos, portanto, existem. A passividade de nossas sensações nos conduz a sua causa possível. A inclinação natural a crer na existência dos corpos, garantida como incorrigível por Deus, nos dá *certeza* da existência.

mente nem mais sensivelmente do que o fato de que tenho um corpo, que está mal disposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber quando nutro os sentimentos de fome ou de sede etc. E, portanto, não devo, de modo algum, duvidar que haja nisso alguma verdade.

24. A natureza me ensina também, por esses sentimentos de dor, fome, sede etc., que não estou somente alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas, além disso, que lhe estou muito estreitamente conjugado e de tal modo confundido e misturado que componho com ele como que um único todo.⁴⁸ Assim não fosse, quando meu corpo é ferido, não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, mas perceberia esse ferimento apenas pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e, quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente conheceria isso mesmo, sem disso ser avisado por sentimentos confusos de fome e de sede. De fato, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor etc. nada mais são senão certas formas confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura do espírito com o corpo.

25. Além disso, a natureza me ensina que existem vários outros corpos ao redor do meu, entre os quais devo procurar uns e fugir de outros. E, por certo, por eu sentir diferentes tipos de cores, de odores, de sabores, de sons, de calor e de dureza etc., concluo corretamente que há, nos corpos, de onde procedem todas essas diversas percepções dos sentidos, algumas variedades que lhes correspondem, embora essas variedades talvez não lhes sejam efetivamente semelhantes.⁴⁹ E, também, do fato de que, entre essas diversas percepções dos sentidos, umas me são agradáveis e outras desagradáveis, posso tirar uma consequência completamente certa: que meu corpo (ou, antes, eu mesmo por inteiro, na medida em que sou composto do corpo e da alma) pode receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o rodeiam.

⁴⁸ Embora distintos, corpo e alma formam um composto, a partir do qual emerge uma nova natureza, a natureza humana propriamente dita. A união não é mera justaposição, mas composição de naturezas distintas cujo resultado é um “novo ser”, uma “nova natureza”.

⁴⁹ A diversidade das ideias sensíveis denuncia a variedade dos corpos, sua multiplicidade.

27. Então, a fim de que nada haja nisso que eu não conceba distintamente, devo definir com precisão o que propriamente entendo quando digo que a natureza me ensina algo. Tomo aqui a natureza numa significação mais limitada do que quando a denomino conjunto ou complexão de todas as coisas que Deus me deu; (...) mas somente das coisas que Deus me deu, como sendo composto de espírito e de corpo. Ora, essa natureza me ensina realmente a fugir das coisas que causam em mim o sentimento da dor e a dirigir-me para as que me comunicam algum sentimento de prazer; mas não vejo que, além disso, ela me ensine que, dessas diversas percepções dos sentidos, alguma vez devêssemos concluir algo a respeito das coisas que existem fora de nós, sem que o espírito as tenha examinado cuidadosa e maduramente. É, ao que me parece, somente ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, que compete conhecer a verdade dessas coisas.

28. Assim, ainda que uma estrela não cause em meus olhos mais impressão do que o fogo de uma pequena vela, não há em mim, entretanto, nenhuma faculdade real ou natural que me leve a crer que ela não é maior do que esse fogo, mas assim o julguei desde meus primeiros anos sem nenhum fundamento razoável. E, embora ao me aproximar do fogo eu sinta calor e, mesmo, ao me aproximar um pouco demais eu sofra dor, não há, todavia, nenhuma razão que me possa persuadir de que haja no fogo alguma coisa de semelhante a esse calor ou então a essa dor; mas tenho somente razão para crer que há alguma coisa nele, seja o que for, que provoca em mim esses sentimentos de calor ou de dor.

29. Do mesmo modo, também, embora haja espaços nos quais não encontro nada que provoque e que mova meus sentidos, não devo concluir daí que esses espaços não contêm em si nenhum corpo; mas vejo que, tanto nisso como em várias outras coisas semelhantes, acostumei-me a perverter e a confundir a ordem da natureza, porque, tendo tais sentimentos ou percepções dos sentidos sido postos em mim apenas para significar a meu espírito quais coisas são convenientes ou nocivas ao composto de que é parte – e sendo até aí bastante claros e bastante distintos –, sirvo-me deles, no entanto, como se fossem regras muito certas, pelas quais possa conhecer imediatamente a essência e a natureza dos corpos

que estão fora de mim, das quais, todavia, eles nada me podem ensinar senão algo muito confuso e obscuro.

42. E, por certo, essa consideração me serve muito não somente para reconhecer todos os erros a que minha natureza está sujeita, mas também para evitá-los ou para corrigi-los mais facilmente; pois, sabendo que todos os meus sentidos me informam mais comumente o verdadeiro que o falso no tocante às coisas que se referem às comodidades ou incomodidades do corpo, e podendo quase sempre me servir de vários dentre eles para examinar uma mesma coisa, e podendo, além disso, usar minha memória, para ligar e juntar os conhecimentos presentes aos passados, e meu entendimento, que já descobriu todas as causas de meus erros, não devo temer, de agora em diante, que se encontre falsidade nas coisas que me são o mais comumente representadas por meus sentidos. E devo rejeitar todas as dúvidas desses dias passados como hiperbólicas e ridículas, particularmente esta incerteza tão geral 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 os outros e com toda a sequência de nossa vida, assim como costuma juntar as coisas que nos acontecem quando despertos (...). E não devo de maneira alguma duvidar da verdade dessas coisas, se, depois de haver convocado todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para examiná-las, nada me for apresentado por algum deles que esteja em oposição com o que me foi apresentado pelos outros. Ocorre que, do fato de Deus não ser enganador, segue-se necessariamente que nisso não sou enganado.

43. Como, porém, a necessidade dos afazeres nos obriga com frequência a nos determinar antes que tenhamos tido tempo de examiná-las tão cuidadosamente, cumpre confessar que a vida do homem está sujeita a falhar muito frequentemente nas coisas particulares; e, enfim, cumpre reconhecer a debilidade e a fraqueza de nossa natureza.⁵⁰

⁵⁰ Fim das *Meditações*: foram resolvidos todos os problemas colocados e apresentados os fundamentos e limites conhecimento certo e indubitável.

