



## Terceiras objeções feitas pelo Sr. Hobbes contra as seis meditações<sup>1</sup>

### Primeira Objeção Sobre a Primeira Meditação. Das coisas que podem ser postas em dúvida.

É bastante claro, pelo que foi dito nesta Meditação, que não há um critério<sup>2</sup> certo e evidente pelo qual nós possamos reconhecer e distinguir nossos sonhos da vigília e de uma verdadeira percepção dos sentidos; e, assim que essas imagens que nós sentimos estando acordados, não são nem mais nem menos do que aqueles que nós percebemos estando adormecidos, e nem são acidentes unidos a objetos exteriores, e nem são provas suficientes para mostrar que esses objetos exteriores existem verdadeiramente. É por isso que, se seguimos, unicamente, nossos sentidos sem nos fundamentar em algum outro raciocínio, teremos justa razão, para duvidar se existe alguma coisa ou não. Nós reconhecemos, então, a verdade desta Meditação. Mas na medida em que Platão falou da incerteza das coisas sensíveis, e vários outros antigos filósofos antes e depois dele, e que é fácil observar a dificuldade que há em discernir a vigília do sono, eu gostaria que esse excelente autor tivesse se absterido de publicar coisas tão velhas.

#### Resposta

As razões de duvidar que foram, aqui, acolhidas como verdadeiras por este filósofo, não foram propostas por mim senão como verossimilhantes: e eu me servi delas, não para as oferecer como novas, mas, em uma parte, para preparar os

1 Esse texto é uma tradução do latim das Objeções feitas pelo filósofo materialista e nominalista Thomas Hobbes (1588-1679) às *Meditações Metafísicas* (1641) - a principal obra de Rene Descartes (1596-1650). E conta, também, com as respostas de Descartes às objeções hobessianas. O texto original está na coletânea padrão das obras cartesianas. DESCARTES, R. Œuvres. Paris: Vrin, 1996. 11 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Junto à publicação das *Meditações Metafísicas* em 1641 foram publicadas uma coletânea com 7 conjuntos de objeções a sua teoria feitas por vários filósofos. Alguns, até então, desconhecidos, como o filósofo inglês que foi o autor do Terceiro conjunto de Objeções, Hobbes, que depois teria importância fundamental na história da filosofia

2 NT. No original em grego: κριτήριο

espíritos dos leitores a considerar as coisas intelectuais e as distinguir das corporais, às quais elas sempre me pareceram muito necessárias; em parte, para respondê-las nas meditações seguintes e, em parte, também, para ver o quanto as verdades que proponho depois são firmes e seguras, pois elas não podem ser abaladas por dúvidas tão gerais e tão extraordinárias. E não foi para adquirir glória que eu as apresentei; mas eu penso não ter sido menos obrigado a explicá-las que um médico a descrever a doença cuja cura ele se propôs a ensinar.

## Objeção Segunda

### Sobre a Segunda Meditação

#### Da natureza do espírito humano<sup>3</sup>

*Eu sou uma coisa que pensa*<sup>4</sup>: está muito bem dito. Pois, do fato de que eu penso ou de que eu tenho uma ideia, seja em vigília, seja dormindo, se infere que eu sou pensante: pois estas duas coisas, *eu penso* e *eu sou pensante*, significam a mesma coisa. Do fato de eu sou pensante, segue-se que *eu sou*, pois quem pensa não é um nada. Mas onde nosso autor acrescenta, isto é, *um espírito*<sup>5</sup>, *uma alma*, *um entendimento*, *uma razão*: daí nasce uma dúvida. Pois esse raciocínio não me parece bem deduzido, ao dizer *eu sou pensante*, portanto eu *sou um pensamento*; ou então *eu sou inteligente*, portanto, *eu sou um entendimento*. Pois do mesmo modo eu poderia dizer, *eu estou caminhando*, portanto *eu sou uma caminhada*. O Sr. Descartes, então, toma a coisa inteligente e a inteligência, que é seu ato, por uma mesma coisa; ou pelo menos, ele diz que é o mesmo a coisa que entende e o entendimento, que é um poder ou faculdade de uma coisa inteligente. Entretanto, todos os filósofos distinguem o sujeito de suas faculdades e de seus atos, isto é, de suas propriedades e de suas essências; porque um *ente* é uma coisa, e outra coisa é sua *essência*; é possível, então, que uma coisa que pensa seja o sujeito do espírito, da razão ou do entendimento e, portanto, que isso seja alguma coisa corporal, cujo contrário é tomado ou exposto, e não é provado. E, entretanto, é nisso que consiste o fundamento da conclusão que parece que o Sr. Descartes quer estabelecer.

No mesmo lugar, ele diz: *Eu conheço que eu existo, e eu procuro o que eu sou, eu que me conheço ser. Porém, é muito certo que esta noção e este conhecimento de mim mesmo, assim, precisamente tomados, não dependem de coisas cuja existência ainda não me é conhecida.*

3 NT. No original: De natura mentis humanae.

4 NT. No original: Sum res cogitans.

5 NT. Sabe-se que Descartes designa a coisa pensante (*res cogitans*) por espírito, entendimento, razão e alma. Estes termos não contextualizados podem gerar dúvidas, pois tudo que o autor quer é diferenciar sua noção de *res cogitans* do que pode estar associado à tradição medieval ou de cunho religioso. Em nossa tradução, como utilizamos o termo espírito, lembramos ao leitor que com ele Descartes quer referir-se a algo incorpóreo e imaterial que pode mesmo assim tem um estatuto de substância.

É muito certo que o conhecimento desta proposição, *eu existo*, depende desta, *eu penso*, como ele nos tem muito bem ensinado: mas, de onde nos vem o conhecimento dessa, *eu penso*? Certamente, isso não é outra coisa senão que nós não podemos conceber algum ato sem seu sujeito, como o pensamento sem uma coisa que pense, a ciência sem uma coisa que sabe, e a caminhada sem uma coisa que caminha.

E disso parece seguir que uma coisa que pensa é alguma coisa corporal; pois os sujeitos de todos os atos parecem ser apenas entendidos sob uma razão corporal, ou sob uma razão de matéria, como ele mesmo mostrou um pouco depois pelo exemplo da cera, a qual, embora sua cor, sua dureza, sua figura e todos os outros atos sejam mudados, é sempre concebida ser a mesma coisa, isto é, a mesma matéria sujeita a todas as mudanças. Contudo, não é por um outro pensamento que eu infiro que eu penso; pois ainda que alguém possa pensar que ele pensou, que o pensamento não é outra coisa que uma lembrança, entretanto, é absolutamente impossível pensar que se pense ou saber que se sabe: pois isto seria uma interrogação que não acabaria jamais, de onde sabeis vós que vós sabeis que vós sabeis que vós sabeis, etc.?

E assim, uma vez que o conhecimento desta proposição, *eu existo* depende do conhecimento desta: *eu penso*; e o conhecimento desta última, de que nós não podemos separar o pensamento de uma matéria que pensa, então a conclusão certa parece ser que uma coisa que pensa é material e não imaterial.

### Resposta

Onde eu disse: isto é, um espírito, uma alma, um entendimento, uma razão, etc., não tenho entendido por estes nomes só as faculdades, mas as coisas dotadas da faculdade de pensar, como pelas duas primeiras se tem o costume de entender, e muito seguidamente, também, pelas duas últimas: isso que tenho dito, seguidamente, e explicado em termos tão expressos, que eu não vejo que haja motivo para duvidar.

E não há aqui uma relação ou uma conveniência entre a caminhada e o pensamento, porque a caminhada nunca é tomada por outra que pela ação mesma; mas o pensamento significa, algumas vezes, a ação, algumas vezes a faculdade, e algumas vezes a coisa na qual reside essa faculdade.

E não digo que a intelecção e a coisa que entende sejam uma mesma coisa, nem que a coisa que entende e o entendimento, se o entendimento é significado por uma faculdade; mas apenas quando ele é significado pela coisa mesma que pensa.

Contudo, confesso, francamente, que para significar uma coisa ou uma substância, da qual queria despojar todas as coisas que não lhe pertencem, eu me servi de termos tão simples e abstratos quanto pude. Ao contrário de Hobbes que, para significar a mesma substância, emprega termos muito concretos e compostos, a saber: *sujeito*, *matéria* e *corpo*, a fim de impedir, tanto quanto é capaz, que se possa separar o pensamento do corpo.

E não temo que o modo como ele se utiliza, que é de unir também várias coisas em conjunto, seja considerado mais próprio para adquirir o conhecimento da verdade que o meu, pelo qual eu distingo, tanto quanto posso, cada coisa. Mas, não nos detenhamos muito nas palavras, vamos à coisa que está em questão.

Diz Hobbes: *pode ser que uma coisa que pensa seja alguma coisa de corporal e ele defende sem prova que ela não é alguma coisa corporal*. Mas, eu não assumo o contrário como uma garantia e fundamento, mas tenho deixado inteiramente indeterminado até a Sexta Meditação, na qual é provado.

E depois, Hobbes *diz muito corretamente que não podemos conceber algum ato sem sujeito, como o pensamento sem uma coisa que pensa, porque a coisa que pensa não é um nada; mas, sem razão alguma, e contra toda boa lógica, e mesmo contra o modo ordinário de falar, ele acrescenta que daí parece seguir-se que uma coisa que pensa é alguma coisa de corporal; pois os sujeitos de todos os atos são, a bem da verdade, entendidos como sendo umas substâncias* (ou, se vós quereis, como materiais, a saber, materiais metafísicos), mas não por isso podem ser categorizadas como corpóreas.

Pelo contrário, todos os lógicos e quase todo o mundo com eles, têm o costume de dizer que entre as substâncias, umas são espirituais e outras corporais. Eu não provei outra coisa pelo exemplo da cera, senão que a cor, a dureza, a figura, etc. não pertencem à razão formal da cera; isto é, que podemos conceber tudo aquilo que se encontra, necessariamente, na cera, sem ter necessidade para isso de pensar nelas. Eu, também, não falei neste lugar da razão formal do espírito, nem mesmo daquela do corpo.

E não adianta dizer, como faz aqui Hobbes, que um pensamento não pode ser sujeito de um outro pensamento. Pois, quem senão ele inventou tal coisa? Mas, eu tenho a tarefa, aqui, de explicar todas as coisas que estão em questão em poucas palavras. É certo que o pensamento não pode existir sem uma coisa que pensa, e em geral, algum acidente ou algum ato não pode existir sem uma substância da qual ele seja ato. Mas, visto que não conhecemos a substância, imediatamente, por ela mesma, mas apenas porque ela é sujeito de alguns atos, ela é muito conveniente à razão. E o uso mesmo requer que nomeemos de diversos nomes estas substâncias que conhecemos serem os sujeitos de vários atos ou acidentes inteiramente diferentes e que, depois disto, examinemos se estes diversos nomes significam coisas diferentes ou uma só e mesma coisa.

E há certos atos que denominamos corporais, como a grandeza, a figura, o movimento, e todas as outras coisas que não podem ser concebidas sem uma extensão local, e nós denominamos pelo nome de *corpo*, a substância na qual eles residem. E não se pode fingir que seja uma substância a que é sujeito da figura e outra que seja o sujeito do movimento local, etc., porque todos estes atos convêm entre eles, nisso que eles pressupõem a extensão. E depois, há uns outros atos que denominamos *intelectuais*, como entender, querer, imaginar, sentir, etc., todos os

quais convêm entre si em que eles não podem ser sem pensamento, ou percepção, ou consciência e conhecimento; e a substância na qual eles residem, dizemos que é uma coisa que pensa, ou um espírito, ou qualquer outro nome que quisermos, contanto que não a confundamos com a substância corporal, visto que os atos intelectuais não têm afinidade alguma com os atos corporais e que o pensamento, que é a razão comum na qual eles convêm, difere, totalmente, da extensão, que é a razão comum dos outros. Mas, depois que formamos dois conceitos claros e distintos destas duas substâncias, é fácil de conhecer, por aquilo que foi dito na Sexta Meditação, se elas são apenas uma mesma coisa, ou se elas são duas diferentes<sup>6</sup>.

### Objeção terceira

#### Sobre a Segunda Meditação

*O que há, então, que seja distinto de meu pensamento? Que há que podemos dizer ser separado de mim mesmo?*<sup>7</sup>

Alguém responderá, talvez, a esta questão: eu sou distinto de meu pensamento, eu mesmo que penso; e embora o pensamento não seja na verdade separado de mim mesmo, ele é, entretanto, diferente de mim: do mesmo modo que a caminhada (como foi dito acima) é distinguida daquele que caminha. Se Descartes mostra que aquele que entende e o entendimento são a mesma coisa, cairemos deste modo no falar escolástico: o entendimento entende, a vista vê, a vontade quer; e por uma justa analogia, a caminhada ou, ao menos, a faculdade de caminhar, caminha: todas as coisas que são obscuras, impróprias e muito indignas da nitidez ordinária de Descartes.

### Resposta

Eu não nego que eu, que penso, seja distinto de meu pensamento, como uma coisa o é de seu modo, mas onde eu pergunto: *o que há, portanto, que seja distinto de meu pensamento?* Eu entendo isso por causa dos diversos modos de pensar que são, aqui, enunciados, e não da substância; e onde acrescento: *o que há que possamos dizer que seja separado de mim mesmo?* Quero dizer apenas que todas estas maneiras de pensar que estão em mim, não podem ter alguma existência fora de mim: e eu não vejo que haja nisso espaço para a dúvida, nem razão para que se me acuse aqui de obscuro.

6 NT. O debater entre Rene Descartes e Thomas Hobbes é mais do que um confronto entre ícones das correntes do racionalismo e do empirismo, mas o choque duas visões filosóficas de compreender o mundo. Uma entre as tantas novidades que o filósofo francês traz para a arena das ideias é que estas podem existir e ter autonomia em relação a uma suposta correspondência no mundo exterior. O conhecimento das ideias, não está mais epistêmica e necessariamente, circunscrito à percepção ontológica do sensível.

7 NT. No original: *Quid ergo est quod a mea cogitatione distinguitur? Quid, quod a me ipso separatum dici potest?*

## Objeção quarta

### Sobre a Segunda Meditação

*É necessário, portanto, aceitar que eu não poderia sequer conceber pela imaginação o que é a cera e que é apenas meu entendimento que a concebe*<sup>8</sup>. Há grande diferença entre imaginar, isto é, ter alguma ideia e conceber com o entendimento, isto é, concluir, raciocinando, que algo é ou existe; mas Descartes não nos explicou em que elas diferem. Os antigos peripatéticos, também, ensinaram muito claramente que a substância não se percebe pelos sentidos, mas que ela se concebe pela razão.

Agora suponhamos que o raciocínio não é nada outra coisa, senão uma união e encadeamento de nomes por esta palavra é? De onde se seguirá que, pela razão, não concluiremos nada, absolutamente, tocante à natureza das coisas, mas apenas tocante a suas apelações, isto é, que, por ela, vemos, simplesmente, se unimos bem ou mal os nomes das coisas, segundo as convenções que temos feito à nossa fantasia, tocante às suas significações. Se isso é assim, como pode muito bem ser, o raciocínio depende de nomes, os nomes da imaginação e a imaginação (e isto é o que eu penso realmente que acontece), do movimento dos órgãos corporais. Assim, o espírito não é nenhuma outra coisa, senão um movimento em certas partes do corpo orgânico.

### Resposta

Expliquei, na Segunda Meditação, a diferença que há entre a imaginação e o puro conceito de entendimento ou de espírito, quando no exemplo da cera fiz ver quais são as coisas que imaginamos nela, e quais são aquelas que concebemos apenas pelo entendimento. E em outro lugar eu também expliquei como uma e a mesma coisa, digamos um pentágono, é compreendido de uma forma e imaginado de outra. Portanto, a união que se faz no raciocínio não é aquela dos nomes, mas sim de coisas significadas pelos nomes; e me espanto que o contrário possa se encontrar no espírito de alguma pessoa. Pois, quem duvida que um francês e um alemão não possam ter os mesmos pensamentos sobre as mesmas coisas, embora eles concebam umas palavras diferentes? Hobbes não se refuta ele mesmo, quando fala das convenções arbitrárias que temos feito à nossa fantasia sobre a significação das palavras? Pois, se Hobbes admite que alguma coisa é significada pelas palavras, por que não aceita que nossos discursos e raciocínios sejam antes das coisas que são significadas que das palavras apenas? E, certamente, do mesmo modo, como também por uma justa razão, ele conclui que o espírito é um movimento. Ele poderia, assim, concluir que a terra é o céu, ou tal outra coisa que lhe agrada, porque não há nada no mundo, entre as quais haja tanto de inconveniência como há entre o movimento e o espírito, que são de dois gêneros inteiramente diferentes.

8 NT. No original: Superest igitur ut concedam, me ne imaginari quidem quid sit haec cera, sed sola mente concipere.

## Objecção quinta

### Sobre a Terceira Meditação

#### De Deus

*Alguns dentre eles (a saber, dentre os pensamentos dos homens) são como as imagens das coisas, as quais apenas convém, propriamente, o nome de ideia, como quando penso num homem, numa químera, no céu, num anjo ou em Deus<sup>9</sup>.*

Quando penso num homem, me represento uma ideia ou uma imagem composta de cor e de figura da qual posso duvidar se ela tem a semelhança de um homem ou se ela não tem. É o mesmo caso, quando penso no céu. Quando penso em uma químera, me represento uma ideia, ou uma imagem, da qual posso duvidar se ela é o retrato de algum animal que não existe, mas que pode existir, ou que existiu anteriormente, ou que nunca existiu.

E quando alguém pensa em um anjo, às vezes, a imagem de uma chama se apresenta a seu espírito e, às vezes, aquela de uma jovem criança que tem asas, da qual penso poder dizer com certeza que ela não tem a semelhança de um anjo e, portanto, que ela não é a ideia de um anjo; mas, crendo que há criaturas invisíveis e imateriais que são os ministros de Deus, damos a uma coisa que cremos ou supomos o nome de anjo, embora a ideia sob a qual eu imagino um anjo seja composta das ideias de coisas visíveis.

Acontece o mesmo com o nome venerável de Deus, de quem não temos imagem ou ideia; é por isso que somos proibidos de adorá-lo sob uma imagem, por temor a que pareça que concebemos o que é inconcebível.

Não temos, portanto, em nós, isto parece, alguma ideia de Deus, senão que, assim como um cego de nascimento que foi, várias vezes, aproximado do fogo e sentiu o calor, reconhece que há qualquer coisa pelo qual ele foi esquentado, e, ao escutar dizer que isso se denomina fogo, conclui que há fogo, e, entretanto, não conhece a figura nem a cor do fogo, e não tem, para dizer a verdade, nenhuma ideia ou imagem do fogo que se apresenta a seu espírito. Do mesmo modo, o homem, vendo que deve haver alguma causa de suas imagens ou de suas ideias, e daquela causa uma outra primeira e, assim, sucessivamente, é enfim conduzida a um fim, ou a uma suposição de alguma causa eterna que, dado que nunca começou a ser, não pode ter uma causa que a preceda, o que faz que ele conclua, necessariamente, que há um Ser eterno que existe, e, entretanto, não há uma ideia que se possa dizer que é a ideia deste Ser eterno, mas ele denomina ou a nomeia pelo nome de Deus, esta coisa que a fé ou sua razão o persuade.

9 NT. No original: *quaedam ex his (scilicet cogitationibus humanis) tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen, ut cum hominem, vel chimaeram, vel Coelum, Angelum, vel Deum cogito.*

Agora, dá muito suspeita premissa: que temos em nossa alma a ideia de Deus, Descartes vem provar este teorema: que Deus (um ser onipotente, muito sábio, criador do universo, etc.) existe. Ele deve conseguir explicar melhor como temos a ideia de Deus em nossa alma, e disso como podemos concluir não apenas sua existência, mas, também, a criação do mundo.

### Resposta

Pelo nome de ideia, Hobbes quer apenas que entendamos, aqui, as imagens das coisas materiais representadas na fantasia corporal; e isso sendo suposto, lhe é fácil mostrar que não podemos ter alguma própria e veritável ideia de Deus nem de um anjo; mas tenho, seguidamente, advertido, e, principalmente, neste lugar, atribuo o nome de ideia a tudo isto que é concebido, imediatamente, pelo espírito. De modo que, quando quero e temo, porque eu concebo, ao mesmo tempo, o que quero e o que temo, este querer e este temer são postos por mim no nome de ideias; e eu me servi deste nome, porque ele era já, comumentemente, recebido pelos filósofos, para significar as formas das concepções do entendimento divino, ainda que não reconhecamos em Deus alguma fantasia ou imaginação corporal; e eu não sei de um mais apropriado. E eu penso ter explicado, suficientemente, a ideia de Deus, para aqueles que querem conceber o sentido que eu dou às minhas palavras; mas para aqueles que se detêm em entendê-las de outra forma que não a minha, eu não lhes poderia explicar suficientemente. Enfim, isso que ele acrescentou, aqui, sobre a criação do mundo, está, absolutamente, fora de propósito; pois provei que Deus existe, antes de examinar se há um mundo criado por ele. E pelo único fato de que Deus, isto é, um ser soberanamente poderoso, existe, segue-se que, se houver um mundo, ele deve ter sido criado por ele.

### Objeção sexta

#### Sobre a Terceira Meditação

*“Outros pensamentos têm mais do que isso: assim, quando eu quero, ou tenho medo, ou afirmo, ou nego, o meu pensamento representa alguma coisa em particular, mas também inclui alguma coisa mais do que apenas a semelhança daquela coisa. Alguns pensamentos nesta categoria são chamados de volições ou emoções, enquanto outros são chamados de juízos”*.<sup>10</sup>

Quando alguém quer, ou tem medo, esse alguém tem uma imagem da coisa que ele teme ou a da ação que ele quer; mas o que é o ‘algo mais’ que seu pensamento inclui? Isto não é explicado. Mesmo que o medo fosse um pensamento, eu não vejo como ele pode ser qualquer coisa, menos o pensamento da coisa de que temos medo.

10 NT. No original. *Aliae vero (cogitationes) alias quasdam praeterea formas habent, ut cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo. Sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector, et ex his aliae voluntates sive affectus, aliae autem judicia appellantur.*

Pois, o que é temor de um leão que avança em direção a nós, senão a ideia desse leão, e o efeito (que uma tal ideia engendra no coração) pelo qual aquele que teme é trazido a este movimento animal que denominamos fuga? Contudo, este movimento de fuga não é um pensamento; e, portanto, o único que resta é que no temor não há outro pensamento senão aquele que consiste na semelhança da coisa que tememos. O mesmo se pode dizer, também, da vontade.

Melhor, a afirmação e a negação não se fazem sem palavras e sem nomes; de onde vem que os animais não podem afirmar nem negar nada, nem mesmo pelo pensamento e, portanto, não podem, também, fazer nenhum juízo. E, entretanto, o pensamento pode ser semelhante em um homem e em um animal, pois, quando afirmamos que um homem corre, não temos um pensamento distinto do que aquele que tem um cão que vê o seu dono correr, e, portanto, a afirmação e a negação não acrescentam nada aos simples pensamentos, a não ser talvez o pensamento de que os nomes que compõem a afirmação são os nomes da coisa mesma que está na mente de quem afirma, e isso não é outra coisa que compreender pelo pensamento a semelhança da coisa, mas esta assemelha-se duas vezes.

### Respostas

É por si muito evidente que não é a mesma coisa ver um leão e ao mesmo tempo temê-lo, que apenas vê-lo; assim como tampouco é a mesma coisa ver um homem que corre e afirmar vê-lo. E eu não noto, aqui, nada que tenha necessidade de resposta ou de explicação.

### Objeção sétima

#### Sobre a Terceira Meditação

*Resta-me apenas examinar de que modo eu adquiri esta ideia; pois eu não a recebi pelos sentidos, e nunca ela me foi ofertada a mim contra minha expectativa, como fazem as ideias das coisas sensíveis, quando estas coisas se apresentam aos órgãos exteriores de meus sentidos, ou quando elas parecem se apresentar. Ela não é, também, uma pura produção ou ficção de meu espírito, pois não está em meu poder diminuir, nem acrescentar alguma coisa; e, portanto, não me resta mais outra coisa a dizer, senão que, como a ideia de mim mesmo, ela é inata e produzida comigo, desde que fui criado<sup>11</sup>.*

Se não há uma ideia de Deus (não foi provada que existe, e parece não existir), como parece que não há, toda esta pesquisa é inútil. Ademais, a ideia de mim mesmo me vem (se vemos o corpo) principalmente da vista; quanto à alma nós não temos nenhuma ideia dela; contudo a razão nos faz concluir que há qualquer coisa de

11 NT. No original: Superest ut examinem, qua ratione ideam istam a Deo accepi, neque enim illam sensibus hausii, nec unquam expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideae, cum ipsae res externis sensuum organis occurrunt, vel occurrere videntur, nec etiam a me efficta est, nam nihil ab ea detrahere, nihil illi superaddere plane possum, ac proinde superest ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius.

subsistente no corpo humano, que lhe dá o movimento animal pelo qual ele sente e se move; e isto seja lá o que for, sem qualquer ideia, nós a denominamos alma.

### **Resposta**

Se há uma ideia de Deus (como é manifesto que há uma) toda esta inteira objeção colapsa e quando acrescentamos que não temos a ideia da alma, mas que ela é inferida pela razão, é o mesmo se afirmássemos que dela não temos uma imagem representada na fantasia, mas que temos, entretanto, esta noção que, até aqui, denominei pelo nome de ideia.

### **Objeção oitava**

#### **Sobre a Terceira Meditação**

*Mas a outra ideia do sol que é derivada das razões da astronomia, isto é, de certas noções que estão, naturalmente, em mim*<sup>12</sup>. Parece que não se pode ter, ao mesmo tempo, senão uma ideia do sol, quer seja visto pelos olhos, quer seja concebido pelo raciocínio ser várias vezes maior que parece à vista; pois esta última não é a ideia do sol, mas uma consequência de nosso raciocínio, que nos ensina que a ideia do sol seria várias vezes maior, se ele fosse visto muito mais de perto.

É verdade que em diversos tempos, pode-se ter diversas ideias do sol, como quando em um momento se o vê apenas com os olhos, e em outro com uma luneta aproximada; porém as razões da astronomia não tornam a ideia do sol maior ou menor, apenas elas nos ensinam que a ideia sensível do sol é enganosa.

### **Respostas**

De novo, isso que Hobbes diz, aqui, não é a ideia do sol, e, entretanto, o que está descrito, é isso mesmo que eu denomino ideia. E enquanto Hobbes não quer concordar comigo sobre a significação das palavras, ele não me pode objetar nada que não seja frívolo.

### **Objeção nona**

#### **Sobre a Terceira Meditação**

*Pois, na verdade, as ideias que me representam as substâncias são qualquer coisa de maior, e, por assim dizer, têm mais realidade objetiva do que aquelas que me representam apenas os modos ou acidentes; e, igualmente, aquela pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, onisciente, todo-poderoso, e criador universal de todas as coisas que estão fora dele, têm, sem dúvida, mais realidade objetiva que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas.*

Tenho já, várias vezes, notado, anteriormente, que não temos nenhuma ideia de Deus nem da alma; acrescento agora: nem da substância; pois confesso sem reparo

12 NT. No original: *Aliam vero solis ideam, ex rationibus astronomicis desumptam, hoc est, ex notionibus quibusdam mihi innatis elicitam.*

que a substância, enquanto é uma matéria capaz de receber diversos acidentes e que é sujeita às mudanças destes, é percebida e provada apenas pelo raciocínio. Porém, contudo, ela não é concebida, ou não temos alguma ideia dela<sup>13</sup>.

Se isto é verdade, como podemos dizer que as ideias que representam as substâncias são qualquer coisa maior e têm mais realidade objetiva que aquelas que nos representam uns acidentes? Além disso, que Descartes volte a considerar o que ele quer dizer com estas palavras: tem mais realidade. A realidade recebe o mais e o menos? Ele pensa que uma coisa pode ser mais coisa que outra<sup>14</sup>?

Se é assim, que considere como é possível que isto possa ser explicado com toda a clareza e evidência que são requisitadas em uma demonstração, e com a qual tem, várias vezes, tratado outros assuntos.

### Resposta

Eu tenho, várias vezes, dito que denomino ideia isto mesmo que a razão nos faz conhecer, como também, todas as outras coisas que concebemos de qualquer modo como nós as concebemos.

Eu tenho, suficientemente, explicado como a realidade recebe o mais e o menos, dizendo que a substância é qualquer coisa a mais que o modo, e que, se há umas qualidades reais ou umas substâncias incompletas, elas são, também, algo mais que os modos, mas qualquer coisa a menos que as substâncias completas; e, enfim, se há uma substância infinita e independente, esta substância é mais coisa, ou tem mais realidade; isto é, participa mais do ser ou da coisa que a substância finita e dependente. Isto é tão manifesto, que não há necessidade de aportar uma explicação mais ampla<sup>15</sup>.

13 NT. Uma das maiores dificuldades para Hobbes é aceitar a tese cartesiana de que temos ideias de Deus, da alma e da substância. Ora, segundo o filósofo empirista é impossível haver ideias da substância, pois a substância é uma construção por meio do raciocínio humano. O que chega à mente humana são impressões sensíveis acidentais nas quais não há nada nelas que possa ser caracterizada como uma essência ou que tenha um conteúdo essencial, para se afirmar que seja uma substância. É a mente humana por meio do raciocínio que une todas as impressões sensíveis que chegam a ela e que as ordená-las faz com que as conheçamos como uma substância, entretanto não se segue, ontologicamente, disso que exista substâncias reais no mundo ou que elas existam, ontologicamente, no sentido forte do termo.

14 NT. Se a ideia de substância, ontologicamente, constituída no mundo exterior não existe, então a ideia de se ter uma representação substancial de Deus e da alma como uma correspondente no mundo, não se sustenta. E dado que não há substâncias, Hobbes objeta que fica insustentável defender que a realidade objetiva possa receber a predicação de mais ou menos, porquanto o que há são acidentes sensíveis que nos chegam do mundo exterior e é o raciocínio que vai unindo essas qualidades e forma a representação de algo como tendo uma estrutura substancial que no mundo exterior não existe. Assim, para o nominalista inglês não há no mundo a estrutura ontológica defendida por Descartes.

15 NT Para Descartes, a ideia de Deus com seus atributos de infinitude e grandeza apresenta uma maior realidade objetiva de algo que, epistemologicamente, nos é dado apenas como um modo de expressão da *res extensa*. Assim, a *res extensa* tem mais realidade objetiva do que alguma sua manifestação modal. As substâncias finitas que forma a estrutura do mundo exterior são expressões modais da substância material única que existe: *a res extensa*.

## Objeção décima

*E, portanto, resta apenas só a ideia de Deus, na qual é necessário considerar se há alguma coisa que não pode se originar de mim mesmo. Pelo nome de Deus, eu entendo uma substância infinita, independente, soberanamente inteligente, soberanamente poderosa, e pela qual tanto eu como tudo isto que há no mundo, se há um mundo, foram criados. Todas as coisas são de tal modo que, quanto mais penso nelas, menos me parece que elas podem se originar de mim apenas. E, por conseguinte, é necessário concluir de tudo isto que foi dito, anteriormente, que Deus existe necessariamente<sup>16</sup>.*

Considerando os atributos de Deus, a fim de que dali tenhamos sua ideia, e vejamos se há qualquer coisa nela que não tenha podido vir de nós mesmos, eu encontro, se eu não me engano, que nem as coisas que concebemos pelo nome de Deus vem de nós, nem que é necessário que elas venham de outras partes, senão dos objetos exteriores.

Pois, pelo nome de Deus, eu entendo *uma substância*, isto é, eu entendo que Deus existe (não por alguma ideia, mas pelo resultado de um raciocínio); *infinita* (isto é, que não posso conceber nem imaginar seus termos ou partes tão afastadas que não posso ainda imaginá-las mais afastadas): de onde se segue que o nome de *infinito* não nos fornece a ideia da infinitude divina, senão aquela de meus próprios termos e limites; *independente*, isto é, não concebo uma causa da qual Deus possa se originar: de onde parece que não tenho outra ideia que responde a este nome *independente*, senão a memória de minhas próprias ideias, que têm todas seu começo em diversos tempos, e que, por conseguinte, são dependentes.

Por isso, dizer que Deus é *independente*, não é dizer outra coisa, senão que Deus pertence ao número de coisas que não posso imaginar a origem; assim como dizer que Deus é *infinito* é o mesmo que dizer que ele pertence às coisas das quais não concebemos os limites. E, assim, toda a ideia de Deus é refutada, pois qual é esta ideia que é sem fim e sem origem?

*Soberanamente inteligente.* Eu pergunto, aqui, por qual ideia Descartes concebe a intelecção de Deus? *Soberanamente poderoso.* Pergunto, também, por qual ideia seu poder que vê as coisas futuras, isto é, não existentes, é entendido?

Certamente, por mim, entendo o poder pela imagem ou a memória das coisas passadas, raciocinando desta forma; Ele fez assim, portanto, pode fazer assim; portanto, enquanto ele é, ele pode ainda fazer assim, isto é, está em seu poder fazer assim. Contudo, todas essas coisas são umas ideias que podem vir dos objetos exteriores.

16 NT. No original: Ita que sola restat idea Dei, in qua considerandum est, an aliquid sit quod a me ipso non potuerit proficisci : Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud exstat, est creatum. Quae sane omnia talia sunt, ut quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse videantur, ideoque ex antedictis, Deum necessario existere est concludendum.

*Criador de todas as coisas que existem no mundo.* Posso formar alguma imagem da criação através das coisas que vi. Por exemplo, vi um homem que nasceu, e que alcançou, a partir de uma pequenez quase inconcebível, a forma e a grandeza que agora tem; e ninguém na minha opinião pode ter outra ideia com nome criador. Mas não é suficiente, para provar a criação do mundo, que possamos imaginar o mundo criado.

Por isso, ainda que tivéssemos demonstrado que um ser *infinito, independente, todo-poderoso, etc.*, existe, não se segue, entretanto, que um criador exista, a não ser que alguém pense que do fato de que exista um ser no qual cremos haver criado todas as demais coisas, se infere corretamente que, por isso mesmo, o mundo foi criado em outro momento por esse ser.

Também, quando Descartes diz que as ideias de Deus e de nossas almas são inatas em nós, quero saber: quando as pessoas estão em um sono profundo e sem sonhos, suas almas estão pensando? Se eles não estão, portanto não têm nenhuma ideia naquele momento. Segue-se que nenhuma ideia é inata, porque o que é inato está sempre presente.

### **Resposta**

Nenhuma coisa das quais atribuímos a Deus pode vir de objetos exteriores como de uma causa exemplar: pois não há nada em Deus de semelhante às coisas exteriores, ou seja, às coisas corporais. Contudo, é manifesto que tudo isso que concebemos estar em Deus de dessemelhante às coisas exteriores, não pode chegar a nosso pensamento por intermédio destas mesmas coisas, senão unicamente pela causa desta diversidade, ou seja, Deus.

Permitam-me perguntar: qual é o método que Hobbes utiliza para obter a compreensão de Deus a partir de coisas externas? Eu posso explicar facilmente a ideia que tenho da compreensão de Deus; pois por ideia, quero dizer qualquer coisa que seja a forma de alguma percepção. Agora todos percebem que ele compreende algumas coisas. Assim, todos têm a forma - ou ideia - de compreensão; e prolongando indefinidamente esta ideia, podem formar a ideia da compreensão de Deus; e de igual modo com todos os outros atributos de Deus<sup>17</sup>.

Eu provei a existência de Deus usando a ideia de Deus que está dentro de mim. Esta ideia contém uma representação do imenso poder divino que eu entendo que se Deus existe é uma contradição que qualquer outra coisa que deve existir não foi criada por Ele. O resultado, claramente, é que ao demonstrar a existência de Deus eu, também, demonstrei que Deus criou o mundo inteiro, ou seja, tudo o que existe à parte dele.

Enfim, quando eu digo que alguma ideia nasceu conosco, ou que ela está, naturalmente, posta em nossas almas, eu não entendo que ela se apresente sempre a

17 NT. Descartes pensa numa percepção como um evento mental totalmente detalhado, e as ideias que envolve são aspectos da mesma, ou seja, propriedades da mesma - a sua "forma".

nosso pensamento, pois, assim, não teríamos nenhuma outra; mas apenas que temos em nós mesmos a faculdade de produzi-la.

### **Objeção décima-primeira**

#### **Sobre a Terceira Meditação**

*E toda a força do argumento que usei para provar a existência de Deus, consiste em que vejo que não seria possível que minha natureza fosse tal como ela é, ou seja, que tivesse em mim a ideia de um Deus, se Deus não existisse, verdadeiramente, a saber, este mesmo Deus de que tenho em mim a ideia<sup>18</sup>.*

Portanto, já que não é algo demonstrado que temos em nós a ideia de Deus, e como a Religião cristã nos obriga a crer que Deus é inconcebível, ou seja, segundo minha opinião, que não podemos ter a ideia dele, segue-se que a existência de Deus não foi demonstrada, e, muito menos, a criação.

#### **Respostas**

Quando Deus é dito inconcebível, isso se entende de uma concepção que O compreende perfeita e totalmente. No resto tantas vezes já expliquei como temos em nós a ideia de Deus, que não posso ainda, aqui, repetir sem aborrecer os leitores.

### **Objeção décima-segunda**

#### **Sobre a Quarta Meditação. Do Verdadeiro e do Falso.**

E, também, conheço que o erro, enquanto tal, não é qualquer coisa de real que depende de Deus, mas que é apenas uma limitação; e portanto, que não tenho necessidade, para errar, de alguma faculdade que me foi dada por Deus, particularmente, para este efeito<sup>19</sup>.

É certo que a ignorância é apenas uma limitação e que não há necessidade de nenhuma faculdade positiva para ignorar; mas quanto ao erro, a coisa não é por si tão manifesta: pois parece que, se as pedras e outras coisas inanimadas não podem errar, é apenas porque elas não têm a faculdade da razão, nem da imaginação; e, portanto, é necessário concluir que para errar é necessário um entendimento, ou, ao menos, uma imaginação que são ambas faculdades todas positivas, concedidas a todos aqueles que erram, mas a eles apenas.

Além disso, Descartes acrescenta: *percebo que meus erros dependem do concurso de duas causas, a saber, da faculdade de conhecer que há em mim e da faculdade de escolher ou do livre-arbítrio*, o que parece ser contraditório com as coisas que foram ditas

18 NT. No original: *Totaque vis argumenti in eo est, quod cognoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret, Deus, inquam, ille cujus idea in me est.*

19 NT. No original: *Atque ita certe intelligo errorem, quatenus error est, non esse quid reale, sed tantummodo defectum. Nec proinde ad errandum mihi opus esse aliqua potestate ad hunc finem a Deo tributâ.*

anteriormente. Donde é necessário, também, notar que a liberdade do livre-arbítrio é suposta sem ser provada, embora esta suposição seja contrária à opinião calvinista.

### Resposta

Ainda que para errar haja necessidade da faculdade da razão ou principalmente do juízo, ou de afirmar ou de negar, especialmente porque o erro é um defeito nessa faculdade. Mas não se segue que este erro seja real, assim como a cegueira não é chamada de real, embora as pedras não são chamadas de cegas por não serem capazes de ver. Eu estou surpreso de não ter encontrado em todas estas objeções alguma consequência que me parece ser bem deduzida de seus princípios.

Não tenho nada suposto ou avançado, tocante à liberdade, senão o que sentimos todos os dias em nós mesmos, e que é muito conhecido pela luz natural; e não posso compreender porque se disse, aqui, que isto repugna ou está em contradição com o que foi dito anteriormente.

Mas ainda que, talvez, haja muitos que, quando consideram a preordenação de Deus, não possam compreender como nossa liberdade pode subsistir e se acordar com ela; não há, entretanto, pessoa que, vendo-se apenas a si mesma, não sinta e experimente que a vontade e a liberdade sejam a mesma coisa, ou, principalmente, que não há diferença entre o que é voluntário e o que é livre. E não é aqui o lugar de examinar qual é a opinião dos calvinistas sobre isso.

### Objeção décima-terceira

#### Sobre a Quarta Meditação

*Por exemplo, ao examinar, dias atrás, se alguma coisa existia no mundo, e reconhecendo que, pelo simples fato de analisar esta questão, resultava, obrigatoriamente, que eu mesmo existia, não podia me impedir de considerar que era verdadeira uma coisa que concebia tão claramente, não que a isso me sentisse obrigado por alguma causa exterior, mas apenas porque a uma grande clareza que existia em meu entendimento seguiu-se uma forte propensão em minha vontade; e fui levado a crer com tanto mais liberdade, quanto me encontrei com menos indiferença<sup>20</sup>.*

Este modo de falar, uma grande clareza no entendimento, é metafórico, e, por conseguinte, não está apto a entrar numa discussão. E em todo caso, qualquer pessoa que afirma ter essa clareza, e a sua vontade não tem menos inclinação para afirmar o que não tem dúvida do que aquele que tem uma ciência perfeita. Esta clareza, assim, pode explicar porque é que alguém teimosamente defende ou mantém uma determinada opinião, mas não pode fazer com que ele a conheça com certeza.

20 NT. No original: *Exempli causa cum examinarem his diebus, an aliquid in mundo existeret, atque adverterem ex hoc ipso quod illud examinarem, evidenter sequi me existere, non potui quidem non judicare quod tam clare intelligebam verum esse, non quod ab aliqua vi externa fuerim ad id coactus, sed quia ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate, atque ita tanto magis sponte, et libere illud credidi, quanto minus fui ad istud ipsum indifferens.*

Ademais, não apenas saber que uma coisa é verdadeira, mas também, crer, ou lhe dar seu testemunho e consentimento são coisas que não dependem da vontade; pois as coisas que nos são provadas por uns bons argumentos, ou contadas como credíveis, seja que queremos ou não, nos forçam a acreditar nelas. É bem certo que afirmar ou negar, sustentar ou refutar proposições são atos da vontade; mas disso não se segue que o consentimento e o testemunho interior dependem da vontade.

Portanto, a conclusão que segue não foi suficientemente, demonstrada: *e neste mau uso de nossa liberdade consiste esta privação que constitui a forma do erro.*

## Resposta

Importa pouco que este modo de falar, *uma grande clareza*, seja apropriado ou não para entrar neste argumento, contanto que seja própria para explicar, nitidamente, nosso pensamento, como ela é, de fato. Pois, não há ninguém que não saiba que com essa expressão, uma clareza no entendimento, se entenda uma clareza ou perspicuidade de conhecer, que talvez não a tenham todos aqueles que a pensam ter; mas isto não impede que ela seja muito diferente de uma opinião obstinada que foi concebida sem uma evidente percepção.

Quanto à afirmação de que asserimos com as coisas que nós claramente percebemos, *mesmo que não queiramos*, é como dizer que buscamos um bem claramente conhecido, mesmo que não queiramos. Este modo de falar *mesmo que não queiramos* é inapropriada em contextos assim, porque implica em contradição querer e não querer uma mesma coisa.

## Objeção décima quarta

### sobre a Quinta Meditação

#### Da essência das coisas materiais

*Como, por exemplo, quando imagino um triângulo, ainda que não haja, talvez, em algum lugar do mundo, fora de meu pensamento uma tal figura e que não tenha jamais existido, não deixa entretanto de ter uma certa natureza, ou forma ou essência determinada dessa figura, a qual é imutável e eterna e que não foi inventada e que não depende de algum modo de meu espírito, como parece pelo fato de que podemos demonstrar diversas propriedades deste triângulo<sup>21</sup>.*

Se não há um triângulo em algum lugar do mundo, não posso compreender como há uma natureza; pois isto que não existe em nenhuma parte, não é, totalmente, e não pode, portanto, ser ou ter uma natureza. A ideia que nosso espírito concebe de triângulo vem de um outro triângulo que vimos ou inventamos sobre as coisas que

21 NT. No original: Ut cum, exempli causa, triangulum imaginor, etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existat, nec unquam exstiterit, est tamen profecto determinata quaedam ejus natura, sive essentia, sive forma immutabilis et aeterna, quae a me non efficta est, nec a mea mente dependet, ut patet ex eo quod possint demonstrari variae proprietates de isto triangulo.

vimos; mas depois que uma vez denominamos pelo nome de triângulo a coisa de onde pensamos que a ideia de triângulo tira sua origem, ainda que esta coisa pereça, o nome permanece sempre.

Igualmente, se temos uma vez concebido pelo pensamento que todos os ângulos de um triângulo tomados em conjunto são iguais a dois retos e temos dado este outro nome ao triângulo: *que é uma coisa que tem três ângulos iguais a dois retos*, quando não existiria no mundo nenhum triângulo, o nome, entretanto, não deixaria de ser. E assim a verdade desta proposição -, o triângulo tem três ângulos iguais a dois retos - será eterna; porém a natureza do triângulo não será por isso eterna, pois se eventualmente acontecesse que todo triângulo em geral percesse, ela cessaria de ser.

Igualmente, esta proposição - o homem é um animal - será verdadeira eternamente, por causa dos nomes eternos; mas suposto que o gênero humano fosse destruído, não haveria mais natureza humana.

De onde é evidente que a essência, enquanto ela é distinguida da existência, não é nada outra coisa que uma união de nomes pelo verbo *é*; e, portanto, a essência sem a existência é uma ficção de nosso espírito. A essência e a existência parecem ter a mesma relação como a imagem de uma pessoa na mente e a própria pessoa em questão. Novamente, a essência de Sócrates e a sua existência tem a mesma relação como as proposições: *Sócrates é homem* e *Sócrates é*, ou *existe*. Contudo, *Sócrates é homem*, quando Sócrates não existe, não significa mais que uma união de nomes e esta palavra *é* ou *ser* tem sob si a imagem de unidade de uma coisa que é designada por dois nomes.

## Respostas

A distinção que há entre essência e existência é conhecida de todo o mundo; e como é dito, aqui, uns nomes eternos, no lugar de conceitos ou de ideias de uma verdade eterna, já foi, aqui, antes muito refutado e rejeitado.

## Objeção décima-quinta

### Sobre a Sexta Meditação

#### Da existência das coisas materiais

*Pois Deus não me tendo dado nenhuma faculdade para conhecer que assim é ( a saber que Deus, por ele mesmo ou pelo conjunto de qualquer criatura mais nobre que os corpos, me envia as ideias dos corpos), mas, ao contrário, me tendo dado uma grande inclinação a crer que elas me são enviadas ou que elas partem das coisas corporais, eu não vejo como poderíamos desculpá-lo de engano, se, de fato, estas ideias partissem de outro lugar ou fossem produzidas por outras causas que por umas coisas corporais; e, portanto, é necessário acrescentar que há coisas corporais que existem<sup>22</sup>.*

22 NT. No original: Cum enim nullam plane facultatem mihi dederit Deus ad hoc, utrum ideae

É opinião comum que os médicos não pecam quando enganam seus pacientes para seu próprio bem, nem os pais que enganam seus filhos para seu próprio bem, e que o mal do engano não consiste na falsidade das palavras, mas da malícia daquele que engana. Que Descartes tome, portanto, cuidado se esta proposição: *Deus não nos pode jamais enganar*, assumida de uma maneira universal, é verdadeira; pois se não é verdadeira, quando universalmente assumida, não se segue a conclusão a seguir: *portanto há coisas corpóreas que existem*.

### Resposta

Minha conclusão não exige que nunca possamos ser enganados (na verdade, admito rapidamente que muitas vezes somos enganados). Tudo o que ela exige é que não nos enganemos nos casos nos quais o nosso erro seria evidência de que Deus pretendia enganar-nos - o que seria incompatível com a essência dele. Há aqui uma consequência que não me parece ser bem deduzida de seus princípios.

### Última objeção.

#### Sobre a Sexta Meditação

*Pois reconheço, agora, que há entre um e outro (entre a vigília e o sonho) uma grande diferença, enquanto nossa memória não pode jamais ligar e unir nossos sonhos uns aos outros e com todo o resto de nossa vida como ela tem o costume de unir as coisas que nos chegam, quando estamos acordados<sup>23</sup>.*

E considere alguém que sonhe e não tenha certeza se está sonhando ou não; ele não poderia sonhar que seu sonho se encaixa com suas ideias de uma longa série de eventos passados? Se isto é possível, então o sonhador irá julgar certos itens que parecem ser eventos de sua vida passada como verdadeiras ocorrências, assim como se ele estivesse acordado<sup>24</sup>.

Além disso, como Descartes mesmo afirma, a certeza e a verdade de todo conhecimento dependem apenas do nosso conhecimento do verdadeiro Deus. Mas nesse caso um ateu não pode inferir que ele está acordado com base na memória da sua vida passada. A alternativa é que alguém pode saber que está acordado sem ter o conhecimento do verdadeiro Deus.

---

emittantur a corporibus nec-ne cognoscendum, sed contra magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video qua ratione possit intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quam a rebus corporeis emitterentur; ac proinde res corporeae existunt

23 NT. No original: Ad meam conclusionem non requiritur ut nullo casu possimus falli (admissi enim ultro nos saepe falli) sed ut non fallamur cum iste noster error decipiendi voluntatem in Deo testaretur, qualem in eo esse repugnat., rursusque hic est mala illatio.

24 NT. Há uma farta literatura sobre como enquadrar ou conceitualizar a atitude cética de Descartes, este que é um dos temas mais disputados na exegese dos textos cartesianos no século XX e início do XXI. A atitude cética moderada de Descartes pode ser compreendida como um ceticismo moderado. Por ceticismo moderado cartesiano, entende-se não um ceticismo radical e absoluto, mas um ceticismo para fins eminentemente de descoberta da verdade justificada, ou seja, o autor não tem como propósito precipuo colocar em dúvidas as crenças e demandas sobre vida prática do cotidiano.

## Resposta

Aquele que dorme e sonha, não pode unir e reunir, perfeitamente, e com verdade seus sonhos com as ideias das coisas passadas, ainda que ele possa sonhar que ele as una. Todos sabem que um homem pode estar enganado em seu sonho. Mas depois, quando acorda, ele reconhece, facilmente, seu erro.

E um ateu pode reconhecer que ele está acordado pela memória de sua vida passada; mas ele não pode saber que este critério é suficiente para o tornar certo de que ele não se engane, se ele não sabe que foi criado por Deus, e que Deus não é enganador.

Tradução de Luis Fernando Biasoli

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.