

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
PUC-SP

Raquel Mieke Nakaza

O valor da *Conversação* com Burman para uma leitura da obra de Descartes

Mestrado em Filosofia

São Paulo

2025

Raquel Mieke Nakaza

O valor da *Conversação* com Burman para uma leitura da obra de Descartes

Mestrado em Filosofia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Mario Ariel González Porta.

São Paulo

2025

Raquel Mieke Nakaza

O valor da *Conversa* com Burman para uma leitura da obra de Descartes

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Mario Ariel González Porta

Aprovado em: \_\_/\_\_/\_\_

Banca Examinadora

---

---

---

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - Ficha  
Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

Nakaza, Raquel Mieko

O valor da Conversação com Burman para uma leitura da obra  
de Descartes. / Raquel Mieko Nakaza. -- São Paulo: [s.n.],  
2025.

65p. ; 30 cm.

Orientador: Mario Ariel González Porta.

Dissertação (Mestrado)-- Pontifícia Universidade Católica de  
São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia.

1. Descartes. 2. Burman. 3. Infinito. 4. Verdades  
eternas. I. Porta, Mario Ariel González. II. Pontifícia  
Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós  
Graduados em Filosofia. III. Título.

CDD

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 88887.911457/2023-00

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 88887.911457/2023-00

## AGRADECIMENTOS

Ao grupo de pesquisa *Origens da Filosofia Contemporânea*, pela acolhida e pelo incentivo oferecidos ainda antes do meu ingresso no programa de mestrado.

Ao meu orientador, Dr. Mario Ariel González Porta, por generosamente compartilhar seu conhecimento e ter me ajudado a manter a perspectiva realista enquanto eu procurava o meu caminho, ao mesmo tempo que me motivava a evoluir e a me tornar uma pesquisadora melhor.

Aos professores que contribuíram para minha formação acadêmica e intelectual, e são a razão de eu estar aqui. Em especial, aos professores que participaram da banca deste trabalho, pela leitura atenta e pelos conselhos valiosos.

À Vivian e à Bruna, que, desde a minha infância, são as melhores amigas que eu poderia desejar, e aos meus pais de coração, Waldir e Vera Lúcia Ambrósio, pelo amor e cuidado de sempre.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa; e à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), pela oportunidade.

*“Era necessário que eu, ao menos uma vez na vida, me dispusesse seriamente a livrar-me de todas as opiniões que até então havia acolhido como verdadeiras”*

Descartes, *Meditações Metafísicas*

## RESUMO

A *Conversação com Burman* é a forma que ficou conhecido o texto intitulado *Responsiones Renati des Cartes ad quasdam difficultates ex Meditationibus, ejus etc.*, a transcrição de uma “entrevista” do jovem Burman com René Descartes, na qual diversas perguntas são feitas ao filósofo sobre suas ideias. O objetivo dessa dissertação é, em um primeiro capítulo, analisar os aspectos estruturais da obra. Tal análise se justifica pela presença de uma série de problemas relacionados à validade do texto, uma vez que não foi escrito ou revisado por Descartes. Além disso, não é um comentário sobre o filósofo, mas sim a apresentação de uma “entrevista” com ele. Após tecer as devidas considerações a respeito da obra, no segundo capítulo, trago uma leitura daquilo que Burman é capaz de nos apresentar de Descartes, ou seja, as questões e a abordagem que este faz da filosofia cartesiana. Além disso, analiso alguns conceitos que Descartes esclarece no texto de Burman. No terceiro e último capítulo, discuto a tese da livre criação das verdades eternas, uma vez que esta tese está mais bem elaborada nesse texto e nas cartas do que nas obras publicadas por Descartes.

**Palavras-chave:** Descartes. Burman. Infinito. Verdades eternas.

## ABSTRACT

*Conversation with Burman* is the name given to the text entitled *Responsiones Renati des Cartes ad quasdam difficultates ex Meditationibus, ejus etc.*, the transcription of an “interview” between the young Burman and René Descartes, in which the philosopher is asked several questions about his ideas. The objective of this dissertation is, in the first chapter, to analyze the structural aspects of the work. This analysis is justified by the presence of a series of problems related to the validity of the text, since it was not written or revised by Descartes. Furthermore, it is not a commentary on the philosopher but rather the presentation of an “interview” with him. After making the necessary considerations regarding the work, in the second chapter, I present a reading of what Burman can convey to us about Descartes, that is, the questions and his approach to Cartesian philosophy. In addition, I analyze some concepts that Descartes clarifies in Burman's text. In the third and final chapter, I discuss the thesis of the free creation of eternal truths, since this thesis is better elaborated in this text and in the letters than in the works published by Descartes.

**KEYWORDS:** Descartes. Burman. Infinite. Eternal truths.

## SUMÁRIO

<i>INTRODUÇÃO</i> .....	11
<i>1. SOBRE A CONVERSAÇÃO COM BURMAN</i> .....	14
<i>1.1. A natureza do texto e seu contexto histórico</i> .....	14
<i>1.2. Edições, controvérsias e autenticidade do texto</i> .....	16
<i>1.3. Gênero e validade da Conversação</i> .....	20
<i>2. DAS OBRAS E CONCEITOS TRATADOS NA CONVERSAÇÃO</i> .....	24
<i>2.1. O conceito de cogito e o fio condutor das obras na Conversação</i> .....	24
<i>2.2. Das contribuições do texto de Burman</i> .....	31
<i>2.3. Imaginar, conceber e entender</i> .....	33
<i>2.4. Finito, indefinido e infinito</i> .....	38
<i>3. VERDADES ETERNAS</i> .....	47
<i>3.1. A tese da livre criação das verdades eternas</i> .....	47
<i>3.2. Conversação e as verdades eternas</i> .....	54
<i>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS</i> .....	60

## INTRODUÇÃO

Burman, que viveu na mesma época que Descartes, era um jovem que buscava entendê-lo de forma mais profunda e, para tanto, realizou uma “entrevista”<sup>1</sup> com o filósofo, levando consigo uma série de textos já publicados por Descartes, a fim de discutir as suas teses. *Responsiones Renati des Cartes ad quasdam difficultates ex Meditationibus, ejus etc.*,<sup>2</sup> é distinta dos textos publicados e das cartas, ao apresentar novas perspectivas para a elaboração das questões tratadas nas obras cartesianas. O encontro permitiu a fluidez de uma “entrevista” bem conduzida e resultou em um texto de grande interesse. Apesar da pouca idade, Burman apresenta pontos relevantes para a compreensão da filosofia cartesiana, tais como o *cogito*, o método da dúvida, o círculo cartesiano, a natureza das ideias, o juízo, o erro, os corpos, o infinito e a tese da livre criação das verdades eternas.

Nesse encontro, sempre que julga necessário, Burman se contrapõe a Descartes, sendo perceptível ao longo do texto as diversas conjunções adversativas que expressam essa postura combativa, o que faz com que Descartes se expresse de forma mais clara ou mais ampla. “Ao conduzir sua entrevista, Burman não é um discípulo passivo que bebe os pronunciamentos do mestre. Suas perguntas são perspicazes e críticas e, quando não fica satisfeito com uma resposta, não deixa a questão descansar, mas retorna para um segundo ataque” (COTTINGHAM, 1976, p. XVIII). Burman tem familiaridade com os textos e reúne diversos trechos importantes de vários livros publicados por Descartes. Nesse período, quase todas as obras do filósofo francês já haviam sido publicadas e constituíam objeto de debate nos círculos intelectuais europeus.

A *Conversação* apresenta, por um lado, um jovem disposto e preparado para discutir filosofia e, por outro lado, um filósofo maduro, no ápice de sua capacidade intelectual e com paciência para responder às diversas questões propostas. Quando comparamos com algumas cartas e as *Objeções e Respostas*, vemos que Descartes demonstra um certo incômodo em esclarecer algumas de suas ideias. Às vezes, ele parece impaciente e usa da ironia com seus interlocutores, especialmente quando sente que foi mal interpretado ou criticado injustamente<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Utilizamos aspas em “entrevista” pela dificuldade de definir o gênero da obra que Burman escreveu. Essa questão é discutida em 1.3.

<sup>2</sup> “Respostas de René Descartes a algumas dificuldades [levantadas] a partir de suas Meditações, etc.”. Daqui em diante, a obra será tratada como *Conversação*, como ficou comumente conhecida. Usaremos como referências principais desse texto a obra bilingue latim-francês *Entretien Avec Burman: manuscrit de Göttingen*. Charles Adam. Paris: Vrin (1975) e a inglesa *Descartes’ Conversation with Burman*. John Cottingham. Oxford: Clarendon Press (1976), as traduções em português que aparecem no texto foram realizadas por mim.

<sup>3</sup> Ver exemplos na Carta a Plempius, 20 de dezembro de 1637 (Correspondências, CSKM III, pp. 76-77), Quintas Respostas, a Gassendi (*Objeções e Respostas*, CSK II, pp. 261-264).

Na *Conversação*, o tom é mais ameno e direto, tanto para as perguntas já respondidas na obra de Descartes, quanto para as perguntas que o filósofo tem certa dificuldade em responder. Apesar de nem todas as respostas serem satisfatórias, é notório que Descartes acrescenta informações que não são dadas em suas obras publicadas.

A entrevista lidava principalmente com as *Meditações*, antes de passar a tópicos dos *Princípios*; discutindo esses últimos, Descartes acrescentou alguns comentários importantes sobre a liberdade divina e a criação das verdades eternas. Com o livro I, art. 26 dos *Princípios*, Descartes sublinha a originalidade de sua posição acerca da concepção positiva do infinito. (RODIS-LEWIS, 1992, p. 73)

O objetivo dessa pesquisa é analisar a *Conversação* e apresentar a sua contribuição para a compreensão do pensamento cartesiano. Para tanto, divido a dissertação em três capítulos: O primeiro capítulo apresenta, contextualiza e analisa a estrutura da *Conversação* e mostra como ela chegou até nós; o segundo capítulo analisa como Burman apresenta e interpreta os temas, os conceitos e as questões na *Conversação* e como Descartes os responde. Dentre os conceitos tratados, destacamos o entendimento, a imaginação e a concepção e é a partir da distinção destes conceitos que ele discute o problema das relações entre o infinito e o indefinido; e o terceiro capítulo discute a tese de Descartes sobre a livre criação das verdades eternas.

Este texto recebeu várias traduções, por exemplo, Charles Adam (1975), Jean-Marie Beyssade (1981) e John Cottingham (1976) e apesar de ter sido analisado pelos tradutores e importantes intérpretes, não há muito material para além das introduções feitas ao texto. A *Conversação* é singular, porque não segue os critérios de uma obra publicável, foi provavelmente redigida por mais de uma pessoa, há passagens quase ilegíveis e, em alguns casos, não é fácil identificar quem está usando a palavra. Apesar destes problemas, eu argumento que a *Conversação* é um texto importante para a interpretação da filosofia cartesiana e não deve estar limitado a aparecer como nota de rodapé nos comentários sobre Descartes.

Embora tenha sido alvo de debates e questionamentos, a *Conversação* deve ser considerada no campo dos estudos cartesianos. Trata-se de um texto singular, que não apenas nos apresenta uma perspectiva distinta sobre René Descartes, mas também propõe uma forma particular de exposição filosófica, diferente do estilo sistemático e metódico das obras mais conhecidas do filósofo. Essa combinação de conteúdo e forma já é, por si só, motivo suficiente para justificar uma análise atenta e detalhada do manuscrito.

A relevância da *Conversação* pode ser percebida também pelo fato de Burman aparecer nas referências de importantes comentadores de Descartes, porém muitas vezes somente como nota de rodapé ou citações pontuais. Diversos intérpretes recorrem a esse texto como uma fonte auxiliar para esclarecer pontos centrais da filosofia cartesiana, utilizando-o para fundamentar

suas leituras e reforçar determinadas teses atribuídas ao filósofo. No entanto, apesar de abordar questões filosóficas relevantes, são poucos os estudos que se dedicaram a examiná-la de modo sistemático e essa lacuna se torna ainda mais evidente ao observar o cenário acadêmico brasileiro, no qual são raras as pesquisas centradas nesse texto e é a razão dessa dissertação.

## CAPÍTULO 1

### 1. SOBRE A *CONVERSAÇÃO* COM BURMAN

O presente capítulo pretende apresentar a obra de Burman, sua natureza e constituição. A importância de compreender as peculiaridades desta obra é que ela é caracterizada como uma “conversação”, ou seja, possui uma estrutura diferente, além de ter sido elaborada em um contexto, no mínimo, obscuro. Não se trata de uma obra escrita por Descartes, tampouco está claro como foi redigida. Esses aspectos a tornam particularmente interessantes, mas também causam dificuldades e discussões entre os intérpretes. Sendo assim, é indispensável apresentá-la em seu devido contexto.

#### 1.1. A natureza do texto e seu contexto histórico

François Burman era estudante de teologia, filho de um pastor de Leiden, e, em abril de 1648, com apenas vinte anos, teve a oportunidade de “entrevistar” um dos maiores filósofos de seu tempo. Descartes, com cinquenta e dois anos na época, já tinha quase todas as suas grandes obras publicadas, com exceção de *As Paixões da Alma*, só publicada em 1649, um ano antes de sua morte<sup>4</sup>. A *Conversação* ocorreu na residência de Descartes em *Egmond-Binnen* e foi realizada em latim, assim como o texto resultante desse encontro.

O latim era uma língua bastante difundida entre os acadêmicos da época, sendo a única forma possível de desenvolver essa “entrevista”, uma vez que ambos não tinham domínio suficiente da língua do outro para ter um debate com profundidade. Descartes falava francês e Burman holandês. Ao trazer consigo os textos de Descartes, “Burman retirou todas as suas citações das edições latinas das obras de Descartes publicadas, na década de 1640, pela casa Elzevir de Amsterdã” (COTTINGHAM, 1976, p. XIV), mais especificamente “os trechos discutidos são indicados com referências às páginas da segunda edição latina das *Meditações* [Amsterdã, Louis Elsevier, 1642], aos artigos de cada livro dos *Princípios*, e às páginas da tradução latina do *Discurso do Método*, etc. [Amsterdã, Louis Elsevier, 1644]” (AT VI, 145, tradução nossa), o que também evitou possíveis incompreensões e erros de tradução.

---

<sup>4</sup> Atualmente, temos acesso também a algumas de suas obras e cartas, que não foram publicadas na época e vieram a público somente após a morte do filósofo.

O texto, datado em 14 de abril de 1648, parece ter sido elaborado da seguinte forma: Burman indica as passagens dos textos das obras de Descartes, elabora uma pergunta e Descartes responde. Se Burman não se sente satisfeito, uma nova questão é feita, podendo haver discussões, até que ele passe a uma nova passagem e assim sucessivamente. Burman, apesar de jovem, demonstra uma boa compreensão dos textos cartesianos e dos problemas discutidos em sua época.

Uma abordagem que pode ser útil para entender esse texto é considerar o contexto histórico vivido por Descartes na Holanda daquele período. Em alguns momentos, Descartes demonstra cautela em relação a algumas de suas afirmações: por exemplo, “em 1633, ele tinha pronto para publicação um tratado sobre cosmologia e física, *Le Monde* (“*O Mundo*” ou “*O Universo*”), mas guardou o trabalho como precaução ao saber da condenação de Galileu por defender a hipótese heliocêntrica (que ele também apoiava)” (COTTINGHAM, 1992, p. 12). Burman aborda alguns aspectos da teologia, que Descartes prefere deixar para os teólogos, mas, apesar disso, trata também destas questões. “Todas as grandes questões da filosofia de Descartes, todas as dificuldades que ela suscita, são aí examinadas” (ADAM, 1975, p. XII), diz Adam sobre a *Conversação*.

E mesmo que o clima das guerras religiosas na Europa estivesse acirrado, Descartes não tinha tantos problemas em divulgar suas ideias na França, mas “se viu sujeito a ataques muito maiores dos calvinistas nos Países Baixos por seu sistema metafísico e seu “papismo”” (RODIS-LEWIS, 1992, p. 37). Burman pode ter desenvolvido seu trabalho não somente a partir de questões próprias, mas também de uma análise das duras objeções que alguns textos cartesianos receberam na Holanda, dos seus contemporâneos da universidade de Leiden e Utrecht, como Stuart, Trigland e Revius (LAWRENCE, 2016, p. 154) bem como de todos os anti-cartesianos da sua época, tornando necessária a busca de respostas para essas críticas à filosofia de Descartes.

A preparação dos textos e das questões elaboradas por Burman podem ter sido pensadas dessa forma, permitindo que Descartes pudesse esclarecer alguns dos ataques sofridos e oferecer respostas para seus leitores. Esse é um dos fatores que podem contribuir para uma maior relevância do texto. Ao elencar as questões de acordo com uma construção dada ao longo dos anos da publicação da obra de Descartes, ou seja, no horizonte filosófico em que Descartes estava inserido, Burman conseguiu concentrá-las na apresentação dos textos e questionar diretamente ao filósofo.

## 1.2. Edições, controvérsias e autenticidade do texto

No que diz respeito à *Conversação*, é consenso que não há motivos para dúvidas de que ela realmente ocorreu. Embora Descartes não tenha escrito, nem supervisionado a sua edição e haja controvérsias quanto à total confiabilidade e autenticidade do texto, de maneira geral, é tido como certo que são suas palavras apresentadas por Burman. Em relação à sua forma, não há uma definição precisa de como o texto foi construído. Há indícios de que, após quatro dias, Burman repassou as informações a Johannes Clauberg<sup>5</sup> que o ajudou a editar o texto. Anos mais tarde, foi copiado por um escriba, que não foi identificado, e este é o manuscrito que chegou até nós. Nas primeiras páginas contém uma anotação “*Ex. Bibl. M. Crusii*, com a data 1751” (COTTINGHAM, 1976, p. XII) o que indica que o livro passou pela biblioteca de Crusius (1715–1775), filósofo e teólogo alemão, conhecido por suas críticas ao racionalismo de Leibniz e Wolff e por sua influência sobre Kant nos primeiros escritos. O texto foi então publicado pela primeira vez em janeiro de 1896, na *Revue bourguignonne de l'Enseignement superieur*, (1896, pp. 1-52) e compõe atualmente os manuscritos da Biblioteca da Universidade de *Göttingen*.

Algumas das questões apresentadas versam sobre a possibilidade de Burman ter feito anotações durante o encontro ou se posteriormente ele recorda aquilo que foi discutido e dita a Clauberg. É possível supor que ele tenha feito anotações, uma vez que preparou os textos e separou as perguntas com antecedência, e é muito provável que tenha ido com o objetivo de tomar notas e desenvolver um trabalho consistente. Entretanto, mesmo que anotações tenham sido elaboradas durante a conversação, questiona-se a exatidão e a compreensão do que foi expresso, por ser plausível que as interpretações pessoais de Burman tenham sido inseridas nos registros, o que pode modificar as intenções atribuídas às palavras de Descartes.

Uma das dificuldades encontradas para a apresentação desse texto, é que “a caligrafia do copista é confusa e, com frequência, especialmente perto do final, quase ilegível; a formação das letras não é consistente e há frequentes abreviações indecifráveis, que precisam ser interpretadas conforme o contexto” (COTTINGHAM, 1976, p. XII-XIII). Além disso, nem sempre é possível distinguir entre o início e o término de uma colocação feita por Burman ou Descartes. Adam (1975, pp. XI-XII) aponta que, em diversos momentos do texto, há uma sequência de perguntas e respostas, que surgem sem uma marcação muito clara e que só são possíveis determinar por conjecturas. A reconstrução proposta por Adam representou a primeira tentativa de clarificar a *Conversação*.

---

<sup>5</sup> “Clauberg, nascido na Alemanha em 1622, foi um dos primeiros cartesianos a discutir e defender a sua obra, sendo seu nome praticamente um sinônimo de Descartes na época”. (NOLAN, 2016, pp. 123-124, tradução nossa)

Em uma segunda tentativa de avaliação da *Conversação*, foi analisado o texto sob a perspectiva da forma em que foi constituído. Cottingham (1976, p. XVI) considera que algumas características da escrita e do estilo do texto fornecem evidências a favor da confiabilidade de sua composição. A redação direta e indireta, assim como as abreviações empregadas por Burman, sugerem que o texto não parece ter sido elaborado com formalidades complexas para se conformar à gramática convencional de uma reinterpretação da *Conversação*, mas, ao contrário, reflete o que se espera de anotações diretas em um diálogo. Além disso, a linguagem e as frases atribuídas a Descartes parecem ter as mesmas características já conhecidas de outros de seus textos.

Em seu livro *René Descartes: Œuvres philosophiques* (1973), Alquié não inclui a *Conversação*, porque, para ele, há inconsistência entre o texto e as obras de Descartes. No entanto, essa afirmação é contestada por outros comentadores. O texto em questão vai além, seja esclarecendo pontos da filosofia cartesiana ou trazendo informações novas a respeito de alguns aspectos das obras de Descartes. Assim, surgem afirmações ao longo da *Conversação* que não estão nas obras de Descartes, tornando-se um texto relevante para esclarecer aspectos da filosofia cartesiana. Informações que precisam ser interpretadas à luz daquilo que Descartes afirmou em suas obras, a partir das suas ideias estabelecidas, porém, não é possível definir, a partir disso, que o texto é ou não válido. Apesar de terem sido realizados paralelos textuais e conceituais, não é possível estabelecer critérios rígidos e absolutos a respeito da validade do conteúdo, uma vez que, se fosse meramente uma reprodução de suas obras ou uma reafirmação de suas ideias, não teria valor significativo para a produção de conhecimento.

Em primeiro lugar, o texto é uma obra de Burman, não de Descartes e isso é considerado consenso. Ele parte dos textos cartesianos, ou seja, ele o desenvolve a partir da discussão das obras de Descartes e de suas principais ideias já consagradas até aquele momento. Seu objetivo é discutir a obra do filósofo, levantar questões e esclarecer possíveis dúvidas e más interpretações acerca das ideias apresentadas. Com isso, é necessário partir dessa compreensão para analisar o texto, considerando que ainda são afirmações de Descartes. Embora seja viável interpretar o texto segundo a obra de Descartes, não se deve limitar a essa abordagem, uma vez que Descartes se propõe a elucidar aspectos que permaneciam obscuros até então, necessitando, para isso, expandir as suas afirmações para além daquilo que já era visto em sua obra.

Em segundo lugar, esse pensamento, fundamentado a partir daquilo que estava presente nas obras de Descartes, refere-se às ideias que precisam ser interpretadas a partir do conhecimento prévio do filósofo. Assim, se por um lado, foi feita a investigação da obra através de uma comparação, por outro lado, é preciso ler aquilo que se destaca do cânone, mantendo a

premissa de que é Burman seu autor, mas é Descartes que se expressa. Portanto, é fundamental identificar o fio condutor dessas ideias dentro de sua filosofia e examinar se elas não ultrapassam o próprio pensamento cartesiano, sendo essa consideração que resultaria em identificar incoerências e inconsistências na obra de Burman, e não somente o fato de trazer novas informações a respeito de sua filosofia. Cottingham analisa esse texto da seguinte forma:

Mas sempre, até onde posso ver, o novo material se encaixa na estrutura fundamental da filosofia de Descartes; nada é dito que prejudique a coerência e a consistência do sistema cartesiano (ou melhor, onde há inconsistências, elas são aquelas que já são endêmicas no sistema, de qualquer forma). (COTTINGHAM, 1976, p. XVIII)

O que é apresentado como um “novo material”, aquilo que Descartes afirma ou nega na *Conversação*, fundamenta-se em sua obra, mesmo aquilo que é controverso. De fato, as ideias presentes nos próprios textos cartesianos já se revelam problemáticas, mas no texto de Burman, ao serem analisadas à luz das ideias fundamentais da filosofia de Descartes, confirmam serem ideias que constituem a linha de raciocínio do filósofo. É nesse sentido que a *Conversação* mantém o pensamento cartesiano, mas vai além, propondo ideias às quais já estão submetidas no rigor da sua filosofia e que constituem uma continuação das principais noções já bastante conhecidas de Descartes. Embora Alquié não aceite a obra de Burman por divergências interpretativas, sustentando a existência de incoerências com as teses de Descartes, nós seguimos com a interpretação de outros comentadores, como Cottingham, fundamentando esse texto nos estudos cartesianos. Assim, examinamos os elementos contidos na obra, a fim de elucidar aspectos de sua filosofia que ainda são mal compreendidos.

Como este é um material inédito, considerando que a “entrevista” se passa nos últimos anos de vida de Descartes, é razoável supor que ocorram mudanças de opinião e ele altere a sua posição inicial ou apresente novas interpretações a respeito do que já foi dito. Há obras, inclusive, do próprio Descartes, que causaram controvérsias quanto à sua validade, como a própria *Regulae*<sup>6</sup> e *A Busca da Verdade Pela Luz Natural*, ambas obras póstumas.

Mas o que devemos pensar de duas obras inacabadas, publicadas após a morte de Descartes, de acordo com manuscritos que foram mais ou menos bem copiados, ou mesmo traduções posteriores, que não podem ser verificadas, a saber, as *Regulae* e o diálogo sobre a *Busca da Verdade pela Luz Natural*? Não temos dúvida de que ambas são de Descartes, exatamente no mesmo sentido em que ninguém duvida que Descartes tenha dado uma entrevista a Burman. Contudo, se fôssemos avaliar a autenticidade e as datas, com base no conteúdo doutrinário das teses, como propõe o comentador, lembraríamos que as “inconsistências” em relação às obras publicadas levaram todos os intérpretes (sem exceção e sem qualquer prova de fato) a rejeitar as *Regulae* antes de 1629. Além de sugerir diversas datas possíveis para o breve diálogo,

---

<sup>6</sup> Referimo-nos à obra *Regras para a Direção do Espírito*, pelo seu título latino *Regulae*, conforme tradição consagrada nos estudos cartesianos.

bem como todos os interlocutores concebíveis para seus protagonistas. (BEYSSADE, 2001, pp. 251-252, tradução nossa)

De igual modo, as cartas encontradas e divulgadas postumamente apresentam lacunas na sua composição, mas, ainda assim, são amplamente utilizadas para o estudo da filosofia cartesiana. É um fato que as cartas possuem um valor superior, considerando que contamos com os textos físicos e originais, elaborados por Descartes, com sua própria caligrafia e estilo. Embora se acredite que ele tinha a intenção de publicar algumas dessas correspondências, da mesma forma que fez ao incluir suas *Objecções e Respostas às Meditações*, a maioria delas foi descoberta e compilada de diversas maneiras, sem o seu consentimento e revisão. Descartes não tinha a intenção de publicar todas as cartas que vieram a público, mas algumas contêm uma grande quantidade de informações interessantes em relação aos textos, superando suas obras em termos de volume. “No entanto, em alguns aspectos, sua correspondência é peculiar. Em primeiro lugar, pela sua quantidade: o volume, como o conhecemos (e muito dele foi perdido), é quase o dobro de suas obras publicadas e quatro vezes o de suas obras póstumas” (NOLAN, 2016, p. 159, tradução nossa). E seria uma lástima ignorá-las por suas possíveis inconsistências.

Clerselier começou a trabalhar em uma edição no primeiro semestre de 1655. Ele enfrentou uma tarefa difícil, já que, além das cartas já preparadas para publicação, ele possuía apenas algumas das cartas escritas a Descartes e, em muitos casos, não mais que as "atas" das cartas escritas por Descartes. Essas eram frequentemente redigidas apressadamente, normalmente não eram datadas e nem sempre era claro a quem foram escritas. (NOLAN, 2016, p. 160, tradução nossa)

Muitas correspondências que Descartes recebeu e que ele mesmo enviou com esclarecimentos de ideias importantes da sua filosofia podem ter se perdido, seja por recusa do emitente em compartilhá-las<sup>7</sup> ou porque se extraviaram ao longo da história. Um volume substancial de cartas não foi enviado diretamente a Descartes, mas sim a Mersenne,<sup>8</sup> que as coletava e as repassava a ele, o que não significa que essas cartas chegaram sem alterações. Ademais, em muitas cartas não temos conhecimento dos remetentes nem quando foram enviadas, dificultando significativamente a interpretação ordenada das ideias produzidas por Descartes, mas que, ainda assim, possuem grande valor para a sua filosofia. “Finalmente, há muitas partes da filosofia de Descartes que, como nunca chegaram a ser publicadas, jamais seriam conhecidas sem a correspondência ou, se chegaram a ser publicadas, são mais bem explicadas por ela” (NOLAN, 2016, p. 160, tradução nossa), como sua teoria sobre a livre

<sup>7</sup> Veja as cartas de Chanut para Elisabeth de 19 de fevereiro e 16 de abril de 1650. AT V 471-472.

<sup>8</sup> Mersenne, por exemplo, quem reuniu e organizou as objeções às *Meditações* (1641).

criação das verdades eternas nas cartas a Mersenne<sup>9</sup>, que também tem desdobramentos na obra de Burman, tema que pretendo abordar no capítulo três.

Isso corrobora a ideia de que para certos assuntos, Descartes prefere mantê-los fora de seus textos publicados, mas os discute e tem ideias bem definidas sobre eles. O texto de Burman proporciona “uma sensação de imediatismo - de confronto - que torna a *Conversação* muito mais vital e legível do que as disputas mais formais das *Objeções e Respostas* ou as passagens explicativas mais estáticas das cartas” (COTTINGHAM, 1976, p. XVIII). As cartas complementam o trabalho do filósofo, principalmente naquele período em que era comum a troca de correspondências com discussão de ideias e relatos dos resultados de experiências realizadas. Embora o material esteja disponível, possuir registros e documentos, a revisão e publicação delas nem sempre estão a contento. A tarefa foi realizada por muitos estudiosos e comentadores, que criaram meios pelos quais todos os materiais pudessem ser compreendidos e integrar-se como sendo passíveis de análise.

A entrevista não pode ser lida diretamente, por ser um segundo texto, sobre as obras que ela comenta e compara, que ela supõe e assume como conhecidas: a voz da história e do historiador da filosofia. Mas na entrevista com Burman, assim como na entrevista de Pascal com Monsieur de Saci, ouvimos a própria voz do filósofo, ou de sua filosofia: um certo tom, antes e depois de qualquer investigação legítima sobre as voltas e reviravoltas de uma filosofia. (BEYSSADE, 2001, p. 256, tradução nossa)

No que diz respeito à obra de Burman, estabelecendo os seus limites e dificuldades, o meu trabalho se apoia nos comentadores que sustentam que, apesar de possuir problemas, como muitas obras distintas da filosofia, ela tem seu valor. Deve ser analisada com certo cuidado, mas também com entusiasmo ao apresentar uma perspectiva de uma interpretação diferente e complementar sobre Descartes. Dessa forma, é de conhecimento geral que as informações não são suficientes para garantir a confiabilidade do texto, mas pode ser estimada sob a luz dos textos cartesianos, feitas as considerações necessárias.

### 1.3. Gênero e validade da *Conversação*

Outro motivo pelo qual Alquié não incluiu a *Conversação* em sua edição das obras completas de Descartes é que ele a qualifica como uma “conversa de mesa”, uma vez que, aparentemente, Burman e Descartes estão conversando durante uma refeição, como é demonstrado pelas palavras de Descartes: “agora eu concebo e penso ao mesmo tempo em que

---

<sup>9</sup> Ver carta para Mersenne, 15 de abril de 1630 (CSMK III, 1991, pp. 20-23) 6 de maio de 1630 (CSMK III, 1991, pp. 24-25).

falo e como” (BURMAN, AT, 5, p. 148)<sup>10</sup>. A situação é informal o bastante para haver um possível Descartes dissimulado e um ouvinte jovem e ingênuo, que assimila a *Conversação* de acordo com suas capacidades e não em sua totalidade, como aponta Kieft? “A entrevista de Burman, neste caso, deve ser elevada à posição de uma obra de Descartes? Se considerarmos que a compreensão do interlocutor é duvidosa e a intenção do filósofo é suspeita, é certo que não” (KIEFT, 2009, p. 122, tradução nossa).

Concordamos com Alquié que a *Conversação* não é uma obra de Descartes e não faz parte do seu cânone. Dessa forma, não seria adequado incluí-la em *René Descartes: Œuvres philosophiques*, sem qualquer contraponto ou ressalvas, assim como Adam o fez. Embora o texto tenha sido elaborado a partir das palavras do próprio Descartes, como enfatiza Burman, é importante ter em mente que há entonação, ironia e ênfases, que podem passar despercebidas e que têm grande impacto na construção de uma conversa, podendo não ser interpretadas adequadamente. Burman, sendo um jovem teólogo, provavelmente, deve ter tido algumas dificuldades ao transmitir o pensamento filosófico de Descartes, ainda que isso não desqualifique a obra em sua totalidade, tendo em vista as outras análises realizadas a respeito. Assim, é indispensável que o texto seja devidamente caracterizado, o texto não é uma obra de Descartes, embora seja a partir de suas palavras, que Burman transcreve essa “entrevista”. Ele é pautado pelas obras de Descartes e se desenvolve através das questões de Burman e sua possível interpretação daquilo que Descartes lhe responde. Isso tem aspecto fundamental, de modo a evitar a confusão entre sua obra, o que se compreende dela e o que se traduz de suas palavras apresentadas por Burman. Na sexta parte do *Discurso do Método*, podemos nos fundamentar nas palavras do próprio Descartes:

Muitas vezes, expliquei algumas de minhas opiniões a pessoas altamente inteligentes, que pareciam entendê-las muito bem, quando eu as contava; mas, quando elas as repetiam, eu observava que quase sempre as mudavam de tal forma que eu não podia mais as reconhecer como minhas. Por esse motivo, gostaria de solicitar às gerações futuras, que nunca acreditem que sou a fonte de uma opinião que ouvem, a menos que eu mesmo a tenha publicado. (*Discurso*, CSM I, p. 146)<sup>11</sup>

Ele havia notado e se mostrado preocupado com o fato de suas palavras serem interpretadas de maneira incorreta, o que explica sua constante tentativa de responder às objeções, que lhe foram feitas. O texto de Burman, de fato, não deve ser considerado uma obra

<sup>10</sup> “Maintenant je conçois et je pense en même temps que je parle et que je mange”. Nas passagens extraídas do texto de Burman, utilizaremos o trecho correspondente em francês apresentado na respectiva nota de rodapé, sendo tradução nossa.

<sup>11</sup> Doravante, utilizaremos as siglas CSM e CSMK para nos referirmos à edição padrão em inglês das obras de Descartes: *The Philosophical Writings of Descartes*, traduzida por John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch e, no volume III, também por Anthony Kenny. Essa será a edição adotada para todas as referências aos textos de Descartes ao longo deste trabalho, com tradução nossa.

de Descartes. Burman é o autor da obra, mesmo que repita com precisão as palavras ditas durante a *Conversação*. É sua interpretação, compreensão e apresentação da figura de Descartes, o que justifica a posição de Alquié de não a incluir em sua edição das obras de Descartes. Assim, a leitura que fazemos da *Conversação* é baseada em uma possível interpretação de Descartes feita por Burman e, por isso, não pode responder sozinho por toda a construção de um pensamento.

O texto deve ser situado distintamente das obras de Descartes, o que não significa que seja uma mera conversa entre colegas, como se refere Alquié, mas sim um texto que foge ao cânone e, por isso mesmo, relevante. O texto não se limita a um comentário, mas sim à interpretação das palavras de Descartes, uma vez que apresenta diretamente o filósofo. Embora a crítica de Alquié seja válida, discordamos de que seja somente uma “conversa de mesa”. De acordo com Beyssade, há um lugar para este texto entre os outros estudos cartesianos e, mediante a isso, defendemos aqui que é um texto de importância filosófica para análise e compreensão de Descartes e merece ser estudado.

A qualidade de uma interpretação, nos estudos cartesianos, é medida pelo que se é capaz de assimilar da Entrevista. Isso não significa privilegiar a entrevista em relação a (outras) obras de Descartes (tal preferência seria injusta e tendenciosa), mas privilegiar esse texto em relação a outros (comentários) sobre Descartes, o que é justo e frutífero. (BEYSSADE, 2001, p. 254, tradução nossa)

Uma das razões pelas quais discordamos da ideia de que o texto não tem relevância é que Burman desempenha um trabalho como pesquisador e demonstra conhecimento das obras cartesianas, além de ter trazido consigo os textos de Descartes. É possível concluir que não se trata apenas de uma conversa informal, mas de um encontro planejado para não ser superficial e confuso, conduzido para permitir que as perguntas tenham sentido e profundidade e as respostas sejam completas e claras. Não se trata de uma conversa ou reunião comum, nem de um jovem que se deixa levar pela argumentação de um mestre. Apesar de as páginas da *Conversação* apresentarem um ambiente distinto do esperado para uma discussão filosófica, há uma construção profunda que revisita questões fundamentais da filosofia cartesiana de maneira complexa.

Outro aspecto interessante a ser destacado é que, na introdução à obra *Descartes' Conversation with Burman*, Cottingham (1976) discute o gênero textual no qual a *Conversação* foi produzida. Ele rejeita a comparação com as entrevistas modernas, apesar de haver algumas semelhanças. O conceito de entrevista é um termo relativamente recente, e não consegue expressar adequadamente o que resultou da conversa entre Burman e Descartes. Se, por um lado, o imediatismo e a apresentação se assemelham à noção jornalística, por outro, ele recusa

esta expressão, porque a *Conversação* não é superficial e breve, mas elaborada conforme os critérios, que permitem discussões aprofundadas e eficazes de problemas filosóficos. Isso determina a sua predileção em traduzir o título para “*Conversation*” e não “*Interview*”.

É difícil determinar em qual gênero este texto foi produzido, por ser um caso peculiar até para a História da Filosofia, pois não segue um método pré-definido, o que não é um demérito. A palavra “diálogo” é evitada ao nos referirmos à *Conversação*, entendida como um gênero literário. O diálogo ocupa um papel fundamental nas obras de Platão, através do método dialético, embora este esteja presente de certo modo na *Conversação*, não é a uma definição exata do texto. Há uma variedade de gêneros textuais na filosofia, como romances, aforismos e ensaios, mas nada que defina o apresentado aqui. Assim, com uma análise distinta do que é feita pelos comentadores, Burman nos apresentou algo inédito sobre aquele que é considerado o pai da filosofia moderna.

## CAPÍTULO 2

### 2. DAS OBRAS E CONCEITOS TRATADOS NA *CONVERSAÇÃO*

Este capítulo pretende mostrar como Burman aborda as obras de Descartes, bem como apresentar um resumo das questões tratadas e evidenciar a estrutura de suas perguntas acerca de questões centrais da filosofia cartesiana. Em seguida, serão destacados alguns conceitos relevantes, através dos quais Descartes esclarece questões que não foram tratadas de forma tão clara em sua obra.

#### 2.1. O conceito de *cogito* e o fio condutor das obras na *Conversação*

O texto da *Conversação* é baseado em algumas das obras de Descartes, na seguinte ordem: *Meditações Metafísicas*, *Notas contra um Programa*, *Princípios de Filosofia* e o *Discurso do Método*, complementados por algumas passagens das *Objções e Respostas*.

A ordem da investigação esboçada neste diálogo ultrapassa todas as ordens conhecidas e praticadas nas obras concluídas: ao encadeamento metafísico, que vai da dúvida em relação à certeza sensível para a alma e para Deus; ao encadeamento físico, que vai das máquinas aos seres naturais, ele acrescenta ainda conjecturas sobre a relação das coisas sensíveis com intelectuais, do mundo com Deus e sobre outra vida. (BEYSSADE, 2001, p. 259, tradução nossa)

As questões apresentadas por Burman, aparentemente, não estão diretamente relacionadas umas às outras. Primeiro, pretendemos examinar os livros e os principais temas e problemas mencionados em cada obra, para, posteriormente, analisar alguns dos conceitos tratados na *Conversação*, a fim de encontrarmos o caminho que Burman escolheu para elencar os problemas apresentados na obra de Descartes.

A começar pelas *Meditações*, obra publicada pela primeira vez em 1641, que aborda as questões que Descartes afirma serem o principal aspecto para fundamentar toda a sua ciência e filosofia, onde diz no prefácio da edição francesa dos *Princípios*: “assim, toda a filosofia é como uma árvore. As raízes são a metafísica, o tronco é a física e os galhos que emergem do tronco são todas as outras ciências, que podem ser reduzidas a três principais, a saber, medicina, mecânica e moral” (*Princípios*, CSM I, p. 186). A metafísica ocupa um lugar central como a raiz, ou seja, a base da estrutura do pensamento cartesiano, uma vez que fornece os primeiros princípios nos quais todas as outras ciências são desenvolvidas, garantindo a verdade ao

fundamentar toda a possibilidade de conhecimento científico em princípios necessários e universais.

No primeiro parágrafo da Primeira Meditação, Descartes expressa que deseja “demolir tudo completamente e começar de novo desde os alicerces se eu quisesse estabelecer algo estável e duradouro nas ciências” (*Meditações*, CSM II, p. 12). Sua intenção é se desfazer das antigas opiniões, isto é, romper com uma parte da tradição aristotélica: realismo e indução, que ainda vigoravam em seu tempo. Dessa forma, ele emprega a dúvida metódica<sup>12</sup>, que garante que essas antigas opiniões sejam analisadas e, somente aquelas que forem submetidas ao crivo da luz natural<sup>13</sup> e resistirem à dúvida podem ser reconhecidas como verdadeiras. É através deste método que Descartes estabelece esses princípios, a saber, o *cogito*, Deus e a extensão (essência dos corpos).

Nesse texto, Descartes emprega o método de análise<sup>14</sup> e apresenta os primeiros princípios descobertos ao longo das *Meditações*. A primeira verdade a resistir ao método da dúvida é apresentada na Segunda Meditação e refere-se à existência do *cogito*. “Portanto, após considerar tudo minuciosamente, devo finalmente concluir que essa proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira sempre que for apresentada por mim ou concebida em minha mente” (*Meditações*, CSM II, p. 17). Dado que ela é a primeira verdade, sendo um elemento fundamental na concepção epistemológica dos princípios, Descartes rompe com a teoria vigente até aquele momento, que define a primazia do objeto em relação ao conhecimento do eu. Além disso, a Segunda Meditação também nos revela que esse *cogito* é “uma coisa que dúvida, que afirma, que nega, que compreende algumas coisas, que é ignorante de muitas, que quer, que não quer, e que também imagina e tem percepções sensoriais” (*Meditações*, CSM II, p. 24).

Por essa razão, uso a questão sobre o *cogito*, como exemplo, para apresentar os conceitos, que estão presentes no texto de Burman. A questão sobre a famosa frase “penso, logo existo” é, possivelmente, uma das mais tratadas, tendo sido discutida nas obras de Descartes, nas cartas, pelos comentadores, sendo suscitada por Burman também, evidenciando a existência de discussões desde aquela época.

---

<sup>12</sup> Ou dúvida hiperbólica, que consiste em analisar todos os conhecimentos que, até então, eram tidos como certos e, caso haja dúvidas, são suspensos e desconsiderados pela dúvida. Do ponto de vista psicológico, como exercício da razão, considera-os como falsos.

<sup>13</sup> A faculdade do intelecto capaz de conhecer de forma clara e distinta.

<sup>14</sup> Descartes emprega o método de análise nas *Meditações*, conforme afirma nas Segundas Respostas. (*Objecções e Respostas*, CSM II, p. 111). A análise se apresenta na forma da dúvida metódica. Ao empregá-la (isto é, a dúvida metódica), Descartes se desfaz de suas antigas opiniões (fundadas na tradição: o realismo aristotélico e a indução) e busca os fundamentos do conhecimento, cujo primeiro princípio é o *cogito*.

Há uma dificuldade geral com que Descartes se confronta, para a qual Burman conseguiu chamar a atenção. A questão mais simples é a seguinte: o cogitador precisa ou não ter conhecimento prévio de um princípio geral que ligue o pensamento à existência? E por que é que os *Princípios* e as *Respostas* parecem dar respostas contraditórias a este respeito? (COTTINGHAM, 1976, p. XXIII)

No entanto, antes de discutirmos a questão, uma vez que estamos avaliando não apenas as ideias, mas também a consistência do texto, é relevante apresentar uma breve orientação sobre essa passagem, a qual Cottingham (1976) traz uma análise crítica das colocações feitas por Burman. Se considerarmos a passagem dos *Princípios* I 10, que Burman faz referência, não encontraremos menção a “premissas maiores” ou “silogismos”.

À primeira vista, isto parece apresentar um dilema difícil. Aceitar o texto como um registo correto do que foi dito, parece implicar que Descartes não era muito cuidadoso quanto à exatidão das citações da sua obra publicada; rejeitar o texto significaria que Burman relatou incorretamente uma das passagens mais importantes da *Conversação*, o caso em que a fiabilidade geral da *Conversação* como fonte seria posta em causa. (COTTINGHAM, 1976, p. XXI)

Porém, de acordo com Cottingham, essa possível confusão pode ser atribuída a uma concepção aristotélica da lógica tradicional, que não leva necessariamente a um erro ou uma má interpretação, mas provavelmente a um conceito que não estava dado no momento da discussão.

Sendo assim, seguindo a análise do conteúdo do texto, o *cogito* é o primeiro princípio demonstrado, onde só se pode obter um conhecimento claro e distinto por meio da intuição, ou seja, de forma direta e imediata. Burman questiona a evidência do conhecimento do *cogito*, pois, para ele, Descartes parece apresentar proposições conflitantes em seus textos, indicando que esse conhecimento não é intuitivo, mas sim adquirido por meio de um silogismo. A questão proposta por Burman pode ser motivada pelas discussões com seus pares, considerando que a lógica aristotélica, exposta por meio das demonstrações silogísticas, continuava a ser um recurso empregado por filósofos e teólogos da época. Tal contexto ressalta o importante rompimento de Descartes com a concepção de conhecimento e ciência predominante naquela época.

Os contemporâneos de Descartes questionaram se o *cogito* é um silogismo, que depende do conhecimento da premissa maior, "tudo o que pensa, existe". A resposta mais completa de Descartes, indicada em um registro de conversas que teve com Frans Burman, é que, embora haja um conhecimento implícito dessa premissa no *cogito*, explicitamente reconhecemos somente a aplicação particular da premissa em nosso próprio caso. (ARIEW, 2015, p. 81, tradução nossa)

Burman apresenta duas passagens de dois textos diferentes de Descartes e questiona o filósofo se tais afirmações não são contraditórias. Nas *Segundas Respostas* lemos:

e quando alguém diz: *Penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito. Como se evidencia do fato de que, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer esta premissa maior: *Tudo o que pensa é ou existe*. Mas, ao contrário, essa lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não pode se dar que ele pense, caso não exista. Pois é próprio de nosso I espírito formar as proposições gerais pelo conhecimento dos particulares. (*Objeções e Respostas*, CSM II, p. 100)

Comparado com uma passagem dos *Princípios*:

E quando afirmei que a proposição “Penso, logo existo” é a primeira e mais certa de todas a ocorrer a qualquer pessoa que filosofe de maneira ordenada, não quis com isso negar que seja necessário, antes, saber o que são o pensamento, a existência e a certeza, que é impossível que aquilo que pensa não exista, e assim por diante. (*Princípios*, CSM I, p. 196)

Para lidar com esta questão, faremos uma breve análise das formas de conhecimento verdadeiro, que Descartes faz referência em sua obra *Regulae*: a intuição e a dedução. A “dedução, com a qual queremos dizer a inferência de algo que se segue necessariamente de outras proposições conhecidas com certeza.” (*Regulae*, CSM I, p. 15) e “a intuição é a concepção indubitável de uma mente clara e atenta, que procede unicamente da luz da razão” (*Regulae*, CSM I, p. 14). Sendo assim, a distinção entre as duas é que uma implica a necessidade de se fazer inferências a partir de um conhecimento autoevidente, enquanto a outra é um conhecimento autoevidente e imediato de uma proposição.

Segue-se que aquelas proposições imediatamente inferidas a partir dos primeiros princípios podem ser consideradas conhecidas, em certo sentido, por intuição, e, em outro, por dedução. Mas os próprios primeiros princípios são conhecidos somente por intuição, e as conclusões remotas, somente por dedução. (*Regulae*, CSM I, p. 15)

Sobre o conhecimento da premissa “penso, logo existo”, Descartes afirma que “todos podem intuir mentalmente que existem, que estão pensando, que um triângulo é delimitado por apenas três linhas e que uma esfera o é por uma única superfície, entre outros exemplos semelhantes.” (*Regulae*, CSM I, p. 14). A intuição imediata da ideia de “penso” mostra diretamente a ideia de “existir”, e isso é possível, porque há mais uma distinção que Descartes apresenta sobre a intuição e a dedução. Existe uma dedução que pode ser considerada um tipo de intuição, uma vez que ela é imediatamente inferida da intuição primeira e mais conhecida, sendo somente um único ato mental e não uma inferência.

Dessa maneira, “quando inferimos de modo imediato uma conclusão a partir de uma premissa autoevidente que é intuída, não temos consciência de qualquer movimento do pensamento ao longo de uma série de premissas, e assim, podemos descrever nosso conhecimento da conclusão como intuitivo” (MARKIE, 1992, p. 176). Seguindo essa ideia,

podemos perceber como Descartes possibilita apreender por meio da intuição a ideia de que pensamos e existimos em um único ato, de uma intuição ampliada, mas ainda deduzida.

Descartes parece considerar as proposições a respeito do estado mental como proposições auto evidentes, que não são inferidas, e a proposição que ele existe como uma que é imediatamente inferida a partir das premissas a respeito de seu estado mental. Seu conhecimento de seu estado mental é intuitivo no sentido primário de ser auto evidente e não inferido. Seu conhecimento de sua existência é intuitivo no sentido ampliado de que ele imediatamente infere sua existência a partir de premissas intuídas, a respeito de seu estado mental. (MARKIE, 1992, p. 177)

Assim, mesmo que tenhamos um certo tipo de inferência, ela não é, de fato, um silogismo, que precisa ser necessariamente analisado por meio de um raciocínio, como aquilo que está contido na frase “penso, logo existo”. O conhecimento implicado nessa proposição é dado e a sua inferência não requer uma cadeia de raciocínios, mas sim um ato de apreensão. Em outras obras, como em uma carta para Silhon em março ou abril de 1648, Descartes defende que o *cogito* não é um raciocínio, mas sim um tipo intuitivo de conhecimento. Essa forma de intuição é deduzida diretamente da ideia dessa noção primária.

Você certamente admitirá que está menos certo da presença dos objetos que vê do que da verdade da proposição: "Penso, logo existo." Ora, esse conhecimento não é fruto de raciocínio, nem de informações transmitidas por mestres; é algo que sua mente vê, sente e apreende. E, embora sua imaginação insistentemente se intrometa em seus pensamentos e reduza a clareza desse conhecimento ao tentar revesti-lo de formas, trata-se, ainda assim, de uma prova da capacidade de nossa alma para receber o conhecimento intuitivo de Deus. (*Carta a Silhon*, CSMK III, p. 331)

Descartes fala sobre um ato de visão mental, que abarca diretamente a ideia de existência do fato de que pensamos. O texto de Burman pode ser considerado interessante nesse sentido, porque Descartes afirma logo no primeiro parágrafo que, se pudermos manter a atenção em todos os elementos, podemos ter a certeza de que não estamos sendo enganados.

“Aqueles que têm somente conhecimento sensível, como todos antes de filosofar, não os consideram e não prestam atenção a eles; mas, por esses princípios serem manifestamente inatos a eles, e por essa razão eles percebem em si mesmos por experiência, eles negligenciam considerá-los, se não confusamente, e nunca em abstrato, separados de toda a matéria e casos particulares. Se, de fato, os céticos tivessem feito isso, ninguém jamais teria sido cético, porque, quando eles são cuidadosamente examinados, é impossível negá-los” (BURMAN, AT, 5, p. 146).<sup>15</sup>

A resposta de Descartes e a ênfase dada no texto de Burman estão voltadas à necessidade de “manter a atenção” para não nos enganarmos. Nesse sentido, Descartes é questionado sobre

---

<sup>15</sup> “ceux qui n’ont que des connaissances sensibles, comme nous sommes tous avant de philosopher, ne les considèrent pas et n’y font pas attention ; mais, parce que ces principes leur sont manifestement innés, et qu’ils les sentent en eux-mêmes par expérience, ils négligent de les considérer, si ce n’est confusément, et jamais dans l’abstrait, séparés de tout matière et des cas particuliers. Si en effet ils les Sceptiques l’avaient fait, jamais personne n’aurait été sceptique, parce que, quand on les examine attentivement, il est impossible de les nier.”

o fato de nossa atenção ser limitada e não podermos pensar em mais de uma coisa ao mesmo tempo. Ele responde que nunca disse que não seria possível pensar em mais de uma coisa ao mesmo tempo, mas sim que não é possível pensar em muitas coisas ao mesmo tempo. A resposta definitiva, que Descartes oferece a Burman sobre essa questão é a seguinte:

Antes da conclusão: ‘Penso, logo existo’, pode-se conhecer esta premissa maior: ‘Tudo o que pensa é (ou existe)’, porque, na realidade, ela é anterior à minha conclusão, que se apoia nela. É assim que, nos *Princípios*, o autor afirma que ela a precede e isso é verdadeiro: ela está sempre pressuposta implicitamente. No entanto, nem sempre sei, de forma expressa e explícita, que ela vem antes, e conheço minha conclusão antes dela: eu só presto atenção ao que sei por experiência em mim mesmo, como ‘penso, logo sou’, e não presto atenção da mesma forma a essa noção geral ‘Tudo o que pensa é (ou existe)’. (BURMAN, AT, 5, p. 147)<sup>16</sup>

Descartes menciona, no final do parágrafo dos *Princípios* I 10, citado por Burman, a necessidade de se conhecer o que é pensamento, certeza e existência, “como tratam de noções muito simples, e que por si mesmas não nos proporcionam conhecimento de nenhuma coisa existente, não considerarei necessário enumerá-las.” (*Princípios*, CSM I, p. 196). Essas noções simples estão implícitas na mente, as quais aprendemos na vida e nas ideias particulares, mas, se nos atemos aos princípios e queremos ver para além do senso comum, podemos facilmente conceber essa ideia. Enquanto pensamos, estamos prestando atenção à proposição e, embora o conceito possa estar implícito, podemos entendê-lo de forma direta. “Pois é uma contradição supor que aquilo que pensa não exista, justamente quando está pensando. Por conseguinte, este conhecimento “Penso, logo existo” é o primeiro e o mais certo de todos que ocorre a qualquer pessoa que filosofe de maneira ordenada” (*Princípios*, CSM I, p. 195).

É possível analisar essa questão pela perspectiva da ordem que Descartes redige os seus textos. Há uma estrutura de apresentação de cada um, sendo que, nas *Meditações*, é dada prioridade à ordem das descobertas, Descartes desenvolve através do método da dúvida o caminho pelo qual apresenta os fundamentos metafísico, primeiro o *cogito*, depois Deus e enfim a extensão, ou seja, a existência das coisas materiais; nos *Princípios*, são apresentadas noções gerais e os conceitos desenvolvidos nas *Meditações*, como as que ele indica nas Segundas Respostas. De forma geral, suas colocações não são contraditórias. Em sua introdução à tradução da *Conversação*, Cottingham (1976) interpreta tal passagem, observando o que Descartes diz sobre o conhecimento de certas proposições gerais.

<sup>16</sup> “Avant la conclusion : « Je pense, donc je sus », on peut connaître cette majeure : « tout ce qui pense, est (ou existe) », parce qu’en réalité elle est antérieure à ma conclusion, qui s’appuie sur elle. C’est ainsi que, dans les Principes, l’auteur dit qu’elle la précède, parce que c’est vrai : elle est toujours pré-supposée implicitement. Mais je ne sais pas toujours pour cela, espressément et explicitement, qu’elle précède, et je connais ma conclusion auparavant : je ne fais attention qu’à ce que je sais par expérience en moi-même, comme « je pense, donc je suis », et je ne fais pas attention de même sorte à cette notion générale : « Tout ce qui pense, est (ou existe) ».”

Em certo sentido, é verdade que o cogitador precisa ter conhecimento prévio do princípio geral (2), que afirma a impossibilidade do pensamento sem existência (*Princípios*). Mas esse conhecimento não precisa ser explícito (cf. CB 4). O indivíduo tem o princípio geral implantado nele desde o nascimento, mas não está explicitamente consciente dele (CB 1). Ele o reconhece apenas no caso singular e particular (3), vendo no seu próprio caso, que é impossível pensar sem existir (Segunda Réplica). (COTTINGHAM, 1976. p. XXV)

Há, é claro, outras questões relacionadas a este tema, mas, apenas como exemplo, apresentei aqui alguns dos passos, que Burman tomou ao analisar a obra de Descartes e como ele apresenta questões já tratadas nas obras. A questão levantada por Burman está no horizonte de sua época e a discussão foi iniciada e inclusive tratada nas cartas trocadas por Descartes.

Em seguida, ele apresenta uma única passagem de *Notas contra um Programa*, texto que “o antigo amigo e agora oponente de Descartes, Regius ou Le Roy, publicou de Utrecht, de forma anônima, uma espécie de cartaz ou manifesto sobre a natureza da mente humana. Descartes empreendeu uma refutação escrita em latim” (HALDANE e ROSS, 1911. p. 430, tradução nossa). Burman alude às ideias inatas, em que Descartes responde com uma breve distinção entre ideias inatas e adventícias, seguindo a linha das *Meditações*. Na Terceira Meditação, Descartes já apresenta essa distinção clara sobre os diferentes conjuntos de ideias de forma mais detalhada.

As ideias inatas são somente as ideias dos princípios e das essências; enquanto as ideias adventícias são as ideias de coisas exteriores a nós. “Entre minhas ideias, algumas parecem ser inatas, outras adventícias, e outras foram inventadas por mim” (*Meditações*, CSM II, p. 26). Descartes menciona que as ideias inatas são inerentes à alma, enquanto as ideias adventícias são adquiridas por meio de algo externo através dos sentidos. Além disso, ele menciona as ideias inventadas, que são, por exemplo, as ideias dos seres mitológicos, que se originam da combinação das ideias adventícias. Descartes diz que, embora muitas ideias não sejam inatas, como a ideia de trindade, questionada por Burman, os elementos que compõem essa ideia são inatos, como a ideia de Deus e do número três.

Burman prossegue com questões sobre os *Princípios de Filosofia*. Na primeira parte deste livro, Descartes retoma algumas das ideias, que já havia desenvolvido nas *Meditações* acerca da metafísica. Na segunda parte, trata da distinção entre o corpo e a alma e esboça sua física, que é possível a partir dessa distinção; e nas duas últimas partes, ele introduz conceitos da física. No presente texto, Burman discute questões sobre Deus e sua relação com o conhecimento, a distinção entre as coisas materiais e as questões do movimento. É a partir desse livro que Descartes responde às questões levantadas por Burman a respeito do infinito e do

indefinido, dos decretos de Deus e das verdades eternas. Trataremos destes conceitos mais adiante.

O *Discurso do Método* faz parte dos ensaios científicos de Descartes e apresenta um método, que conduz ao conhecimento verdadeiro. O livro está dividido em seis partes: a primeira seção trata de algumas considerações sobre a ciência; a segunda seção apresenta as quatro regras do método; a terceira seção trata da moral provisória; na quarta seção apresenta as provas da existência da alma e de Deus; na quinta seção trata de alguns problemas relacionados à física e à medicina e na sexta seção esboça o que ainda precisa ser desenvolvido sobre as questões da natureza. Beyssade avalia esse texto de Burman da seguinte forma.

Ao comentar a segunda parte do Discurso, lança uma nova luz sobre os primeiros pensamentos de Descartes. Ele revive a *mathesis universalis*, conforme refletido nas *Regulae*. Pois não é simplesmente uma questão de aprender uma demonstração rigorosa: exercícios de geometria elementar seriam suficientes. (BEYSSADE, 2001, p. 271, tradução nossa)

O *Discurso do Método* trata das regras do método. O primeiro ensaio trata de um ramo da óptica relacionado à refração da luz denominado “A Dióptrica”; “Os Meteoros”, título do segundo ensaio, trata de fenômenos meteorológicos relacionados aos ventos. O terceiro ensaio, denominado “A Geometria” versa sobre a geometria, reinterpretando a geometria dos antigos e dando os primeiros passos para o que seria a geometria analítica. Ao se referir a essa obra, Burman trata da importância da matemática para o conhecimento e finaliza sua intervenção sobre o papel da filosofia para o conhecimento do homem.

## 2.2. Das contribuições do texto de Burman

De acordo com Beyssade (2001), o objetivo da *Conversação* não é elucidar um ponto específico, mas abranger toda a filosofia abordada pelos textos cartesianos. Outros comentadores, como Cottingham e Adam, por exemplo, também enfatizaram a capacidade de o texto abordar várias questões fundamentais da filosofia de Descartes ao longo de sua obra. Beyssade argumenta que, além do conteúdo, a maneira como a *Conversação* é apresentada demonstra que ela não é um resumo, nem foi desenvolvida desordenada ou aleatoriamente, mas sim uma interpretação da filosofia de Descartes. A apresentação de cada uma das obras e conceitos pode ser considerada também uma forma de analisar o conjunto do material até então publicado por Descartes de maneira distinta do usual, mas essa análise vai além da finalidade dessa dissertação.

Burman deixa claro que, sob sua perspectiva, a metafísica tem um caráter de ponto de partida mais restrito e evidência a construção da física com ligação ao homem que pensa e age. Ao criar uma estrutura própria da ordem de conceitos, desenvolve um fio condutor bastante interessante e até certo ponto novo para a discussão da filosofia cartesiana, demonstrando a importância da constituição da obra e da perspicácia da análise do interlocutor de Descartes.

Conforme dito anteriormente, Alquié (1973) acredita ter encontrado inconsistências entre o manuscrito feito por Burman e o cânone cartesiano, o que o fez questionar sua autenticidade e validade doutrinária. A ideia de entendimento do infinito é um dos exemplos, porque, além de fornecer informações que não constam nos textos cartesianos, ele acredita que essas informações contradizem o próprio Descartes. Entretanto, a *Conversação* está apoiada nos textos cartesianos, e é necessário que não nos atenhamos a definições isoladas, mas busquemos compreendê-los à luz da interpretação que a *Conversação* propõe no próprio texto de Descartes. Assim, a leitura do texto de Burman pode esclarecer aspectos importantes do pensamento de Descartes e, de maneira geral, seguimos a interpretação de Beyssade, que Cottingham e outros corroboram.

Desenvolvida em sua total clareza, essa doutrina não contradiz os textos anteriores: ao contrário, ela resolve certas questões tradicionais que permaneciam em aberto e lança luz sobre certas expressões insofismáveis que, sem este comentário, poderiam ser ignoradas. (BEYSSADE, 2001, p. 274, tradução nossa)

Segundo Beyssade (2001), Descartes apresenta teses na *Conversação* além das expostas em seus textos publicados, referentes às ideias do entendimento e do infinito. As duas teses estão profundamente relacionadas, assim como os conceitos que a compõe. Pretendemos fazer uma análise dos conceitos de entendimento, de infinito e, por fim, analisar a tese da livre criação das verdades eternas.

A passagem principal que iremos analisar na *Conversação* é onde Descartes diz a Burman:

É preciso aqui distinguir cuidadosamente entre *imaginar*, *conceber* e *entender*; e essa distinção é de grande utilidade. Por exemplo, as perfeições de Deus: nós não as imaginamos, não as concebemos, nós as entendemos. Como Deus, por um único ato, compreende tudo? Como seus decretos e Ele são um só? — Nós não concebemos isso, nós o entendemos, porque, para falar a verdade, não podemos representar isso mentalmente. Assim, portanto, as perfeições e os atributos de Deus, nós não os concebemos, nós os entendemos; e, na hipótese de que os concebemos, é somente de forma indefinida.” (BURMAN, AT, 5, p. 154)<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> “On doit ici distinguer avec soin entre *imaginer*, *concevoir*, *entendre* ; et cette distinction est de’un grande usage. Par exemple, les perfections de Dieu : nous ne les imaginons pas, nous ne les concevons pas, nous les entendons. Comment Dieu, par un acte unique, comprend-il tout, comment ses décrets et lui ne font-ils qu’un : nous ne le concevons pas, nous l’entendons, parce que nous ne pouvons pas, pour dire vrai, nous représenter cela. Ainsi donc

A distinção entre entendimento, concepção e imaginação, a princípio, não é nova e já foi apresentada na Terceira Meditação, cabendo esclarecer o que a obra de Burman contribui a essas ideias. Descartes diz que não concebemos ou imaginamos Deus, mas o entendemos. Aqui é necessário compreender o sentido dos conceitos de entendimento, imaginação e concepção, porque Descartes enfatiza que é uma distinção de grande valor e reflete na continuação de sua fala sobre conceber o indefinido e, em contraposição, somente entender o infinito.

Para Descartes, o infinito é um atributo somente de Deus. Todas as outras coisas, que não temos como saber seus limites, são indefinidas. Nos *Princípios* I 27, “A razão pela qual empregamos o termo “indefinido” em vez de “infinito” nesses casos é, em primeiro lugar, para reservar o termo “infinito” apenas para Deus” (*Princípios*, CSM I, p. 202) e a esse infinito não há nada que possa ser incluído, pois também é perfeito, como ele diz na Terceira Meditação. “Deus, por outro lado, considero ser realmente infinito, de modo que nada pode ser acrescentado à sua perfeição.” (*Meditações*, CSM II, p. 32). Mesmo as noções de extensão, divisão ou até mesmo o de número, que até então não tinham seus conceitos de infinito estabelecidos, eram consideradas indefinidas. Embora não use estas expressões, Descartes atribui o infinito atual a Deus e o infinito potencial à matemática. Esse infinito atual, segundo o texto de Burman, Descartes afirma que não pode ser concebido, mas entendido, pois o infinito atual é incompreensível para nós.

Embora alguns desses conceitos sejam abordados em passagens das obras publicadas de Descartes, muitas explicações são encontradas nas correspondências. Isso pode indicar que ele se sintia mais à vontade para expor certas ideias em contextos diferentes de suas obras, inclusive no que se refere às *Objeções e Respostas*, o que adiciona mais um aspecto de interesse à *Conversação*.

### 2.3. Imaginar, conceber e entender

Primeiro, vamos repartir o problema, analisando a distinção já conhecida das faculdades cognitivas, apresentadas na *Conversação*. Esses modos de pensamento são tratados ao longo de toda a obra de Burman e em relação a diferentes obras de Descartes. Podemos notar que não é um aspecto solto ou interpretações descontextualizadas lançadas a esmo no texto, mas são conceitos analisados ao longo da *Conversação* de forma sistemática.

---

les perfections et les attributs de Dieu, nous ne les concevons pas, nous les entendons : mais à supposer que nous les concevions c'est seulement comme indéfinies.”

Vamos começar por uma breve análise da imaginação que, para Descartes, é uma faculdade intermediária, que depende de um corpo e que produz a sensação<sup>18</sup>. São os sentidos que possibilitam o acesso às coisas corpóreas. Na Sexta Meditação, Descartes diz: “mas, quando imagina, se volta para o corpo e observa algo no corpo que corresponde a uma ideia compreendida pela mente ou percebida pelos sentidos” (*Meditações*, CSM II, p. 51). Essa ideia é reforçada em seus tratados fisiológicos *O mundo* ou *Tratado da Luz, O Homem e As Paixões da Alma* (1973). Ele diz que os animais, tal qual o homem, podem ter esse tipo de faculdade de compor imagens, que ficam dependentes das limitações do corpo. Por conta de a imaginação estar atrelada ao corpo, ela possui limitações, como, por exemplo, não ser capaz de guardar todas as imagens apresentadas e, com isso, fica sujeito a cometer erros e confusões nas ideias produzidas por ele.

Sendo assim, embora para o ser humano a faculdade da imaginação seja fundamental, para as faculdades do *cogito*, ou seja, da mente, a imaginação não é uma faculdade essencial. “Considero que essa faculdade de imaginar que exista em mim, sendo distinta da faculdade de entender, não é um constituinte necessário da minha essência, isto é, da essência da minha mente” (*Meditações*, CSM II, p. 51), mas uma faculdade auxiliar, porque fornece condições para podermos desenvolver nosso conhecimento da matemática e dos corpos:

É aqui que surge a necessidade da imaginação, pois o intelecto por si só não tem nenhuma relação com o mundo. As entidades concebidas no intelecto são indeterminadas. Quando falamos de números, por exemplo, a imaginação deve ser empregada para representar para nós algo que possa ser medido por uma multidão de objetos. (GAUKROGER, 1992, p. 139)

A faculdade da imaginação não está relacionada ao devaneio ou qualquer coisa correlata, mas à produção de imagens na nossa mente. Aquilo que imaginamos está sempre ligado a uma imagem constituída, como disse Descartes em uma carta a Mersenne, de julho de 1641. “Tudo o que concebemos sem uma imagem é uma ideia da mente pura, e tudo o que concebemos com uma imagem é uma ideia da imaginação” (*Carta a Mersenne*, CSMK, p. 186). A faculdade da imaginação fornece uma figura presente, particular e determinada, que podemos criar na mente. “Quando imagino um triângulo, por exemplo, não somente compreendo ser uma figura limitada por três linhas, mas, ao mesmo tempo, também vejo as três linhas com o “olho da mente”, como se estivessem presentes diante de mim; e é isso que chamo de imaginar” (*Meditações*, CSM II, p. 50).

---

<sup>18</sup> O resultado desses movimentos, sendo estabelecidos no cérebro pelos nervos, é que a alma ou mente, intimamente unida ao cérebro, é afetada de várias maneiras, correspondendo aos diversos tipos de movimentos. E os diferentes estados da mente, ou pensamentos, são o resultado imediato desses movimentos, são chamados de percepções sensoriais, ou, na linguagem comum, sensações. (*Princípios*, CSM I, p. 280)

Embora, para a sua metafísica, a faculdade de imaginar não tenha grande papel, na questão da física ela tem um papel superior para Descartes. A única propriedade real da matéria é a extensão, ou seja, aquela que deve ser somente aceita em termos geométricos. Ele afirma na carta à Princesa Elizabeth, de 28 de junho de 1643, que “a alma é concebida somente pelo intelecto puro; o corpo (isto é, a extensão, as formas e os movimentos) também pode ser conhecido apenas pelo intelecto, mas é mais bem compreendido pelo intelecto auxiliado pela imaginação.” (*Carta à Princesa Elizabeth*, CSMK III, p. 227). A imaginação, como a capacidade de reter imagens e representá-las, possibilita que tratemos das coisas corpóreas com clareza e distinção, embora a abstração das ideias dessas imagens é um produto apenas do intelecto.

Para Descartes, ideia é o conteúdo ou a forma do pensamento. Em outras palavras, tudo aquilo que podemos pensar é uma ideia e apesar de, na Terceira Meditação, ele fazer uma alusão da ideia “como uma imagem”, diferente dos escolásticos, ele afirma que sua colocação foi uma forma de exemplificar e não uma afirmação na qual criamos ideias através de imagens. “A natureza de uma ideia é tal que, por si mesma, não requer nenhuma realidade formal, exceto aquela que deriva do meu pensamento, do qual ela é um modo” (*Meditações*, CSM II, p. 28). A ideia não é necessariamente uma imagem da coisa, por isso podemos ter a ideia de Deus. As faculdades do intelecto lidam sempre com ideias, mas se relacionam de maneiras diferentes com elas, que também são distinguidas em inatas, adventícias e inventadas.

Como podemos notar, a imaginação está submetida a outra faculdade cognitiva, a concepção, intelecção pura ou compreensão<sup>19</sup>. Essa concepção é a capacidade que o ser humano tem de compreender as verdades claras e distintas, de modo imediato e direto, sem a necessidade de qualquer outra ideia. Para exemplificar, Descartes usa o exemplo clássico do pedaço de cera, “tal é o sentido exato do “pedaço de cera”: eu nada posso conhecer através da percepção ou da imaginação sem compreender (ou reconhecer), através do pensamento, a essência da coisa” (GUEROULT, 1953, pp. 144-145, tradução nossa). É através da faculdade de conceber que somos capazes de apreender com a intuição a essência de algo e é ela que distingue uma ideia clara e distinta do conhecimento exterior.

A imaginação nos permite visualizar na mente, mas quem faz com que a passagem da imagem em particular torne seu conceito universal é a faculdade de conceber. A imaginação

---

<sup>19</sup> Na Terceira e Sexta Meditação, ele usa ambas as formas para se referir e em alguns outros momentos ele utiliza o conceito de compreender, porém, doravante usaremos concepção, como a obra de Burman se refere, para tal faculdade.

tem um limite ao reter coisas relativamente simples, ao passo que a concepção consegue criar conceitos mais complexos na mente.

Mas se eu quiser pensar em um quiliógono, embora eu entenda que é uma figura que consiste em mil lados, assim como entendo que o triângulo é uma figura de três lados, não imagino da mesma forma os mil lados ou os vejo como se estivessem presentes diante de mim. (*Meditações*, CSM II, p. 50)

A faculdade de concepção difere da imaginação também na forma como está ligada ao ser, a concepção está voltada somente à alma, não tendo vínculos com o que quer que seja externo a ela, como o corpo. É graças à faculdade da imaginação e da sensação que temos acesso às coisas exteriores a nós, mas é graças à concepção que podemos compreender algo através da consciência puramente intelectual.

Quando Descartes distingue entre imaginar e conceber, as diferenças entre esses dois atos tornam-se bastante claras. Na Sexta Meditação, ele enfatiza em algumas passagens essa distinção. No entanto, na Terceira Meditação, ao tratar da prova da existência de Deus, a diferença entre conceber e entender não se apresenta com a mesma clareza. Em uma de suas cartas a Mersenne de 27 de maio de 1630, Descartes diz que “compreender algo é abraçá-lo em seu pensamento; para conhecer algo, basta tocá-lo com o pensamento.” (*Carta a Mersenne*, CSMK III, p. 25). A ideia de compreensão ou concepção de algo está vinculada a coisas que podemos abarcar através da totalidade do pensamento, ou seja, objetos finitos que podemos mensurar, enquanto a ideia de conhecer está voltada ao infinito, algo a que não temos acesso completo e só podemos “tocar com o pensamento”.

Conhecer é saber, sabemos dos atributos de Deus, podemos conhecê-lo nesse sentido e é isso que possibilita a ideia que fazemos de Deus, mas não somos capazes de concebê-lo em nossa mente finita. O conceber vai além do mero “tocar”, nós podemos contemplar totalmente a ideia através da concepção. Temos ideias que podemos ter acesso de diferentes maneiras de forma clara e distinta. Se, por um lado, imaginar é representar um conceito em uma imagem, por outro, conceber é algo que podemos representar a ideia em um conceito. “Conceber é exatamente como representar, e é por isso que a entrevista o coloca entre entender e imaginar” (BEYSSADE, 2001, p. 276, tradução nossa).

Em latim, Descartes faz a distinção entre *intelligere* e *conceive*<sup>20</sup>. Beyssade evidencia como o termo conceber é empregado e como é traduzido o conceito de *intelligere* em “conceber” nos textos cartesianos. “Aqui, devemos advertir contra a tradução, comum desde a

---

<sup>20</sup> No texto em latim: “Nam hinc accurate distingui debet inter intellectionem, conceptionem et imaginationem” (BURMAN, AT, 5, p. 154)

época de Descartes, de *intelligere* para *concevoir*, enquanto, para Descartes, *concupere* ou conceber é semelhante a *comprehendere* ou compreender, mas nem sempre necessariamente a *intelligere* ou entender” (BEYSSADE, 1981, p. 47, tradução nossa).

A distinção dada por Descartes e a discussão realizada em latim, segundo Beyssade (1981), faz com que não seja necessariamente um confronto com as obras de Descartes, mas sim com a tradução interpretativa que se faz do conceito de conceber desde o século XVII. O que auxilia na compreensão acerca da possibilidade de se conhecer Deus de maneira clara e distinta, sem o conceber de tal forma. Posso aqui usar como exemplo a própria dificuldade em ler certas passagens das *Meditações Metafísicas*.

Na tradução brasileira<sup>21</sup> comumente utilizada para se ler Descartes, muitas vezes o “conceber”, agora visto como um conceito muito caro a filosofia de Descartes, é usado indiscriminadamente e passível de confusão com a ideia que ele quer transmitir, como, por exemplo, nessa passagem da Terceira Meditação, “Além do mais, aquela pela qual eu concebo um Deus soberano” (DESCARTES, 1973, p. 111). Na obra em latim “*rurfus illa per quam fummum aliquem Deum*” (AT, 7, p. 40) e na francesa “*De plus, celle par laquelle ie conçooy vn Dieu fouuerain*” (AT, 9, p. 32) de Adam e Tannery (1904), já na edição inglesa “*Again, the idea that gives me my understanding of a supreme God*” do Cottingham (DESCARTES, CSM II, p. 28). É uma distinção sutil que a obra de Burman pode contribuir para uma melhor compreensão.

Além disso, nas Respostas às Objeções II, Descartes parece usar conceber como uma operação mental geral que engloba “intelecção” e compreensão; ele distingue entre dois tipos de concepção, uma “concepção plena e completa” de Deus - que não temos - e uma concepção “mediocre e imperfeita” de Deus - que temos. Parece, então, que a situação é mais bem caracterizada pela nota de Alquié no sentido de que “Descartes sempre sustenta que podemos conhecer algo de Deus sem o compreender”, que “o uso que Descartes faz da palavra conceber é menos constante” e que, na carta de 27 de maio de 1630, conceber “é assimilado com compreender, mas que frequentemente se opõe a ele” no restante dos escritos de Descartes. (ARIEW, 1987, pp. 157-158, tradução nossa)

Na *Conversação*, ao enfatizar essa distinção, Descartes pôde esclarecer uma confusão feita desde a sua época, além de apresentar um entendimento muito mais claro sobre as faculdades e capacidades do conhecimento. Isso é um ponto fundamental para a sua epistemologia. Burman compreende as dificuldades travadas em certos conceitos e faz uma leitura muito perspicaz acerca daquilo que ainda era necessário tratar da obra cartesiana. Sua leitura de Descartes revisita algumas questões discutidas nas cartas, mas não esclarecidos nas

<sup>21</sup> DESCARTES, René. Os Pensadores. São Paulo: Abril S.A, 1973.

obras. Na época, as cartas ainda não haviam sido publicadas e Burman apresenta estas questões corroboradas por estas.

Embora a clarificação textual nos ajude a distinguir os conceitos apresentados por Descartes e seja essencial para que a obra de Burman faça sentido no horizonte cartesiano, após apresentar suas devidas especificidades e definições, isso não resolve todos os problemas da obra, pois ainda resta uma pergunta a ser respondida: se é através da concepção que podemos ter conhecimento das ideias claras e distintas e Deus não pode ser concebido pela nossa mente, mas conhecido por ela, como podemos encontrar nele um princípio que fundamente a base do nosso conhecimento? Essa também é uma questão que já era apresentada pelos céticos a quem Descartes buscava contrapor. Eles se perguntavam se não podemos conceber Deus de maneira clara e distinta e ele é o princípio do conhecimento de todas as coisas, como, a partir d'Ele, eu posso conceber todas as outras?

#### 2.4. Finito, indefinido e infinito

Com as definições das faculdades cognitivas dadas, podemos passar às ideias de indefinido e infinito, que dependem delas. É a partir dessa distinção que podemos explicar a capacidade de termos a noção clara e distinta do infinito através do entendimento, já que o infinito está além de todas as capacidades de uma mente finita de o conceber.

Uma vez que o indefinido de Descartes deve ser entendido como uma noção que resultante de um defeito do nosso entendimento e não da natureza das coisas, torna-se muito importante a classificação do vocabulário de Descartes acerca das nossas possibilidades intelectuais relativamente ao finito, ao indefinido e ao infinito. (ARIEW, 1987, p. 156, tradução nossa)

O infinito é um atributo somente de Deus, aqui sendo tratado como sinônimos, e nas Primeiras Respostas, Descartes diz a forma limitada que podemos entender Deus: “mas, quando eu disse que Deus pode ser conhecido de forma clara e distinta, eu estava me referindo apenas ao conhecimento do tipo finito que acabamos de descrever, que corresponde à pequena capacidade de nossas mentes”. (*Objecções e Respostas*, CSM II, p. 82)

Descartes afirma que Deus pode ser clara e distintamente conhecido, mas parece que, ao afirmar que Deus não pode ser concebido para Burman em 1648, ele se contradiz. Essa afirmação de que o infinito não pode ser concebido, mas somente entendido não é uma ideia recente para Descartes, embora o fosse para seus leitores, já que Descartes tratou delas em cartas para Mersenne em 15 de abril de 1630: “a grandeza de Deus, por outro lado, é algo que não podemos compreender, embora a conheçamos” (*Carta a Mersenne*, CSMK III, p. 23); carta a

Mersenne, 6 de maio de 1630: “como Deus é uma causa cujo poder ultrapassa os limites da compreensão humana, e como a necessidade dessas verdades não ultrapassa nosso conhecimento, essas verdades são, portanto, algo menor que o poder incompreensível de Deus e estão sujeitas a ele” (*Carta a Mersenne*, CSMK III, p. 25); Carta a Mersenne, 27 de maio de 1630: “digo que o sei, e não que o concebo ou que o compreendo. Porque podemos saber que Deus é infinito e onipotente, mas que a nossa alma, sendo finita, não pode compreendê-lo ou concebê-lo” (*Carta a Mersenne*, CSMK III, p. 25). Em Burman, Descartes volta a tratar diretamente desses conceitos, considerando sua posição e esclarecendo os seus conceitos, tentando se desfazer de maneira definitiva das confusões que poderiam existir.

Koyré, (2006) levanta a hipótese de que essa distinção entre infinito e indefinido, proposta por Descartes, é elaborada para não afirmar que o universo é infinito e ter problemas com os teólogos de sua época. Entretanto, a verdade é que, sem uma explicação coerente acerca da possibilidade de se conhecer Deus de forma clara e distinta, poderia fundar o seu fundamento principal na ordem da dependência.

Se a veracidade de Deus não tivesse uma importância fundamental para o conhecimento, então toda a realidade pareceria estar sob a limitação da dúvida. Em razão da coerência sistemática, há, portanto, a necessidade de uma definição de Deus que exclua aquilo que poderia abalar a validade das afirmações científicas. (LAUDIEN, 1997, p. 35, tradução nossa)

Assim, a importância do esclarecimento dessa questão é que a ideia do infinito ser inconcebível se torna um problema para todo o sistema cartesiano, por ser somente pelo conhecimento claro e distinto de Deus que podemos afirmá-lo. “Assim, vejo claramente que a certeza e a verdade de todo conhecimento dependem exclusivamente de minha consciência do Deus verdadeiro, a tal ponto que eu era incapaz de ter um conhecimento perfeito sobre qualquer outra coisa até que me tornasse consciente dele” (*Meditações*, CSM II, p. 49).

Nas *Meditações Metafísicas*, Descartes alcança a primeira verdade com o *cogito*. Contudo, para que ele possa salvaguardar esse conhecimento e ser capaz de conhecer algo além dele, a própria ideia de ciência e o conhecimento das coisas materiais precisam instituir algo que seja o fundamento último de todo esse conhecimento, pois essas coisas ainda são passíveis do Deus enganador<sup>22</sup>.

Assim, enquanto o *Cogito* constitui o único ponto de apoio para a ciência, a ciência, isto é, uma cadeia de conhecimentos necessariamente certos para mim, é impossível, já que, assim que meu espírito deixa de fixar-se sobre o *Cogito* para dirigir-se alhures,

---

<sup>22</sup> “A função do Deus enganador e do Gênio Maligno é a mesma: porém, o Gênio Maligno é um artifício psicológico que, impressionando mais a imaginação, levar-me-á a tomar a dúvida mais a sério e a inscrevê-la melhor em minha memória (“é preciso ainda que cuide de lembrar-me dela”)

 (DESCARTES, 1973, p. 96)

esse ponto de apoio é engolido na noite da dúvida universal, arrastando com ele toda a cadeia de razões. (GUEROULT, 1953, p. 157)

Por isso, ele precisa provar a existência de Deus. Na Terceira Meditação, ele diz: “devo examinar se existe um Deus e, caso exista, se ele pode ser um enganador. Pois se eu não souber isso, parece que nunca terei certeza de mais nada.” (*Meditações*, CSM II, p. 25). A partir disso, ele analisa as faculdades que pertencem ao *cogito* e chega à conclusão de que, na sua condição finita, não pode ser a causa de si e das coisas. A partir da ideia que se possui de Deus, se constrói esse argumento, todas as provas da existência de Deus se baseiam em sua ideia, aqui ele é a causa da ideia que temos d’Ele, na primeira prova.

Temos a ideia de um Deus perfeito, infinito, eterno e imutável com diversos atributos que nós, seres finitos, não possuímos, ao menos não como Deus possui. Logo, essa ideia não poderia ter se originado de nós mesmos, porque como seres limitados não teríamos como criar tal ideia, assim, chega-se à conclusão de que Deus nos colocou essa ideia, ou seja, da interpretação da ideia de infinitude ao próprio infinito, portanto de Deus. “É verdade que tenho a ideia de substância em mim em virtude do fato de que sou uma substância; mas isso não explicaria o fato de eu ter a ideia de uma substância infinita, quando sou finito, a menos que essa ideia procedesse de alguma substância que realmente fosse infinita” (*Meditações*, CSM II, p. 31). É a passagem do infinito representacional para o infinito real.

Descartes chega ao fim da Terceira Meditação argumentando que Deus existe e não é enganador, alcançando mais um passo para o conhecimento possível das ciências. Mas ainda é necessário entender como podemos conhecer Deus. Se esse infinito não pode ser concebido, mas entendido, é preciso esclarecer como esse entendimento nos leva a ter uma ideia clara e distinta de Deus.

Como dito anteriormente, por um lado, é possível conhecê-lo, ou seja, saber o que Ele é e seus atributos, pois não se trata de uma ideia confusa nem contraditória, mas não é possível conceber sua ideia, porque eu não consigo representá-la em minha mente. Na Carta de Descartes a Mersenne, datada de 21 de janeiro de 1641, ele diz:

Não podemos englobar em palavras tudo o que existe em Deus, nem mesmo capturá-lo em nossa mente, portanto, Deus é inefável e está além de nossa compreensão. Mas há muitas coisas realmente em Deus, ou que se relacionam a Deus, que podemos alcançar em nossas mentes e expressar em palavras - mais, de fato, do que no caso de qualquer outra coisa. Portanto, nesse sentido, Deus pode ser conhecido e mencionado em grande medida. (*Carta a Mersenne*, CSMK III, p. 169)

Deus, enquanto unidade de todas as perfeições, está além da nossa capacidade finita de entendimento, porém tudo aquilo que está em nós, ainda que de maneira finita, podemos

conhecer. Essa ideia, que está representada em Deus em sua completude, quando separamos seus atributos, nos torna capazes de conhecê-lo.

Pois cada uma de nossas perfeições finitas nos dá um controle sobre uma dimensão da qual o absoluto divino constitui o fim. Eu tenho o entendimento (ou o conhecimento) finito, e Deus tem o entendimento (ou o conhecimento) infinito; eu tenho uma vontade que é, de certa forma, infinita, e a vontade de Deus é infinita em todos os sentidos. A concepção surge do encontro entre o finito e o infinito. Graças à ideia do infinito, que precede toda representação, posso compreender minha própria finitude e conceber um progresso indefinido a partir dela. (BEYSSADE, 2001, p. 276, tradução nossa)

Se, por um lado, nossa capacidade de conceber é limitada e existem aspectos que apenas conseguimos entender, por outro lado, possuímos certas faculdades que, de certa maneira, apresentam uma potencialidade infinita, através das quais compreendo em mim alguns dos atributos divinos, conseguindo assim ter a ideia de Deus.

Se considero a faculdade do entendimento, reconheço imediatamente que, no meu caso, ela é extremamente pequena e muito finita, e imediatamente formo a ideia de um entendimento que é muito maior, de fato, supremamente grande e infinito; e pelo próprio fato de que posso formar uma ideia disso, percebo que ele pertence à natureza de Deus. (*Meditações*, CSM II, pp. 39-40)

Outra faculdade que Descartes menciona como sendo infinita, é a vontade e o fato de a possuímos e representá-la, ou seja, concebê-la em nosso intelecto, faz com que possamos reconhecê-la na natureza de Deus e assim o conhecer. Sabemos que ela está em Deus, “provamos que Deus existe pelo fato de que deve existir alguém que possui formal ou eminentemente todas as perfeições das quais temos alguma ideia” (*Objções e Respostas*, CSM II, p. 119).

Ora, não precisamos conceber todos os seus atributos ou a ideia de Deus em sua totalidade, mas somente conhecer alguns de seus atributos e entender que, em Deus, eles são infinitos para constituir sua ideia clara e distinta.

Não importa que eu não compreenda o infinito, ou que haja inúmeros atributos adicionais de Deus que eu não possa de forma alguma compreender e talvez nem mesmo alcançar em meu pensamento; pois é da natureza do infinito não ser compreendido por um ser finito como eu. É suficiente que eu “entenda” o infinito e julgue que todos os atributos que percebo claramente e sei que implicam alguma perfeição, e talvez inúmeros outros que desconheço, estão presentes em Deus, seja formal ou eminentemente. Isso é suficiente para tornar a ideia que tenho de Deus a mais verdadeira, clara e distinta de todas as minhas ideias. (*Meditações*, CSM II, p. 32)

Descartes trata da noção do infinito em razão do finito no *Discurso do Método* e na Terceira Meditação. Na *Conversação*, ele diz que nossa atenção é voltada aos nossos atributos para reconhecer os atributos de Deus.

Pois, explicitamente, podemos conhecer nossa imperfeição antes da perfeição de Deus, porque nossa atenção pode se fixar em nós mesmos antes de nos voltarmos para Deus, e podemos concluir que nosso ser é finito antes de concluir a infinitude divina. Implicitamente, porém, o conhecimento de Deus e de suas perfeições deve sempre preceder nosso conhecimento de nós mesmos e de nossas imperfeições. Pois, na realidade, a perfeição infinita de Deus é anterior à nossa imperfeição, sendo esta última um defeito e uma negação da perfeição divina; e todo defeito e toda negação pressupõem a coisa da qual é um defeito e uma negação. (BURMAN, AT, 5, p. 153)<sup>23</sup>

Nessa ordem, nós conhecemos a nós mesmos antes, mas anterior a esse conhecimento há o conhecimento inato de Deus. Dessa forma, o conhecimento do infinito tem primazia. O conhecimento do infinito é anterior ao conhecimento do finito na ordem da dependência.

Pelo contrário, entendo claramente que há mais realidade em uma substância infinita do que em uma finita e, portanto, que minha percepção do infinito, que é Deus, é de alguma forma anterior à minha percepção do finito, que sou eu mesmo. Pois como eu poderia entender que duvidava ou desejava - isto é, que me faltava algo - e que não era totalmente perfeito, a menos que houvesse em mim alguma ideia de um ser mais perfeito que me permitisse reconhecer meus próprios defeitos por comparação? (*Meditações*, CSM II, p. 31)

importante notar que nosso conhecimento do infinito não resulta da negação do finito, mas provém de uma ideia anterior, inscrita em nós por Deus enquanto sua criação. Assim, para conciliar que Deus e sua condição de infinito aqui apresentado, seja conhecido de forma clara e distinta, Descartes apresenta sua teoria da positiva incompreensibilidade de Deus nas Quintas Respostas.

A lacuna ou distância entre mim e Deus, isto é, sua incompreensibilidade, é estabelecida quando reconheço que não sou, e nunca serei, independente. O que me é revelado é assim o próprio infinito, inteiro e como ele realmente é; mas ele é revelado como algo que eu não sou e que não posso compreender. E essa é a maneira apropriada de um ente infinito manifestar-se a uma mente infinita. (BEYSSADE, 1992, p. 240, tradução nossa)

Sendo que não podemos concebê-lo, ou seja, representá-lo em nossa mente finita, ainda podemos conhecê-lo de forma positiva e verdadeira. E isso só demonstra a dependência que temos de Deus, ou seja, não somos nós que criamos a necessidade de pensar em um Deus perfeito, mas é Deus quem institui essa ideia em nós.

Mas do fato de que não posso pensar em Deus a não ser como existente, segue-se que a existência é inseparável de Deus e, portanto, que ele realmente existe. Não é que meu pensamento o faça assim, ou imponha qualquer necessidade a qualquer coisa; ao contrário, é a necessidade da coisa em si, a saber, a existência de Deus, que determina meu pensamento a esse respeito. Pois não sou livre para pensar em Deus sem

---

<sup>23</sup> “Car, explicitement, nous pouvons connaître notre imperfection avant la perfection de Dieu, parce que notre attention peut se fixer sur nous avant de se porter vers Dieu, et nous pouvons, conclure que notre être est fini, avant de conclure l’infinité divine. Toutefois, implicitement, la connaissance de Dieu et de ses perfections doit toujours précéder celle que nous avons de nous-mêmes et de nos imperfections. Car, dans la réalité, la perfection infinie de Dieu est antérieure à otre imperfection, celle-ci étant un défaut et une négation de la perfection divine ; or tout défaut et tout négation préssuppose la chose dont elle est un défaut et une négation”

existência (isto é, um ser supremamente perfeito sem uma perfeição suprema), como sou livre para imaginar um cavalo com ou sem asas. (*Meditações*, CSM II, p. 46)

E quando Descartes faz a distinção entre entender e conceber, ele confirma essa necessidade da incompreensibilidade para demonstrar a forma com que Deus vai além de todas as nossas capacidades. Não podemos conhecer a natureza de Deus, mas a estrutura de sua ideia que Deus determina, pois sobre o conceito de ideia, Descartes vai dizer na Segunda Objeção, “entendo este termo como significando a forma de qualquer pensamento dado, cuja percepção imediata me torna consciente do pensamento” (*Objecções e Respostas*, CSM II, p. 113), essa é uma definição que ele já oferece nas *Meditações*.

A unidade, a simplicidade ou a inseparabilidade de todos os atributos de Deus é uma das mais importantes das perfeições que entendo que Ele tem. E certamente a ideia da unidade de todas as suas perfeições não poderia ter sido colocada em mim por qualquer causa que não me fornecesse também as ideias das outras perfeições; pois nenhuma causa poderia ter me feito entender a interconexão e a inseparabilidade das perfeições sem ao mesmo tempo, me fazer reconhecer o que elas eram. (*Meditações*, CSM II, p. 34)

Descartes diz nos *Princípios* que a ideia clara é a ideia de algo que de imediato somos capazes de ver a verdade. Uma vez que a percebemos, não pode ser ignorada e a distinção é a ideia de algo em que nada há de se comparar ou confundir com ela.

Chamo uma percepção de “clara” quando ela está presente e acessível à mente atenta, assim como dizemos que vemos algo claramente quando está presente ao olhar do olho e o estimula com um grau suficiente de força e acessibilidade. Chamo uma percepção de “distinta” se, além de ser clara, ela é tão nitidamente separada de todas as outras percepções que contém em si apenas o que é claro. (*Princípios*, CSM I, pp. 207-208)

Nesse sentido, nós podemos ter uma ideia clara e distinta de Deus e ele pode verdadeiramente ser conhecido por nós, pois, por um lado, ao nos depararmos com a ideia de Deus, temos a certeza de sua veracidade e, por outro, não há nada como Deus ao qual possa ser comparado. Assim, chegamos ao ponto em que a distinção entre entender e conceber se torna vital para definirmos a incompreensibilidade do infinito, que em última instância caracteriza um atributo importante para a compreensão de Deus, a prova de sua existência e sua função metafísica para Descartes.

O que essa definição torna claro é a lacuna entre *entender* algo e *conceber* algo. A inabilidade de ser *concebido* é exatamente o que Descartes entende por incompreensibilidade e é a marca característica do infinito. Se pudéssemos partir da unidade da essência divina e chegar a um princípio de dedução para cada um de seus atributos, então Deus seria compreensível – e nesse caso não seria mais Deus. (BEYSSADE, 1992, p. 230, tradução nossa)

Quando o resumo da teoria afirmada é “o infinito pode ser entendido, mas o indefinido pode ser concebido; o infinito, o termo para o qual o indefinido tende, pode, sem dúvida, ser

concebido, mas ele é concebido como indefinido e não em sua especificidade” (BEYSSADE, 2001, p. 274, tradução nossa). Entendemos o infinito como Deus; o indefinido que tende a esse infinito são todas as coisas, inclusive nós, que tendemos ao infinito por sermos seres limitados. Existe não só uma distinção entre o infinito e o indefinido, mas também uma distinção da própria definição de infinito.

Burman pergunta a Descartes: “mas em que o conhecimento pode contribuir para a aquisição das outras perfeições de Deus?” (BURMAN, AT, 5, p. 154)<sup>24</sup> e Descartes responde que “ela contribui muito para isso. Por meio dela, tornamo-nos mais instruídos, mais sábios, conhecemos mais claramente essas perfeições” (BURMAN, AT, 5, p. 154)<sup>25</sup>. O conhecimento, aqui dado como “contribui muito”, é tratado como limitado, mas fornece os meios para adquirir o conhecimento das outras perfeições.

Para Descartes, Deus é o único ser em cujas perfeições não notamos limites; ele é o único ser que positivamente “intelectualizamos” como infinito e ver que ele é maior do que o mundo, de modo que o mundo não pode ser chamado de infinito. Mas é conflitante com nossa concepção, ou envolve uma contradição, que o mundo seja finito ou limitado. Por isso, nós o chamamos de indefinido; podemos dizer que uma coisa é indefinidamente grande, desde que não tenhamos argumentos para provar que ela tem limites. (ARIEW, 1987, pp. 154-155, tradução nossa)

Dessa maneira, existe não só uma distinção entre o infinito e o indefinido, mas também uma distinção entre o infinito em ato e o infinito potencial. Descartes chega a dizer a Burman que “ao multiplicam assim as coisas indefinidamente, elas se tornam infinitas, ou melhor, tornam-se o infinito, pois esse tipo de indefinido e o infinito são, no fundo, o mesmo.” (BURMAN, AT, 5, p. 154)<sup>26</sup> Pode até ser válido argumentar se é possível então conhecer esse infinito, mas a resposta é não, mesmo que pudéssemos aumentar nossos atributos indefinidamente até alcançarmos essa ideia de infinito, não seríamos como Deus nem poderíamos nos achegar a Ele dessa maneira, pois “argumenta que, mesmo que fosse capaz de se aperfeiçoar indefinidamente, não poderia tornar-se infinito (ou perfeito) o verdadeiro infinito implica absolutamente nenhuma potencialidade; por conseguinte, nada que aumente indefinidamente será alguma vez realmente infinito.” (ARIEW, 1987, p. 149, tradução nossa)

O infinito de Deus não pode ser alcançado por nenhuma adição ou multiplicação, pois ele não é um infinito em potencial, mas um infinito em ato. Descartes diz que aquilo que não conhecemos limites são infinitas potenciais ou o indefinido. O que posso conceber é o

<sup>24</sup> “Mais en quoi la connoissance peut-elle contribuer à l’acquisition des autres perfections de Dieu?”

<sup>25</sup> “Elle y contribue beaucoup. Par elle nous nous rendons plus savants, plus sages, nous connoissons plus clairement ces perfections ; et de les connoître ainsi clairement, nous avons plus de facilité à les acquérir, attendu que la science et la sagesse vont nous fournir les moyens d’une telle acquisition”

<sup>26</sup> “lorsq’on multiplie ainsi les choses indéfiniment, elles deviennent infinies ou plutôt l’infini, car un tel indéfini et l’infini, c’est tout un.

indefinido, a progressão do finito que não conhece limites e é somente pela contraposição entre o finito e o infinito que podemos ter acesso ao entendimento do infinito de maneira clara e distinta.

Chegamos à conclusão de que Descartes trata do entendimento do infinito como um aspecto fundamental da concepção dos fundamentos da sua metafísica. A clarificação das faculdades intelectuais faz com que compreendamos que o conceito de Deus é inconcebível diante da mente finita, criada de maneira que este não consegue abarcar a totalidade e unidade das perfeições divinas. Isso, por sua vez, torna-se prova da existência divina, pois ao prescrutar todas as capacidades do *cogito*, percebe-se que a ideia do infinito, que possuímos necessariamente, precisa ter sua causa diferente de nós mesmos.

O segundo passo essencial nessa distinção e concepção é que a noção de que há um Deus, ou seja, Ele existe, e esse Deus não é enganador e nos criou e criou todas as coisas da forma que são. Essa percepção nos capacita a passar do conhecimento do *cogito* ao conhecimento das coisas materiais e todas as suas implicações na ciência cartesiana. Dessa forma, temos que resolver essa questão para que não caíamos em um certo paradoxo, no qual, “por um lado, todo o sistema de conhecimento científico de Descartes depende do conhecimento seguro que temos de Deus; mas, por outro lado, a ideia de Deus é explicitamente anunciada como estando além da nossa compreensão” (BEYSSADE, 1992, p. 215, tradução nossa).

Evidencia-se que, embora não consigamos conceber Deus, ele pode ser entendido acima de todas as outras coisas. Se consigo compreender suas perfeições e a questão de sua incompreensibilidade, ou seja, que não sou capaz de concebê-lo no meu intelecto, me revela um conhecimento claro e distinto do infinito, mesmo que eu não o conceba em sua totalidade. A ideia que tenho de Deus me fornece o suficiente para alcançá-lo com o meu pensamento e “além disso, a ideia é absolutamente clara e distinta, pois tudo o que percebo clara e distintamente como sendo real e verdadeiro, e implica alguma perfeição, está inteiramente contido nela.” (*Meditações*, CSM II, p. 32)

Burman, provavelmente, sabe dessas questões já colocadas nas obras publicadas por Descartes e aproveita a oportunidade não só para reafirmá-las, mas também permitir que Descartes possa esclarecer seus aspectos mais importantes. “É claro que é possível que, na Conversa com Burman, Descartes tenha decidido esclarecer a suposta confusão em seu vocabulário ao distinguir claramente entre “intelecção”, conceber e compreender, a fim de tornar explícito o que antes estava apenas implícito” (ARIEW, 1987, p. 158, tradução nossa). Burman não fez somente uma leitura da obra, mas também das dificuldades contidas nela e

percebeu as interpretações feitas na sua época, entendendo os principais problemas da obra cartesiana até aquele momento. Isso fez com que sua leitura e interpretação dos aspectos essenciais da filosofia cartesiana, unida às cartas que hoje temos de Descartes, permitam que possamos compreendê-lo mais profundamente.

## CAPÍTULO 3

### 3. VERDADES ETERNAS

A teoria da livre criação das verdades eternas é um problema por si só. Ainda existem controvérsias entre os intérpretes da obra de Descartes, que buscam uma solução e uma explicação para adequá-la ao sistema cartesiano, uma vez que a maioria deles concorda que essa tese é de extrema relevância para a sua filosofia. A proposta deste capítulo é somente apresentar a doutrina a partir de uma interpretação e seu desdobramento na filosofia cartesiana, além de apontar o seu desenvolvimento conforme as informações que Descartes nos apresenta no texto de Burman.

#### 3.1. A tese da livre criação das verdades eternas

A teoria da livre criação das verdades eternas não é desenvolvida em nenhuma das obras de Descartes, ainda que apareça sutilmente nos *Princípios*. No entanto, é citada nas *Objeções e Respostas*, precisamente na quinta e na sexta; em suas correspondências entre 1630 e 1649 e na *Conversação*. Embora não esteja explicitamente elaborada em seus textos publicados, sua aparição reiterada nos comentários de Descartes indica que essa era uma ideia, que ele sustentou ao longo de boa parte de sua trajetória intelectual. A doutrina específica de Descartes, derivada das verdades eternas, a saber, a liberdade divina, é controversa tanto em sua época quanto posteriormente, o que talvez seja um dos motivos dele não a mencionar diretamente em suas obras.

Segundo Gilson, ela foi colocada em um contraste consciente com a doutrina tradicional. Não há um precedente para ela na tradição, e ela marca também a principal diferença em relação à filosofia subsequente. Por isso, é algo exclusivo de Descartes e representa o aspecto mais original de sua metafísica (LAUDIEN, 1997, p. 43, tradução nossa)<sup>27</sup>

Para podermos compreender o que foi adicionado por Descartes à obra de Burman, é necessário entender do que ela trata. As verdades eternas, como doravante chamaremos, surge explicitamente pela primeira vez em uma carta a Mersenne, em 15 de abril de 1630.

As verdades matemáticas, que você chama de eternas, foram estabelecidas por Deus e dependem inteiramente d'Ele, assim como o resto de suas criaturas. De fato, dizer

---

<sup>27</sup> GILSON, Étienne. *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris: Vrin, 1982.

que essas verdades são independentes de Deus, é falar d'Ele como se ele fosse Júpiter ou Saturno e submetê-lo ao Estige e ao Destino. Por favor, não hesite em afirmar e proclamar em todos os lugares que foi Deus quem estabeleceu essas leis na natureza, assim como um rei estabelece leis em seu reino. (*Carta a Mersenne*, CSMK III, p. 23)

Sendo a primeira vez que Descartes aborda a questão, ele as apresenta como sendo as verdades matemáticas e afirma que foi Deus quem estabeleceu essas verdades da forma como são e que dependem totalmente de Dele para serem assim. Posteriormente, veremos que não somente as verdades matemáticas são definidas como verdades eternas. Em outra carta, de 6 de maio de 1630, Descartes escreve novamente a Mersenne.

Quanto às verdades eternas, digo mais uma vez que elas são verdadeiras ou possíveis apenas porque Deus as conhece como tais. Elas não são conhecidas por Deus como verdadeiras de modo que implique que sejam verdadeiras independentemente d'Ele. Se os homens realmente compreendessem o sentido de suas palavras, jamais poderiam dizer, sem blasfêmia, que a verdade de algo é anterior ao conhecimento que Deus tem disso. (*Carta a Mersenne*, CSMK III, p. 24)

A validade dessas verdades depende totalmente de Deus como garantidor delas, ou seja, não é possível pensar que são verdades por si, mas somente porque Deus assegura que sejam. Logo, as verdades eternas não são necessárias por si mesmas, mas porque Deus quer que o seja. Da forma que Descartes explicita a maneira como essas leis são dadas, é importante notar que, se Deus as fez de acordo com sua vontade, podemos concluir que elas poderiam ser de outra maneira se ele o quisesse.

Com essa tese, Descartes não argumenta meramente que tudo (inclusive as verdades eternas) depende de Deus, como sustenta a tradição escolástica aristotélica, mas sim que tudo (inclusive as verdades eternas) depende do livre-arbítrio de Deus, de modo que Deus poderia ter criado as coisas de forma diferente. (ROCHA, 2018, p. 163, tradução nossa)

Descartes, até certo ponto, se mantém na tradição escolástica e sua teoria segue certos princípios dessa doutrina. Ao desenvolvê-la, porém, ele toma caminhos diversos daquilo que havia estabelecido até então e isso acontece ao afirmar que essas verdades eternas dependem não só de Deus enquanto criador, mas de seu livre arbítrio, ou seja, de sua livre vontade. Mersenne volta a questioná-lo acerca da criação das verdades eternas, ao que Descartes responde em uma carta de 27 de maio de 1630, “você também pergunta o que exigiu que Deus criasse essas verdades; e eu respondo que Ele era livre para fazer com que não fosse verdade que todos os raios do círculo são iguais, da mesma forma que era livre para não criar o mundo” (*Carta a Mersenne*, CSMK III, p. 25).

Uma das consequências dessa noção é fazer com que pensemos que talvez seja possível que existam coisas que Deus criou, que estejam além da nossa razão e por isso não podemos compreender, embora sejam verdadeiras. O entendimento de que o nosso intelecto é finito e

incapaz de conceber certas ideias, como vimos com o conceito de infinito ou de Deus, demonstra haver certas ideias, que são verdadeiras, mas enquanto seres somos incapazes de compreender. Descartes afirma nos *Princípios* I 49:

Mas quando reconhecemos ser impossível que algo venha do nada, a proposição nada vem do nada é considerada não como uma coisa realmente existente, ou mesmo como um modo de uma coisa, mas como uma verdade eterna, que reside em nossa mente. Tais verdades são chamadas de noções comuns ou axiomas. Os exemplos a seguir são dessa classe: É impossível que algo seja e não seja ao mesmo tempo; o que está feito não pode ser desfeito; aquele que pensa não pode deixar de existir enquanto pensa; e inúmeros outros. Não seria fácil fazer uma lista de todos eles, mas, mesmo assim, não podemos deixar de conhecê-los quando surge a oportunidade de pensar neles, desde que não estejamos cegos por opiniões preconcebidas. (*Princípios*, CSM I, p. 209)

Quando Descartes coloca a proposição “nada vem do nada” e outros exemplos do mesmo tipo como verdades eternas, ele estabelece que os princípios lógicos com os quais podemos conceber pertencem a essa ordem de verdades. “O paradigma das verdades eternas indicado por Descartes em diferentes textos são as verdades matemáticas. Entretanto, Descartes também inclui na lista de verdades eternas princípios lógicos, bem como princípios metafísicos, físicos e morais” (ROCHA, 2018, p. 164, tradução nossa). De acordo com Descartes, em uma carta dirigida a Arnaud, datada de 29 de julho de 1648, os princípios lógicos são a forma que nossa mente é capaz de pensar.

Pois, já que toda a base da verdade e da bondade depende de sua onipotência, eu não ousaria dizer que Deus não pode fazer uma montanha sem um vale, ou fazer com que 1 e 2 não sejam 3. Eu somente digo que ele me deu uma mente tal que não posso conceber uma montanha sem um vale, ou uma soma de 1 e 2 que não seja 3; tais coisas envolvem uma contradição em minha concepção. (*Carta a Arnaud*, CSMK III, pp. 358-359)

É possível que Deus tenha criado verdades eternas, algumas delas são princípios lógicos, que estruturam nossa mente finita e nos concede de maneira inata um intelecto apto a analisá-las de maneira clara e distinta, como noções comuns ou axiomas. Ele é o garantidor de que é verdade tudo aquilo que conhecemos a partir desses princípios concebidos pelo nosso intelecto. Entretanto, Descartes não afirma que a ideia de algo além desses princípios lógicos seja impossível. Entendendo que, através da livre criação, Deus com sua onipotência pode, nesse caso, fazer coisas além do que minha racionalidade pode compreender, até mesmo a ideia de um triângulo sem três ângulos retos.

Em outra ocasião, Descartes reafirma sua posição de que as verdades eternas só podem ser concebidas como verdades mediante a vontade de Deus. Mersenne pergunta, em uma carta

de 27 de maio de 1638<sup>28</sup>, se haveria espaço real caso Deus não tivesse criado nada, ao que Descartes responde:

Acredito que nosso intelecto pode chegar à verdade da questão, que é, em minha opinião, que não apenas não haveria espaço algum, mas até mesmo aquelas verdades chamadas de eternas, como a de que “o todo é maior do que a parte”, não seriam verdades se Deus não tivesse estabelecido isso. (*Carta a Mersenne*, CSKM III, p. 103)

É no ato da criação de todas as coisas que Deus estabelece as verdades eternas conhecidas por nós através dos princípios lógicos. Nesse sentido, podemos afirmar que Deus não está sujeito a esses princípios, por conta daquilo que agora sabemos sobre seu atributo de infinito e sua incompreensibilidade, sendo ele próprio um exemplo daquilo que não podemos conceber e que não está sob qualquer tipo de limitação. São esses princípios lógicos que, por um lado, nos capacitam, por outro, limitam nossa possibilidade de conceber sem nos gerar uma contradição, outras ideias que não estejam retidas dentro dessa noção.

Com isso, Descartes apresenta a possibilidade de que há coisas verdadeiras, que podem ser irracionais para nós, não para Deus ou o mundo, mas somente para o nosso intelecto, que é finito e limitado diante das possibilidades de Deus criar o que quiser. Na *Conversação*, Descartes enfatiza essa limitação, “mas não é por meio de nossos raciocínios que podemos conhecer essas coisas; não nos iludamos, jamais devemos nos permitir submeter à nossa razão a natureza e as operações de Deus” (BURMAN, AT, 5, p. 166)<sup>29</sup>. Outro exemplo de uma dessas coisas que existe, que entendemos como verdadeira, mas não podemos conceber é a junção e distinção do corpo e da alma, “portanto, a mente pode, pelo menos por meio do poder de Deus, existir sem o corpo; e, da mesma forma, o corpo pode existir sem a mente” (*Objecções e Respostas*, CSM II, p. 119). Embora nós não possamos conceber tal ideia, como Descartes diz em uma carta à princesa Elizabeth de 28 de junho de 1643. “Não me parece que a mente humana seja capaz de formar uma concepção muito distinta tanto da distinção entre a alma e o corpo quanto de sua união; pois, para isso, é necessário concebê-los como uma única coisa e, ao mesmo tempo, concebê-los como duas coisas; e isso é absurdo” (*Carta à Princesa Elizabeth*, CSMK III, p. 227).

A noção de corpo como extensão e alma como o pensamento é clara, no sentido de que concebemos a alma e o corpo como coisas distintas. Apesar disso, não conseguimos concebê-los como coisas separadas e nem sabemos como é a forma que interliga esses dois conceitos

---

<sup>28</sup> Na edição AT a carta citada aparece como 27 de maio de 1638. Entretanto, segundo uma nota de Alquié (p. 61) a data, na verdade, seria 17 de maio de 1638. FA, Tomo II, p. 62. AT, II, p. 138.

<sup>29</sup> “Mais ce ne sont pas nos raisonnements qui peuvent nous faire connaître ces choses-là ; ne nous flattons point, nous ne devons jamais nous permettre de soumettre à noutre raison la nature et les opérations de Dieu”

completamente distintos ao mesmo tempo, mesmo sendo verdade. Dessa maneira, podemos afirmar que, embora as nossas ideias sejam claras e distintas em relação a muitas coisas. Deus pode criar livremente muitas outras das quais não temos clareza, não por serem impossíveis, mas porque nosso intelecto limitado é incapaz de concebê-las, apesar de serem verdadeiras.

A maneira como a mente finita tem acesso à união e à distinção entre corpo e alma difere, mas, ainda assim, ambas são verdades. No entanto, conforme demonstrado pelas passagens mencionadas acima, embora ambas sejam verdadeiras ao mesmo tempo, a mente finita não consegue dar sentido ou entender clara e distintamente que elas são verdadeiras ao mesmo tempo. (ROCHA, 2018, p. 172, tradução nossa)

É a capacidade da mente finita de abarcar os conceitos dados, que constituem o nosso conhecimento, e embora a mente finita aceite noções verdadeiras, nem sempre é capaz de entender clara e distintamente de que forma isso acontece, assim como a ideia de Deus. Sabendo agora que Deus cria tudo conforme sua vontade, que é verdadeiramente infinita e que pode todas as coisas, ele pode criar ideias, que o nosso intelecto limitado não consegue conceber.

Parece que Descartes aqui não está apenas dizendo que as coisas são distintas umas das outras e, portanto, em si mesmas, como Deus as cria, não são inconsistentes entre si, mas também que a inconsistência que a mente finita percebe em relação à coexistência de algumas delas resulta de sua maneira limitada e confusa de pensar. Assim, é a mente finita que vê a coexistência de certas coisas como impossível, e isso não ocorre, porque ela combina o que não pode ser combinado, mas porque combina ideias sobre as coisas de uma maneira muito obscura. (ROCHA, 2018, p. 165, tradução nossa)

No texto de Burman, Descartes parece reforçar essa noção da fraqueza do nosso intelecto em relação às coisas e corrobora a ideia de que as coisas em si mesmas não são contraditórias. As contradições são dadas somente nas nossas ideias e na incapacidade da mente finita de pensá-las.

No entanto, não há contradição nas coisas, mas somente em nossas ideias, porque ao uni-las, elas tornam-se contraditórias. Mas as coisas não são contraditórias entre si, porque todas elas podem existir e, portanto, uma não está em contradição com a outra. O oposto ocorre com as ideias, porque aqui juntamos coisas diferentes: separadamente, elas não são contraditórias; mas, ao juntá-las, formamos uma só e é assim que surge a contradição. (BURMAN, AT, 5, p. 161)<sup>30</sup>

A teoria da livre criação das verdades eternas apresenta a teoria de que Deus cria e faz todas as coisas de acordo com sua vontade e seus atributos, sendo, em última instância, o fundamento metafísico último do conhecimento humano. É somente Deus que garante as verdades eternas, uma delas sendo os princípios lógicos pelos quais nosso intelecto é constituído

---

<sup>30</sup> “cependant il n’y a pas de contradiction dans les choses, mais seulement dans nos idées, parce que ce ne sont que nos idées que nous joignons d’une façon qui les rend contradictoires. Mais les choses ne le sont pas entre elles, parce que toutes peuvent exister, et ainsi l’une n’est pas en contradiction avec l’autre. C’est le contraire dans les idées, parce qu’ici nous joignons des choses différentes : séparément, elles ne sont pas contradictoires ; mais, en les joignant, nous n’en faisons qu’une, et c’est ainsi que naît la contradiction”

e é através dele que podemos conceber pelo menos algumas dessas verdades dadas no mundo. Além de possivelmente criar outras verdades, que não somos capazes de compreender com nossa mente finita, mas que, a partir de sua natureza e vontade, podem ser verdadeiras. O conhecimento último de todas as coisas não é o racional, limitado até onde o intelecto humano é capaz, mas o metafísico, que o fundamento último é Deus.

No texto das Quintas Objeções, Descartes responde a uma pergunta, que pareceria difícil acreditar que Deus, possuidor de todos esses atributos, estabelece algo de imutável e eterno diferente dele, “você teria razão em pensar assim se eu estivesse falando de coisas existentes ou se estivesse propondo algo como imutável no sentido de que sua imutabilidade fosse independente de Deus.” (*Objeções e Respostas*, CSM II, p. 261). Então, ele retoma a sua importante distinção de que as verdades eternas estão somente instituídas no nosso intelecto e não existe nas coisas, assim como que elas são totalmente dependentes de Deus para serem assim e para que elas possam possuir tais atributos. E continua:

Também não creio que as essências das coisas e as verdades matemáticas que podemos conhecer a respeito delas sejam independentes de Deus. No entanto, acho que elas são imutáveis e eternas, uma vez que a vontade e o decreto de Deus quiseram e decretaram que elas fossem assim. (*Objeções e Respostas*, CSM II, p. 261)

Não há nada que Deus não possa fazer na medida em que as verdades eternas são contingentes e uma vez que Deus poderia tê-las criado de outra forma, elas são imutáveis e eternas, pois, a partir do momento que Deus cria, as faz como ideias imutáveis e eternas. Descartes muitas vezes reitera essa soberania de Deus em relação a todas as coisas, assim como a dependência de todas as coisas em relação a Deus. Sua insistência nesse aspecto parece ser em razão de que tal ideia ainda não é totalmente aceitável pelos seus leitores. Tais opiniões e a dificuldade em recepcioná-las faz com que haja a necessidade de esclarecê-las e repeti-las. Assim, Descartes diz nas Sextas Objeções, “portanto, não devemos supor que as verdades eternas dependam do intelecto humano ou de outras coisas existentes; elas dependem somente de Deus, que, como legislador supremo, as ordenou desde a eternidade.” (*Objeções e Respostas*, CSM II, p. 294). A ideia inicial de que tudo foi criação de Deus ainda é um consenso, mas que todas as coisas dependem de sua livre vontade é o ponto crucial de Descartes para com a tradição.

Outro aspecto relevante acerca das verdades eternas, ainda nas Sextas Objeções, é sobre a sua indiferença ao criar tudo aquilo que fez.

Se alguém atentar para a incomensurável grandeza de Deus, verá manifestamente claro que não pode haver nada que não dependa dele. Isso se aplica não apenas a tudo o que existe, mas também a tudo o que é bom. Se não fosse assim, então, como observado um pouco antes, Deus não teria sido completamente indiferente com

relação à criação do que ele, de fato, criou. Se alguma razão para algo ser bom tivesse existido antes de sua preordenação, isso teria determinado Deus a preferir as coisas que era melhor fazer. (*Objecções e Respostas*, CSM II, pp. 293-294)

Descartes afirma que Deus cria as verdades eternas com indiferença, pois tudo o que ele faz, pensa e cria é um único ato direto da sua livre vontade e nada pode ser ou existir anterior a ela. Temos a necessidade de buscar meios de entender a ação de Deus e, por meio da nossa razão limitada, não podemos conceber tal ideia. É por sua onipotência que dependem todas as coisas e tudo aquilo que ele fez e não há nenhum tipo de lei ou ordem anterior àquela dada por ele no momento da criação. Deus é bom e faz o melhor, não porque pensou que poderia fazer de tal forma, mas porque ele, sendo bom, cria de maneira que quer de acordo com sua natureza.

Na sequência, em uma carta a Mesland, em 2 de maio de 1644, Descartes elabora novamente a questão da livre criação e indiferença de Deus.

Volto-me para a dificuldade de conceber como Deus estaria agindo livre e indiferentemente se ele tivesse tornado falso que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos ou, em geral, que contradições não poderiam ser verdadeiras juntas. É fácil dissipar essa dificuldade ao considerar que o poder de Deus não pode ter limites, e que nossa mente é finita criada de modo a poder conceber como possíveis as coisas que Deus desejou que fossem, de fato, possíveis, mas não é capaz de conceber como possíveis as coisas que Deus poderia ter tornado possíveis, mas que, no entanto, ele desejou tornar impossíveis. (*Carta a Mesland*, CSMK III, p. 235)

O argumento de Descartes é que ele não pode afirmar aquilo que Deus não pode fazer, pois para ele, Deus não possui nenhum limite e que essa limitação, que supomos encontrar na vontade e na criação de Deus, está em nós e não em Deus. É a limitação das nossas faculdades do conhecimento que mostra que nós só concebemos aquilo que Deus nos permite, podendo, mas não o fazendo de maneira que seja impossível. Na carta a More, de 05 de fevereiro de 1649, Descartes revisita essa tese, na qual discorre sobre a finitude e a infinitude, bem como sobre a nossa concepção delas. Ele sustenta que Deus pode todas as coisas, incluindo aquelas que consideramos impossíveis, ou seja, que estão além da nossa razão ou dos princípios lógicos, e as quais interpretamos como uma contradição.

Sei que meu intelecto é finito e o poder de Deus é infinito, portanto, não estabeleço limites para ele; considero somente o que consigo perceber e o que não é, e me esforço muito para que meu julgamento corresponda à minha percepção. Assim, afirmo corajosamente que Deus pode fazer tudo o que percebo ser possível, mas não sou tão ousado a ponto de afirmar o contrário, ou seja, que ele não pode fazer o que está em conflito com minha concepção das coisas - digo apenas que isso envolve uma contradição. (*Carta a More*, CSMK III, p. 363)

Decerto que, quando Deus cria e faz de maneira indiferente todas as coisas, nos deu a capacidade, mesmo que limitada, de compreender algumas de suas verdades de forma clara e distinta. E por mais que pudesse ser de outra maneira, isso seria uma contradição para nós, não necessariamente para as coisas, nem para Deus.

A teoria da livre criação das verdades eternas tem um papel importante, pois “Descartes desenvolveu uma doutrina de Deus, que forma o pano de fundo de seus interesses filosóficos. Embora a doutrina da criação das verdades eternas raramente apareça explicitamente, uma série de problemas só pode ser esclarecida à luz dela” (LAUDIEN, 1997, p. 47, tradução nossa), por exemplo:

Esta doutrina explica por que a sequência argumentativa cartesiana, do ceticismo para o Deus perfeito, não incorre em um círculo vicioso. A dúvida se refere à validade metafísica da verdade. Sob sua direção, não é possível alcançar a certeza sobre o mundo dos objetos, mas sim sua validade principiante e provisória *ad usum vitae*. As afirmações científicas estão sujeitas ao critério de exatidão proveniente da atividade do entendimento e a finitude dessa capacidade estabelece o caráter de hipótese de sua física em relação à sua justificação metafísica. (LAUDIEN, 1997, p. 49, tradução nossa)

Da mesma forma que é essencial estabelecer Deus como o ponto metafísico último que criou todas as coisas e possibilitou a passagem do conhecimento do *cogito* para o conhecimento das coisas e do mundo, é igualmente essencial que Deus crie ou estabeleça as verdades eternas. Ele é, em última instância, quem garante sua autenticidade e fundamenta as verdades encontradas no mundo, como as verdades matemáticas e da física. É nesse sentido que Descartes diz na carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630, “pelo menos acho que descobri como provar verdades metafísicas de uma maneira mais evidente do que as provas da geometria” (*Carta a Mersenne*, CSMK III, p. 22).

### 3.2. *Conversação e as verdades eternas*

Na *Conversação*, Burman aborda alguns aspectos acerca das verdades eternas, por exemplo, quando ele traz uma passagem dos *Princípios* I 48 que diz, “ele distingue tudo o que cai sob o nosso conhecimento em duas partes: a primeira contém todas as coisas que têm alguma existência; e a outra, todas as verdades que não são nada fora do nosso pensamento” (*Princípios*, CSM I, p. 208). Burman utiliza esse texto para questionar sobre as verdades contingentes, a que Descartes responde:

Por *verdades eternas*, o autor aqui se refere àquelas que são chamadas de noções comuns, como “é impossível que a mesma coisa seja e não seja” e coisas do gênero. Quanto às verdades contingentes, elas se relacionam com as coisas existentes, que elas envolvem, pois também são envolvidas por elas. (BURMAN, AT, 5, p. 167)<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> “Par vérités éternelles l’auteur entend ici celles qu’on appelle notions communes, comme « il est impossible qu’une même chose soit et ne soit pas » et autres semblables. Quant aux vérités contingentes, elles se rapportent à des choses existantes qu’elles enveloppent comme elles sont aussi enveloppés par elles”

Essa ideia não é nova, já que nas Quintas Respostas, Descartes já diz que essas verdades eternas não tratam de “coisas existentes”<sup>32</sup>, mas as verdades eternas são noções comuns ou axiomas, ou seja, as noções comuns são verdades estabelecidas no intelecto humano. Aqui ele distingue e alça as verdades eternas se encontram somente no nosso intelecto e no intelecto divino e não pertencem às coisas existentes. Seu patamar é diferente e específico a certas ideias da razão.

Além disso, algumas das afirmações de Descartes na *Conversação* esclarecem aspectos das verdades eternas questionadas desde aquela época. E, “por um lado, de fato, a *Conversa com Burman* diz algo a mais do que aquilo que Descartes diz na maioria de suas referências à livre criação. A saber, não apenas que a vontade e o intelecto divinos se identificam um com o outro, mas que se identificam, por assim dizer, com seu objeto” (JUNIOR, O. L. K, 2022, p. 77). Na carta a Mersenne, de 27 de maio de 1630.

Você me pergunta com que tipo de causalidade Deus estabeleceu as verdades eternas: Eu respondo: pelo mesmo tipo de causalidade com que ele criou todas as coisas, ou seja, como sua causa eficiente e total. Pois é certo que ele é o autor da essência das coisas criadas, não menos do que de sua existência; e essa essência não é outra coisa senão as verdades eternas. (*Carta a Mersenne*, CSMK III, p. 25)

É importante notar que as cartas ainda não haviam sido publicadas, com exceção daquelas apresentadas nas *Objções e Respostas*. Dessa maneira, é necessário colocar Burman e a ideia que esse faz da filosofia dentro do horizonte cartesiano. Assim, a *Conversação* está situada em um período em que não estava divulgada a maior parte da discussão sobre as verdades eternas, conforme mostrado na sessão anterior, onde a maioria das afirmações de Descartes está contida nas cartas. O texto de Burman é mais um complemento dessa ideia desenvolvida em paralelo às discussões, que Descartes fazia com outros teólogos e filósofos naquele momento.

Assim, o que chama a atenção no texto de Burman é a afirmação acerca do ato, da criação e do pensamento de Deus. Dito de outra forma, sua unidade e seus atributos. Burman cita da seguinte forma a passagem nos *Princípios* I 23.

Portanto, não se pode de forma alguma supor que Deus percebe por meio dos sentidos, mas somente que ele entende e deseja. E mesmo seu entendimento e vontade não acontecem, como em nosso caso, por meio de operações que são, em certo sentido, distintas umas das outras; devemos antes supor que haja sempre um único ato idêntico e perfeitamente simples por meio do qual ele simultaneamente entende, deseja e realiza tudo. (*Princípios*, CSM I, p. 201)

---

<sup>32</sup> *Objções e Respostas*, CSM II, p. 261.

Descartes diz na Terceira Meditação que “a unidade, a simplicidade ou a inseparabilidade de todos os atributos de Deus é uma das mais importantes perfeições que entendo que ele possui” (*Meditações*, CSM II, p. 34) e sobre a natureza de Deus, Descartes define da seguinte forma, “pela palavra "Deus", entendo uma substância que é infinita, eterna, imutável, independente, supremamente inteligente, supremamente poderosa e que criou tanto a mim quanto tudo o mais (caso exista algo mais) que existe.” (*Meditações*, CSM II, p. 31). E com base nisso, Burman contrapõe:

Isso parece impossível: há certos decretos de Deus, que podemos conceber como não tendo sido executados e como ainda passíveis de mudança; eles não resultam de um único ato e não são o próprio Deus, uma vez que podem ser separados dele ou, pelo menos, puderam sê-lo: como, por exemplo, o decreto da criação do mundo e outros semelhantes, aos quais Ele era bastante indiferente. (BURMAN, AT, 5, pp. 165-166)<sup>33</sup>

Nesse trecho, temos aspectos acerca da natureza de Deus, a sua criação, seus decretos, as coisas existentes e as verdades eternas, assim como a pressuposição de sua liberdade e sua indiferença sobre todas as coisas. Descartes responde a Burman:

Não devemos aqui separar necessidade e indiferença nos decretos de Deus e embora ele tenha agido com soberana indiferença, ainda assim agiu da mesma forma. Se concebêssemos que esses decretos poderiam ter sido separados de Deus, pareceria, no entanto, que o concebemos apenas no momento pela razão, que infere uma distinção mental entre os decretos de Deus e o próprio Deus, mas não uma distinção real. Na realidade, esses decretos não poderiam ter sido separados de Deus e não são posteriores a ele nem distintos dele. Deus não poderia ter existido sem eles. Portanto, podemos ver claramente como Deus faz tudo em um único ato. (BURMAN, AT, 5, p. 166)<sup>34</sup>

Podemos notar, mais uma vez, a ênfase que Descartes dá ao sentido de que o nosso intelecto necessita pensar de certa maneira e compreende dentro de certas possibilidades e limites, mas que Deus não se enquadra dentro dessas limitações. E essa relação entre aquilo que Deus é e faz e o nosso entendimento é pautada novamente pelos limites da razão humana e pela forma que somos capazes, ou não, de entender Deus e sua livre criação.

Como vimos com relação a todos os diferentes atributos, que pensamos que Deus tem, a diferença entre o ato de Deus e Deus pode ser somente uma distinção da razão, ou seja, uma distinção que não corresponde a uma distinção em Deus, mas apenas uma forma como a mente finita pensa sobre Deus. Deus não tem modificação, portanto, os

---

<sup>33</sup> “Cela semble impossible : il y a certains décrets de Dieu que nous pouvons concevoir comme n’ayant pas reçu d’exécution et pouvant encore changer ; ils ne résultent pas d’un acte unique, et ne sont pas Dieu lui-même, puisqu’ils peuvent être séparés de lui ou du moins ont pu l’être : comme, par exemple, le décret de la création du monde et autres semblables, auxquels il a été tout à fait indifférent”

<sup>34</sup> “On ne devrait pas ici séparer nécessité et indifférence dans le décrets de Dieu, et bien qu’il ait agi avec une souveraine indifférence, il a cepedant agi en même si nous concevions que ces décrets aient pu être séparés de Dieu, nous paraîtrions cepedand ne le concevoir que sur le moment par la raison, qui infère une distinction mentale entre les décrets de Dieu et Dieu lui-même, mais non pas une distinction réelle ; dans la réalité, ces décrets n’ont pas pu être séparés de Dieu, et ne sont pas postérieurs à lui ni distincts de lui, Dieu n’a pas pu être sans eux. On voit donc cependant assez bien, comment Dieu fait tout par un acte unique”

diferentes atos que poderíamos pensar são de fato idênticos ao que ele é. (ROCHA, 2018, p. 169, tradução nossa)

Cottingham, ao comentar a passagem de Burman em sua introdução à *Conversação*, nos diz que, ao responder sobre a liberdade dos homens, Descartes se posiciona em relação à forma que Deus é, de acordo com seus atributos e sua natureza.

O que está essencialmente em questão no CB 50 não é a liberdade dos homens, mas a natureza de Deus: em particular, a indivisibilidade de Deus (seus decretos são inseparáveis d'Ele mesmo: linha 16) e sua "imutabilidade" (ele não pode sofrer nenhuma mudança ou alteração: linha 42). Ora, é sabido que a onipotência de Deus, no sistema cartesiano, é bastante absoluta e irrestrita (compare o controle divino até mesmo sobre as verdades eternas: CB 33). Portanto, poderíamos esperar que Descartes argumentasse que nada pode ser permitido para depreciar a natureza divina perfeita e imutável. E isso é exatamente o que acontece no CB 50. Não podemos, insiste Descartes, pensar em Deus mudando seus decretos em resposta às orações dos homens. Em vez disso, devemos pensar nele como tendo decretado desde a eternidade para conceder um determinado pedido, com a condição de que o peticionário esteja vivendo uma vida digna naquele momento (linhas 28 e seguintes). (COTTINGHAM, 1973, p. XXXIX)

Embora, em outros textos, Descartes se valha da ideia de um único ato de criação, retomando a carta de Mersenne, de 27 de maio de 1630, ele escreve:

Você pergunta o que Deus fez para produzi-los. Eu respondo que, desde toda a eternidade, Ele desejou e entendeu que eles existiriam e, por esse mesmo fato, Ele os criou. Ou, se você reservar a palavra criou para a existência das coisas, então ele as estabeleceu e as fez. Em Deus, querer, entender e criar são todos a mesma coisa, sem que um seja anterior ao outro, mesmo conceitualmente. (*Carta a Mersenne*, CSMK III, pp. 25-26)

As únicas coisas que fizeram com que Deus estabelecesse as verdades eternas como tal, foi, porque, diante de toda eternidade, ele assim o quis. Deus está para além da temporalidade de que precisamos para nos situar no mundo, assim como seus atributos. Tudo aquilo que entendemos e podemos conhecer limitadamente em Deus é infinito e incompreensível, assim como suas ações. Nas Sextas Objeções, Descartes nos diz que não se trata de uma distinção no tempo, quando se refere à eternidade, mas uma completa indiferença de acordo com sua própria vontade.

É auto contraditório supor que a vontade de Deus não era indiferente desde a eternidade com relação a tudo o que aconteceu ou acontecerá; pois é impossível imaginar que algo seja considerado no intelecto divino como bom ou verdadeiro, ou digno de crença, ação ou omissão, antes da decisão da vontade divina de torná-lo assim. Não estou falando aqui de prioridade temporal: quero dizer que não há nem mesmo qualquer prioridade de ordem, ou natureza, ou de "razão racionalmente determinada", como eles chamam, de modo que a ideia de Deus sobre o bem o impelisse a escolher uma coisa em vez de outra. (*Objeções e Respostas*, CSM II, p. 291)

A questão da indiferença em relação à vontade divina é um aspecto interessante que se põe em relação à criação de tudo aquilo que Deus estabelece, assim como a necessidade de ser

de tal forma. Para Descartes, a criação de Deus é indiferente na medida em que nada influenciou sua criação e, por isso, ela pode ser livre, criada através da simples vontade de Deus. Caso houvesse algo que definisse aquilo que Deus criou, seria a causa de tal coisa e deixaria de ser livre. O fato de Deus ser completamente indiferente à sua criação é a razão pela qual não há nada anterior a ela, nada que conduziu sua vontade, mas sim um único ato eterno desde o princípio que o fez. Ele continua nas Sextas Objeções.

Por exemplo, Deus não desejou a criação do mundo no tempo, porque viu que seria melhor assim do que se o tivesse criado desde a eternidade; tampouco desejou que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois ângulos retos, porque reconheceu que não poderia ser de outra forma, e assim por diante. Pelo contrário, é porque ele quis criar o mundo no tempo que ele é melhor assim do que se ele o tivesse criado desde a eternidade; e é porque ele quis que os três ângulos de um triângulo fossem necessariamente iguais a dois ângulos retos que isso é verdade e não pode ser diferente; e assim por diante em outros casos. (*Objeções e Respostas*, CSM II, 291)

Nem a ideia de bom, de racionalidade, de contradição constituem a forma que Deus cria. A criação é independente de uma ideia anterior ao ato e sua ação, que é uno e imutável para aquilo que estabeleceu para o mundo. Descartes diz em uma carta a Mesland de 02 de maio de 1644.

Concordo que há contradições que são tão evidentes que não podemos colocá-las diante de nossas mentes sem as julgar totalmente impossíveis, como a que você sugere: “que Deus poderia ter feito com que suas criaturas fossem independentes dele”. Mas se quiséssemos conhecer a imensidão de seu poder, não deveríamos colocar esses pensamentos em nossas mentes, nem deveríamos conceber qualquer precedência ou prioridade entre seu intelecto e sua vontade; pois a ideia que temos de Deus nos ensina que haver nele somente uma única atividade, inteiramente simples e inteiramente pura. (*Carta a Mesland*, CSMK III, 235)

Em relação à onipotência de Deus, Descartes sempre demonstra sua própria incapacidade de compreensão quanto suas possibilidades e, nesse caso, também o faz quanto à sua impossibilidade de conceber distinções entre os atributos de Deus. Embora para nós haja uma necessidade em criá-las ao mesmo tempo, não podemos ter a concepção de um ser que contém uma unidade absoluta de todas as perfeições. Isso é uma questão profunda e complexa na filosofia de Descartes.

Burman explora, com base nos *Princípios da Filosofia*, a distinção entre verdades que pertencem ao intelecto e aquelas ligadas às coisas existentes. A partir disso, levanta questões sobre a possibilidade de verdades contingentes e sobre a relação entre a vontade e o intelecto divino. Descartes reafirma que as verdades eternas não derivam das coisas criadas, mas resultam do único e simples ato divino, no qual querer, entender e criar são inseparáveis. A obra destaca o papel da liberdade e da indiferença divina na criação das verdades eternas, argumento que se alinha à sua concepção de Deus como ser absoluto, imutável e causa eficiente de tudo.

A discussão também evidencia os limites do intelecto humano diante da unidade divina, uma vez que as distinções que fazemos entre os atributos de Deus são somente mentais e não reais.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo sendo fruto de muitas discussões, busco evidenciar que a *Conversação* pode ocupar um lugar no estudo cartesiano. Trata-se de um texto singular, que nos fornece uma perspectiva distinta do filósofo e da forma de se apresentar um pensamento filosófico, o que por si só já justifica uma análise detalhada do manuscrito. Burman é frequentemente citado por importantes comentadores de Descartes, como vimos ao longo deste trabalho, sendo utilizado por diversos autores para fundamentar interpretações e explicitar as teses do próprio Descartes, porém não encontramos quase nenhum material que analise esse texto enquanto obra. Embora discuta conceitos relevantes da filosofia cartesiana e seja um material utilizado como fonte para os pesquisadores, a *Conversação* ainda não recebeu a devida atenção dos intérpretes. Poucos se dedicaram a analisá-la, principalmente no Brasil.

“A originalidade de J.-M. Beyssade, nesse contexto, consistiu em atribuir a *Conversação* uma relevância própria, mostrando como o pensamento de Descartes continua a se desenvolver ali, ao revelar perspectivas ausentes nas obras, sem, no entanto, contradizer o que nelas se encontra” (KIEFT, 2009, p. 124, tradução nossa). Foi isso que buscamos conferir com essa dissertação, apresentando os seus méritos e evidenciando aquilo que ela tem para nos oferecer para a continuidade dos estudos e análises da obra de Descartes, já amplamente conhecida e estudada, mas que ainda possui material para novas investigações.

Em relação aos temas tratados no texto, busquei apresentar, de maneira geral, a obra e os principais temas abordados em cada um dos livros mencionados por Burman. Como um exemplo de articulação entre os textos de Descartes e a *Conversação*, destaquei a questão do *cogito*, o que possibilita fortalecer as afirmações previamente feitas por Descartes, que sustentam sua posição, conferindo certa credibilidade à *Conversação*. Nota-se que nem tudo é totalmente inédito ou uma modificação do que já foi exposto no cânone original, mostrando as ideias já conhecidas de Descartes apresentadas através do olhar atento de Burman.

Em seguida, analisamos os aspectos mais distintos da *Conversação* e alguns temas fundamentais da obra cartesiana, a saber, os conceitos de infinito e indefinido e de entendimento, concepção e imaginação. O texto de Burman é importante ao chamar a atenção para as faculdades do intelecto estabelecidas por Descartes. A distinção desses conceitos é essencial para a compreensão correta das nossas capacidades intelectuais e o que resulta dessa questão é a constatação de que não conseguimos abarcar o infinito com nossa mente finita. O

infinito, entendido como Deus, fundamenta o importante momento apresentado na Terceira Meditação: a transição do conhecimento do *cogito* para algo além dele.

A ideia de um Deus infinito em oposição à nossa natureza finita, que é incapaz de concebê-lo, é um indício de que deve haver algo além de nós. Esse argumento fundamenta a concepção metafísica, que sustenta toda a obra filosófica e científica de Descartes. Não é somente a constatação de que somos seres finitos e limitados, mas o reconhecimento de que a inteligibilidade de Deus está além de nosso alcance, que nos leva à conclusão de que fomos criados por algo superior e distinto de nós.

Assim, o *cogito* é o primeiro princípio, que fundamenta o nosso conhecimento e nos torna aptos não só a entender Deus, mas a saber que ele existe, sendo ele quem nos criou. O segundo princípio, que é Deus, garante a existência do próprio *cogito* e de todas as outras coisas, permitindo a passagem do conhecimento de si para o conhecimento do mundo exterior. Com Deus estabelecido como o criador do *cogito* e de todas as coisas existentes, ele também cria todas as verdades possíveis de serem concebidas e garante, por seus atributos, que elas são verdadeiras.

Por fim, trato da teoria da livre criação das verdades eternas, partindo do princípio de que Deus criou todas as coisas. Descartes propõe que Deus não seja somente o fundamento último da criação de todas as coisas, como também que Ele poderia tê-las criado de outra maneira, se assim o quisesse. Aqui, mais uma vez, temos de voltar a atenção à nossa mente finita e à natureza divina. Ao estabelecer que as verdades eternas podem ser contingentes, ou seja, podem ser diferentes e ainda sim eternas, uma vez que tudo que Deus faz é necessário e imutável, Descartes apresenta uma abordagem, que também serve para fundamentar as leis da física. Embora jamais explicita sua tese de maneira clara e direta em seus livros, ele constantemente se refere a ela nas cartas, nas *Objeções e Respostas* e na *Conversação*.

Os elementos da filosofia cartesiana se apresentam sempre de maneira interligada: seus conceitos se apoiam mutuamente, especialmente aqueles ligados aos primeiros princípios, que compõem sua conhecida “árvore do conhecimento”. Ao analisar os aspectos mais relevantes da obra de Burman, busquei desenvolver um fio condutor que apresentasse essa característica, ou seja, como foi necessário esclarecer e definir cada um dos conceitos e como eles estão ligados aos princípios, que estão na base da filosofia cartesiana. Os temas se destacam tanto em Burman quanto na discussão que se faz da filosofia de Descartes. Nesse contexto, a *Conversação* traz desdobramentos interessantes acerca da concepção da natureza de Deus, como a simplicidade, indiferença e necessidade, influenciando diretamente como concebemos a tese das verdades eternas e seu desenvolvimento no sistema cartesiano.

Naturalmente, existe uma longa e complexa discussão entre os intérpretes de Descartes a respeito das verdades eternas. Nomes como Émile Boutroux (1927), Ferdinand Alquié (1968), Jean-Luc Marion (1981) entre outros, desenvolveram interpretações e enfrentaram problemáticas, que decidi não tratar nesse trabalho. O presente estudo não discute extensivamente tais questões, mas somente apresentar um possível desenvolvimento da filosofia de Descartes, conforme apresentado por Burman. O propósito principal foi destacar a *Conversação* como um texto distinto e dotado de seu próprio mérito e valor interpretativo para uma leitura de Descartes. Não se teve o intento de se discutir os meandros das dificuldades e contradições da obra cartesiana, mas evidenciar que temos um material pouco explorado de um dos maiores filósofos do século XVII.

Em suma, identificamos nesse trabalho um fator que torna o texto de Burman um material rico para a discussão filosófica de Descartes, que já é feita ao longo dos séculos pelos comentadores de sua época até os atuais. As informações às quais Burman traz luz, muitas vezes, são deixadas de lado pelo insistente foco nos estudos dos textos mais famosos de Descartes, como as *Meditações Metafísicas* e o *Discurso do Método*. A *Conversação* contribui para dar destaque a outras obras do filósofo e relevância a certos conceitos. O fato de a obra ser frequentemente utilizada como nota de rodapé em livros e artigos a respeito de Descartes evidencia a necessidade de que esse texto receba o destaque necessário por parte dos estudiosos da filosofia mais profunda de Descartes.

Concluimos assim que, não podemos utilizar as palavras de Burman indiscriminadamente, sem estarem submetidas à obra original de Descartes. Primeiro, porque a *Conversação* foi produzida a partir das anotações de Burman e, segundo, porque se trata de algo distinto do filósofo. No entanto, um olhar atento à obra, que considere sua problemática e suas possíveis dificuldades e limitações em relação ao cânone, pode ser proveitoso para evidenciar e destacar outras ideias que estão presentes em textos menos lidos e estudados, especialmente no Brasil. Assim, essa dissertação partiu da premissa de ler a *Conversação* à luz da obra original de Descartes, propondo apresentá-la como uma leitura feita por Burman. Se essa leitura é precisa ou não, é uma questão que pode ser discutida em outro momento. O objetivo aqui foi mostrar o que Burman faz e apresenta, e proporcionar ao leitor o contato com uma obra pouco conhecida, evidenciando sua contribuição como leitura possível e instigante da filosofia de Descartes.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Primárias

BURMAN, François. *Entretien avec Burman : manuscrit de Göttingen*. Tradução de CH. Adam. Paris: Vrin, 1975.

\_\_\_\_\_, François. *L'entretien avec Burman*. Tradução de J. M. Beyssade. Paris: PUF, 1981.

\_\_\_\_\_, François. *Descartes' Conversation with Burman*. Tradução de John Cottingham. Oxford: Clarendon Press, 1976.

DESCARTES, René. Meditações. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A., 1973.

\_\_\_\_\_, René. *Œuvres philosophiques de Descartes*. v. 3. Edição de Ferdinand Alquié. Paris: Garnier, 1973.

\_\_\_\_\_, René. *Oeuvres de Descartes*. Vol. 5. Edição de Charles Adam e Paul Tannery. Paris, 1903.

\_\_\_\_\_, René. *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. 1. Tradução de John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

\_\_\_\_\_, René. *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. 2. Tradução de John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

\_\_\_\_\_, René. *The Philosophical Writings of Descartes: The Correspondence*. Vol. 3. Tradução de John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch e Anthony Kenny. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991.

### Secundárias

ALQUIÉ, Ferdinand. *Science et métaphysique chez Descartes*. Paris: Centre de Documentation Universitaire de La Sorbonne, 1968.

ARIEW, Roger. *The Infinite in Descartes' Conversation with Burman*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 69, n. 2, p. 140–163, 1987.

\_\_\_\_\_, Roger. *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2015.

BEYSSADE, Jean-Marie. *Études sur Descartes: L'histoire d'un esprit*. Paris: Le Seuil, 2001.

- \_\_\_\_\_, Jean-Marie. A ideia de Deus e as provas de sua existência. In: COTTINGHAM, John (org.). *Descartes*. São Paulo: Ideias & Letras, 2009. p. 213–241.
- BOUTROUX, Émile. *Des Vérités Éternelles chez Descartes*. Paris: Félix Alcan, 1927.
- CARRAUD, Vincent; OLIVO, Gilles. *Ens reale: note sur deux réponses de Descartes à Burman*. *Quaestio*, v. 18, p. 175-198, 2018. DOI: 10.1484/j.quaestio.5.118115.
- COTTINGHAM, John. (org.). *Descartes*. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- GARBER, Daniel; AYERS, Michael. (Orgs.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- GAUKROGER, Stephen. A natureza do raciocínio abstrato: aspectos filosóficos do trabalho de Descartes em álgebra. In: COTTINGHAM, John (org.). *Descartes*. São Paulo: Ideias & Letras, 2009. p. 115–142.
- GUEROULT, Martial. *Descartes Selon l'ordre des raisons*. Paris: Éditions Montaigne, 1953.
- GILSON, Étienne. *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris: Vrin, 1982.
- GUINSBURG, J.; ROMANO, R.; CUNHA, N. (orgs.). *Descartes: obras escolhidas*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- HALDANE, Elizabeth S.; ROSS, G. R. T. (orgs.). *The Philosophical Works of Descartes*. v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
- JUNIOR, O. L. K. *Descartes entre o possível e o necessário*. Curitiba: Appris, 2022.
- KIEFT, Xavier. L'entretien de Burman avec Descartes. Un malentendu historico-philosophique. *Klesis*, v. 11, p. 108–134, 2009. Disponível em: <http://www.revue-klesis.org/pdf/no11-2- art3 Kieft.pdf>. Acesso em: 22 maio 2024.
- KOBAYASHI, Michio. *A filosofia natural de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- LAUDIEN, Karsten. *Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten: Die Bedeutung der philosophischen Gotteslehre bei René Descartes*. 1. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 2001.
- LAPORTE, Jean. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1950.
- MARION, Jean-Luc. *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.
- MARKIE, Peter. O cogito e sua importância. In: COTTINGHAM, John (org.). *Descartes*. São Paulo: Ideias & Letras, 2009. p. 171–211.
- NOLAN, Lawrence. *The Cambridge Descartes Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

ROCHA, Ethel Menezes. God, eternal truths, and the rationality of the world in Descartes. *Phenomenology and Mind*, n. 15, p. 162–175, 2018.

RODIS-LEWIS, Geneviève. A vida de Descartes e o desenvolvimento de sua filosofia. In: COTTINGHAM, John (org.). *Descartes*. São Paulo: Ideias & Letras, 2009. p. 33–75.