



PERSPECTIVAS
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 8, Nº 3, 2023, P. 175-195
ISSN: 2448-2390

O ceticismo cartesiano: aspectos epistemológicos nas *Meditações Metafísicas*

Cartesian scepticism: epistemological aspects in *Metaphysical Meditations*

DOI: 10.20873/rpv8n3-94

Luis Fernando Biasoli

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7357-7079>

E-mail: luisbiasoli@hotmail.com

Resumo

A natureza do ceticismo cartesiano é um dos pontos mais controversos e desafiadores na interpretação das *Meditações Metafísicas*. O objetivo do presente trabalho é mostrar que as dúvidas apresentadas e desenvolvidas pelo filósofo do século XVII tem um cunho de natureza epistemológica, por meio da seguinte questão norteadora investigativa: qual o papel e a função de expor a possibilidade de que todo o conhecimento pode ser, definitivamente, duvidoso, através da hipótese da dúvida dos sonhos ou da existência do gênio maligno? Para tanto, seguir-se-á o método crítico-analítico de investigação, via revisão bibliográfica de alguns dos principais comentaristas que tratam sobre a presente questão, ademais serão escrutinadas as hipóteses cétricas apresentadas por Descartes na sua principal obra, como em excertos significativos de sua vida teórica, nas quais abordou e confrontou tal temática. Nossos achados teóricos conclusivos põem evidenciam em tela que o ceticismo exerce um papel central na fundamentação do conceito de ciência no sistema cartesiana com impactos na teoria causal da percepção antigo-medieval, dado que a certeza como critério último da verdade, defendida por Descartes, origina-se de uma atitude de dúvida sobre a verdade das crenças sobre a existência dos corpos exteriores e mesmo de suas essências; passando, agora, a residir na certeza da verdade de ideias como a de Deus, e a do “eu sou, eu existo”. (AT, VII, 27; IX-1, 21).

Palavras-chave

Dúvida. Ceticismo. Verdade. Epistemologia. Descartes.

Abstract

The nature of Cartesian scepticism is one of the most controversial and challenging points in the interpretation of the *Metaphysical Meditations*. The aim of this paper is to show that the doubts presented and developed by the seventeenth-century philosopher have an epistemological nature, through the following investigative guiding question: what is the role and function of exposing the possibility that all knowledge can be definitely doubtful, through the hypothesis of the doubt of dreams or the existence of the evil genius? For this, the critical-analytical method of investigation will be followed, via a bibliographical

review of some of the main commentators who deal with the present question, and the skeptical hypotheses presented by Descartes in his main work will be scrutinized, as in significant excerpts of his theoretical life, in which he addressed and confronted this theme. Our conclusive theoretical findings show that scepticism plays a central role in the foundation of the concept of science in the Cartesian system with impacts on the ancient-medieval causal theory of perception, given that certainty as the ultimate criterion of truth, as advocated by Descartes, originates from an attitude of doubt about the truth of beliefs about the existence of external bodies and even of their essences; it now resides in the certainty of the truth of ideas such as God, and the "I am, I exist". (AT, VII, 27; IX-1, 21).

Keywords

Doubt. Skepticism. Truth. Epistemology. Descartes.

Introdução

Ao se iniciar a leitura e o estudo das *Meditações Metafísicas*¹, principal obra filosófico-metafísica de Descartes, escrita em 1641, o leitor logo é, fortemente, surpreendido, pois ao esperar se deparar com um conjunto de verdades justificadas ou um bloco de inéditas certezas matemático-metafísicas, defronta-se, entretanto, com o mais puro e radical ceticismo: o estado epistêmico originada na dúvida metódica epistemológica é a única certeza que parece restar a quem deseja tentar fundamentar o conhecimento em bases firmes e seguras. Então, qual a pretensão do filósofo do século XVII, que inaugura a Modernidade na história das ideias, ao apresentar e desenvolver tais argumentos ceticismos no introito de sua principal obra que representa o período maduro de seu pensamento? A dúvida seria um fim em si mesma, ou implica apenas uma etapa à consolidação de verdades metafísicas em critérios justificados clara e distintamente?

Busca-se, a seguir, apresentar os principais tópicos céticos cartesianos, sobremaneira, explorando, teoricamente, e investigando o impacto de tais teses, que têm a dúvida como centro, apresentadas e defendidas na Primeira Meditação. Ademais, analisar-se-ão as derivações epistêmicas da constatação de que nossas crenças concernentes às verdades das

¹ As citações de Descartes, aqui, seguem a edição de Charles Adam e Paul Tannery, publicadas pela Vrin-CNRS. A obra aparecerá com a abreviação AT, depois do volume em algarismos romanos e depois com o número da página em arábico, também, o número da linha, abreviada pela letra l. As traduções em português, quando não nossas, estão contidas na edição: DESCARTES, René. *Discurso do Método; As paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas; Cartas*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; Prefácio e Notas de Gérard Lebrun; Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural (Coleção: Os Pensadores), 1987-1988, 2 v.

essências sejam falsas, e, sobremaneira, de que a existência dos corpos exteriores não seja uma ilusão que lhe atribuímos verdade, quando, na realidade, não passam de ilusões. Para evidenciar tal aspecto epistemológico, investigar-se-á a hipótese de que nosso conhecimento não passe apenas de simples realidades oníricas sem conteúdo material ou de que tudo que atribuímos ou supomos acreditar como crença verdadeira não passe de uma construção arquitetada por um gênio maligno ou enganador.

Para objetivos da trilha demonstrativa dos argumentos do presente artigo, dividiu-se o trabalho em três seções. Na primeira, é analisada a possibilidade de que o conhecimento seja enganoso, dado que persiste a hipótese que nosso estado epistemológico seja um sonho. Mesmo que se esteja sempre a sonhar e nossa crença na verdade da realidade não passe de simples conteúdos oníricos, quais as verdades certas que mesmo, assim, passariam incólumes a tal possibilidade cética? Na parte seguinte, apresenta-se a famosa e muito estudada suposta possibilidade da existência de um gênio maligno ou gênio enganador que seria o criador de nossa existência e que impediria, deliberadamente, que se tivesse acesso às verdades justificadamente, impedindo que se tomasse nossas crenças como verdadeiras. Para seguir o objetivo, nesta seção, adicionalmente, serão explorados impactos de um ceticismo radical na construção de uma nova epistemologia que não fique refém da dúvida ou das ilusões radicais.

Por fim, serão apresentados os principais resultados epistemológicos das implicações das dúvidas na relação que o sujeito que conhece tem com a crença na verdade da existência dos corpos exteriores e do conhecimento de suas essências. Outrossim, analisar-se-ão os impactos que uma teoria do conhecimento que origina suas certezas a partir do processo da dúvida – ao buscar não apenas a verdade, mas uma certeza da verdade nas crenças, dadas via critério da indubitabilidade –, exerce sobre a antigo-medieval teoria da causalidade da percepção, que pressupunha a crença na verdade da existência do mundo exterior à mente como um fato certo.

A metodologia científica, para efetivar a presente investigação, será a crítico-analítica, por meio qual apresentam-se, detalhadamente, as principais teses que suportam o experimento cético-mental cartesiano, através de uma releitura conceitual exploratória dos parágrafos

iniciais das *Meditações Metafísicas*, sobremaneira da Primeira Meditação, e de algumas correspondências, nas quais Descartes introduz o seu leitor a experimentar e testar as hipóteses céticas. Comentaristas clássicos do cartesianismo serão chamados a dialogar, interpretativamente, para amparar no escrutínio e na busca por evidenciar que o ceticismo cético é fundamental à justificação de uma epistemologia que tenha a certeza da verdade como critério último de reconhecimento das crenças verdadeiras concernente à existência do mundo, às suas essências e à existência de um Deus veraz.

O Ceticismo entre o Sonho e Vigília

Ao seguir o caminho metódico de duvidar, na Primeiras Meditações Metafísicas, obra de 1641, Descartes testa hipóteses de dúvidas mais ousadas do que as dúvidas advindas de erros dos sentidos: a possibilidade de que se dormindo e, portanto, de que o conhecimento sobre a suposta verdade sobre coisas e a existência dos corpos exteriores não passe de um sonho. Descartes afirma:

“Todavia, devo aqui considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que esses insensatos em vigília. Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito?” (AT, IX, p. 14).

Para Hobbes (AT, IX, p. 133), Platão dissertou sobre a incerteza das coisas sensíveis e, ademais, vários outros filósofos antigos antes dele abordaram tal possibilidade; portanto, os argumentos cartesianos não representariam e acrescentariam nada de novo à especulação epistemológico-filosófica. Descartes discorda de que seu ceticismo seja algo ultrapassado e velho, como forma de justificar as crenças sobre a verdade do mundo, pois ele não buscava oferecer suas dúvidas como novas; contudo, objetivava, sobremaneira, preparar os espíritos e mentes dos leitores a considerar as coisas intelectuais e separá-las das coisas corporais. Esta atitude de apartar o que é apenas do espírito ou da mente daquilo que é do corpo parece ser uma condição indispensável a todos os que desejam construir e elaborar uma metafísica séria e comprometida com a busca da verdade, justificada e indubitavelmente, dado que o

conhecimento que funda-se, primeiramente, em verdades advindas da sensibilidade é, facilmente, refutado e posto em dúvidas. Assim, a metafísica epistemológica autêntica é aquela separada das coisas físicas. Metafísica, como se sabe, significa, etimologicamente, conhecimento das coisas além da física e, verdadeiramente, em Descartes há uma reflexão que prescinde da certeza advinda dos sentidos e, realmente, está fundada, única e exclusivamente, na certeza do cogito.

A dúvida dos sonhos, por mais que tenha um potencial de inviabilizar, devastadoramente, a verdade de certas crenças, não é uma dúvida tão radical, pois mesmo que se sonhe há certas verdades que não são atacadas e destruídas pelo ceticismo, e permanecem inabaladas: como a verdade das essências. Bourdin (1974), autor das Sétimas Objeções defende que não existem limites àquilo que uma pessoa durante o sonho pode justificar como verdadeiro e exemplifica, por meio do seguinte caso: uma pessoa ao adormecer, ouve o relógio ecoou quatro horas e pensa que o relógio ficou louco, desnorteadado; pois soou uma hora quatro vezes. Ao passo que o autor das *Meditações Metafísicas* sustenta que os sonhos podem ser de natureza indefinida e confusa, mas as pessoas não podem duvidar das verdades matemáticas; enquanto estão sonhando, mesmo se há grandes dúvidas se elas estão acordadas ou dormindo. (AT, VII, p. 461).

As “Septièmes Objections et Réponses” são dedicadas, exclusivamente, às implicações epistemológicas da dúvida sobre os sonhos. Na dúvida dos sonhos, o que é posto em dúvida são as figuras compostas ou o que é representado de uma maneira múltipla, já que estes conhecimentos não permitem que se saiba: se são verdadeiros ou falsos. Pois, mesmo que se esteja dormindo o que é representado não deixa de ter número, cores e formas que apenas podem ser arrançadas de uma maneira diferente.

Eis por que, talvez, daí nós não concluamos mal se dissermos que a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas; mas que a Aritmética, a Geometria e as outras ciências desta natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, sem cuidarem muito se elas existem ou não na natureza, contêm alguma coisa de certo e indubitável. Pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza. (AT, IX, p. 16).

A dúvida dos sonhos, desta forma, não consegue abalar a certeza da verdade dos conhecimentos matemáticos ou das figuras geométricas e dos números. Essa é a grande conclusão a que se pode chegar com o argumento cético dos sonhos: pode-se estar envoltos em incertezas concernentes ao nosso estado de conhecimento - vigília ou sonho -, entretanto, não se pode deixar de reconhecer a certeza sobre as crenças epistemológicas dos estados do mundo que ocorrem a respeito das realidades simples, não se podendo aceitá-los como falsos.

Segundo Wilson, a estratégia de que nossa crença na realidade não passe de um sonho não consegue pôr em dúvida a essência dos corpos, mas tem o êxito de colocar em dúvida a crença na existência dos corpos exteriores. (WILSON, 1978, p. 15-16). Descartes, por meio dessa interpretação da hipótese dos sonhos, coloca em dúvida a crença na existência da realidade exterior, mas não aquilo que são substâncias simples ou gerais (*simplicissimis & maxime generalibus rebus*; AT, IX, p. 20, l. 26), ou seja, o que vem a ser objeto indecomponível, como as verdades da geometria e da álgebra. Enquanto se sonha, entra-se em contato, epistemologicamente, com uma realidade complexa que é composta de substâncias simples: estas que não podem ser abaladas, ainda, por qualquer dúvida. Assim, o conhecimento justificado da verdade de ciências complexas - Medicina e a Astronomia - torna-se duvidoso e incerto (*dubias quidem esse*; AT, IX, p. 29, l. 23), dado que estas além de versarem sobre um conteúdo essencial e simples, outrossim, analisam e são concernentes à existência de corpos no mundo exterior.

Mesmo que as crenças nas realidades pensadas não existam no mundo exterior; contudo, uma certeza resiste ao ceticismo nesta etapa do método: as verdades matemáticas não podem ser postas em dúvida pela hipótese de que o conhecimento não passe de um sonho, sem qualquer existência material. Descartes está seguindo, estritamente, seu método de seguir das verdades mais simples às mais complexas, ou seja, uma ordem que consiste que apenas as coisas propostas primeiro devem ser seguidas sem a ajuda das posteriores. (AT, IX, p. 121). Ele afirma:

E certamente esforcei-me, tanto quanto pude, em seguir esta ordem em minhas *Meditações*. E foi o que me levou a não abordar na Segunda Meditação a distinção entre a mente e o corpo, mas apenas na Sexta

Meditação, e a não tratar muitas coisas em todo esse tratado, porque elas pressupunham explicação de muitas outras. (DESCARTES, IX, p. 121, tradução nossa).

Assim, de outro modo, não há como atingir o reconhecimento da verdade justificadamente, ou seja, explicitar como as crenças que se conhece são verdadeiras, senão se trilhar um caminho metodológico que vai do complexo ao simples, quando se trata de destruir as bases do conhecimento tradicional. Marion, em *Cartesian Questions – Method and Metaphysics* (1999, p. 2-3), defende que a filosofia cartesiana quer abolir os sonhos da ciência, ou seja, quer um tipo de ciência que não deixa nenhum espaço para qualquer dúvida.

O factibilidade e os propósitos epistemológicos do argumento dos sonhos não é aceito por alguns críticos: Malcolm, por exemplo, nega que a possibilidade de estar sonhando como forma de buscar a verdade seja um experimento válido, pois a própria capacidade de gerar dúvidas autoconscientes durante o sonho significa que não se está sonhando, mas num forte estágio de consciência. Para o comentarista, quando uma pessoa afirma, duvida, pensa ou questiona se está dormindo ou não profundamente, então ela estará num estágio de consciência qualquer, ou seja, não está sonhando (MALCON, 1956).

A interpretação de Malcolm é contestada por Cottingham (1989, p. 52), baseado nas descobertas da ciência do século XX, que sustenta que os sonhos são uma realidade e, apesar de os descrevermos, não podemos evitar o fato de que os sonhos envolvem experiências mentais. Durante o sonho, há consciência de muitos acontecimentos e algumas verdades estão, indubitavelmente, certas. Portanto, mesmo durante o sonho, em algumas circunstâncias, pode acontecer que se esteja diante da verdade ou de fatos verdadeiros, contudo isto não implica que haja certeza. O rumo seguido pela argumentação cartesiana é desfazer-se de todos os preconceitos que foram alçados à posição de conhecimento sem estarem fundamentados (AT, IX, p. 13). O fulcro da dúvida cartesiana é que esta é, essencialmente, um meio para atingir um fim. (COTTINGHAM, 1989). A dúvida tem, então, uma missão propedêutica, pedagógica, acima de qualquer recaída cética que inviabilize o nascimento de um conhecimento justificado, metodicamente. Ela se insere no projeto cartesiano de emancipar o homem da etapa infantil de fundamentação antigo-medieval do conhecimento. E isto tinha que ser feito uma vez na vida,

recomeçando a fundamentar tudo, epistemologicamente, novamente, para estabelecer algo de firme ou de constante nas ciências. (AT, IX, p.14).

Para Descartes, o critério de reconhecimento das crenças verdadeiras não admite história, ou seja, mesmo que os pensamentos de Platão e Aristóteles revelassem a verdade, não adiantaria se repetir suas teorias, para se estar de posse da verdade, justificadamente, ou se avançar na descoberta de novos conhecimentos científico-metafísicos. Apenas a imediaticidade da verdade provoca a certeza, já que, precisamente, a certeza impõe uma tomada de posse do verdadeiro. Para Marion, o verdadeiro só se abre a uma experiência sem história, presença do princípio sem recurso a um começo passado, saber que se engendra ele próprio de si próprio (MARION, 1997).

A construção de um modelo de reconhecimento da verdade não pode ser algo ilusório, falacioso ou dubitável, para Descartes; por mais que se contra-argamente que as dúvidas são algo hipotético-fictício, elas não deixam de ter, entretanto, uma função fundamental à descoberta do conhecimento certo e indubitável (*quod certum sit & inconcussum*, AT, IX, p. 24, l. 12-13), dado que as crenças que podem ser aceitas como verdadeiramente certas, são aquelas que venceram o ceticismo da possibilidade da dúvida.

Desta forma, as dúvidas trabalhadas por Descartes não têm um fim nelas mesmas, mas são uma etapa necessária e imprescindível, para se atingir um conhecimento veraz e incólume ao ceticismo. A força da certeza está na relação simétrica em que as proposições são testadas pela dúvida. Quanto menos exigente for o ceticismo da primeira meditação, mais frágil e vulnerável será o conhecimento. A evidência necessita resistir ao teste da dúvida e de seu sucesso depende o início da ciência.

Segundo Landim Filho (1992), a dúvida metafísica é uma maneira, para buscar na razão a própria legitimação das suas operações. Assim, esta exigência distingue os enfoques metodológicos sobre a questão da verdade das leituras metafísicas ou fundacionais. Se a dúvida metafísica, que é a mais radical razão de duvidar (*metaphysica dubitandi ratio est*, AT, IX, p. 36, l. 24-25), põe em questão a clareza e a distinção, ela visa a qualquer critério racional de verdade;

pois o seu escopo primevo é o de demonstrar a necessidade de justificações filosóficas que validem as operações da razão.

Portanto, Descartes está ameaçando a própria capacidade da razão de distinguir o verdadeiro do falso. A dúvida metafísica tematiza a consistência da razão, se por “consistência” não se entende apenas a coerência ou a não contradição das operações da razão; mas a capacidade desta faculdade de separar o falso do verdadeiro. (LANDIM FILHO, 1992, p. 125).

Se não há mais confiança na razão, como meio para conhecer a realidade, o que resta esperar, enquanto possibilidade de se desenvolver um pensamento que possibilite fornecer um critério epistêmico que distinga o que são, realmente, as coisas? Ademais, o gênio maligno implica na impossibilidade absoluta de um saber verdadeiro e justificado, senão quais as implicações disto? Ver-se-á, a seguir.

O Ceticismo Radical: o Gênio Maligno

A razão, antes de ser o instrumento ou o meio, para provar como se reconhece um juízo como verdadeiro, deve mostrar-se imune à possibilidade da dúvida. Pois, há a possibilidade de que a própria faculdade de raciocinar ou a razão seja defeituosa, impedindo, congenitamente, de conhecer o que são, realmente as coisas e de se ter certeza da verdade da existência de corpos exteriores. Descartes atesta:

Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. (AT, IX, p. 17).

A razão precisa vencer a possibilidade de ter sido gerada de uma maneira que acarrete sempre conhecimentos enganosos ou duvidosos. Só se pode estar fundamentando o conhecimento, quando a possibilidade da existência de um gênio maligno não fizer mais parte do horizonte epistemológico de fundamentação do conhecimento de quem busca conhecer verdadeira e justificadamente. A razão precisa passar por uma fase terapêutica, a fim de se curar de qualquer possibilidade de erro. Gouhier (1962, p. 58) defende que a metáfora que

explica o conhecimento humano deve ser muito mais forte daquela defendida por Sócrates que era a maiêutica. O ser humano deve cometer um verdadeiro infanticídio e gerar um homem novo dentro de si, para conhecer as coisas como elas são. Ou seja, Gouhier (1962) não se limita ao aspecto terapêutico da prova; mas sustenta que o sujeito que busca analisar suas condições de conhecimento deve cometer o infanticídio, ou seja, matar aquelas concepções de verdade sobre a certeza geradas na infância e que só impedem e dificultam o conhecimento verdadeiro e justificado das crenças, epistemologicamente, concernentes ao mundo e suas essências.

A dúvida baseada nos erros dos sentidos é de um primeiro tipo de ceticismo, que pode ser considerado ingênuo, e não implica a força argumentativa e persuasiva que possui a dúvida sobre a possibilidade da existência de um gênio maligno e enganador; dado que esta põe em xeque-mate a própria da razão se manifestar. A superação deste estado epistemológico de dúvida só pode advir com a possibilidade da certeza do conhecimento da verdade da existência de um Deus não enganador e veraz (*an sit Deus & si sit, an possit esse deceptor*, AT, IX, p. 36, l. 27-28).

O gênio maligno (*genium aliquem malignum*; AT, VII, p. 22, l. 23) não pode ser compreendido como artifício, meramente, psicológico ou uma hipótese verossimilhante, para fornecer uma moldura literária ao projeto de fundamentação da ciência cartesiana, mas se afirma, sobremaneira, como uma etapa indispensável e necessária na efetivação da justificação das crenças como verdadeiras, porque só quando se pode superá-lo via argumentos certos, pode-se, legitimamente, obter crenças verdadeira e justificadamente metafísicas. O gênio maligno consiste, então, no esforço máximo dentro do projeto cartesiano de fundamentar o conhecimento da inteligibilidade última do real nos limites da razão humana. Superar o ceticismo absoluto desta hipótese radical representa a derradeira possibilidade de justificar a clareza e a evidência como certeza nas crenças das verdades. O modelo cartesiano de fundamentar a crença na verdade ficaria incompleto, senão existisse a hipótese do gênio maligno, porque só a existência das dúvidas naturais seria insuficiente, e fraca, para potencializar, radicalmente, a certeza num nível metafísico.

Assim, a força da persuasão da crença nas verdades está na direta proporção em que se consegue obnubilizar os efeitos, epistemologicamente, devastadores da hipótese do gênio maligno. Descartes distingue persuasão de convicção: persuasão é um consentimento interior que está, intimamente, conforme os sentimentos ou os hábitos adquiridos, ou seja, o sujeito aceita o juízo como verdadeiro, porque o recebeu dos sentidos ou pelo senso comum (AT, III, p. 64-65). Então, essa verdade, ainda, pode ser abalada pela existência do gênio maligno. Ao passo que convicção é a força exterior que obriga a vontade diante de uma ideia clara e distinta a aceitá-la como verdadeira.

Assim, a ciência se funda, necessariamente, sobre a convicção, porquanto a persuasão pode justificar, equivocadamente, uma verdade, como Descartes sustenta em carta a Regius de 24 de maio de 1630 (AT, III, p. 64-65); e numa carta a Huyghens de 13 de outubro de 1642. (AT, IV, p. 180). Se há a possibilidade de uma ciência diminuta, residual na dúvida dos sentidos, pequena na hipótese da loucura ou dos sonhos, com a hipótese da existência de um gênio maligno, qualquer possibilidade de ciência se esvai; pois ele é o impedimento derradeiro na busca de um conhecimento legítimo para os juízos epistêmicos. Descartes objetiva a verdade que não apenas o persuade de seu conhecimento, mas que lhe propicie a convicção e essa convicção é fruto da vontade e da inteligência.

Nota-se que na história das pesquisas sobre as ideias cartesianas, a importância da vontade ficou como que relegada a um segundo plano, estando um pouco relegada e secundada pelos comentaristas. Isso se deu porque se fixou a atenção investigativa sobre as ideias, as intuições claras e distintas, bem como sobre os juízos e as deduções, ou seja, o aspecto volitivo ficou de lado, contudo, para Descartes, este é condição essencial do bom êxito da inteligência. Ademais, o aspecto intelectual e científico do pensamento cartesiano sempre interessou mais pela análise dos fundamentos do seu intelectualismo ou do racionalismo, mas é a vontade que mais nos aproxima da perfeição divina. (TEIXEIRA, 1980).

A possibilidade da existência de um gênio maligno e enganador guiar nosso conhecimento sobre o mundo bate, frontalmente, com a certeza da verdade do conhecimento da proposição *eu sou, eu existo* (AT, VII, 27; IX-1, 21). Desse embate, é que se abre o caminho à instauração da ciência nos moldes pretendidos por Descartes. Não há possibilidade de ciência,

enquanto a possível existência de um gênio maligno pairar sobre a veracidade das crenças proposicionais sobre a realidade. Descartes afirma “sem o conhecimento dessas verdades não vejo como posso jamais estar certo de alguma coisa”. (*hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse*; AT, IX, p. 36, l. 29-30, tradução nossa),

Eu sou, eu existo (AT, VII, 27; IX-1, 21) parece ser o fundamento da ciência, pois diante da hipótese cética da existência do gênio maligno, os juízos tornam-se, totalmente, duvidosos. A primeira verdade conhecida é capaz de conseguir fundamentar a ciência? Em sua clássica obra, Guérault (1953) utiliza a proposição *cogito ergo, sum*, que é extraída do Discurso do Método, Quarta Parte (AT, VI, p. 33), para sustentar sua interpretação de um cartesianismo sob o rigor da ordem das razões. Aceitar o *cogito* como a primeira verdade na ordem das razões, para nós, parece ser diferente do que Descartes defendeu; pois, quando sei que sou um *cogito*, já estou sabendo que o eu sou é um pensamento.

A primeira certeza que o gênio maligno não pode abalar é: eu sou, eu existo (AT, VII, 27; IX-1, 21); mas daí que tal existência é um *cogito* implica uma conquista da meditação que apenas é alcançada posteriormente. Portanto, Guérault (1953) está, no mínimo, se precipitando em sua ordem das razões. O mesmo erro é cometido por Kobayashi (1993, p. 60), na obra *A Filosofia Natural de Descartes*. À primeira vista, tem-se a impressão de que a primeira certeza assegura um conhecimento da verdade das crenças que seja imune à dúvida; porém, ele, ainda, carece de uma fundamentação metafísica. Sua certeza não consegue ser estendida aos outros conhecimentos, pois está-se, ainda, numa fase incipiente da fundamentação da verdade.

A certeza da própria existência do sujeito pensante é limitada, porque não garante e justifica, epistemicamente, as demais verdades. Esta primeira certeza só consegue garantir a si própria, ela introduz uma exceção de fato, porque a dúvida universal fundada sobre o gênio maligno subsiste de direito. (GUÉROULT, 1953). A ciência nos moldes cartesianos não pode ser fundada numa exceção de fato, porque ela não pode ser limitada à contingência de um determinado instante, mas deve ter um caráter necessário e universal. A universalidade da ciência implica que ela, em todos os momentos, tem que conseguir se impor diante da possibilidade da dúvida ocasionada pela existência de um gênio maligno ou enganador.

A existência de um gênio maligno ou enganador implica a impossibilidade da razão avançar na fundamentação do conhecimento, ou seja, os limites ocasionados pela existência de um ser poderoso e que engana, deliberadamente, revelam a impossibilidade de um conhecimento fundado acima de qualquer dúvida. Nenhuma possibilidade ou hipótese de dúvida abala com tanta força e radicalidade a crença na verdade como essa passagem das *Meditações Metafísicas*. A dúvida sobre a existência de um gênio maligno ou enganador não será, totalmente, solucionada e superada com as conquistas da Segunda Meditação, só o restante das *Meditações* desvela todos os argumentos que estão implícitos em tal tese.

Só o conhecimento obtido com as conquistas metafísicas da Terceira Meditação consegue dirimir a hipótese que impossibilita a fundamentação da ciência. Santo Agostinho, talvez, tenha sido a inspiração de Descartes ao afirmar no *De Libero Arbitrio* II: “*Si fallor sum*” (Se for enganado, existo). A hipótese de uma dúvida radical não consegue suprimir a certeza da própria existência. O erro sistemático e universal da razão não impede que o ser humano consiga atingir a primeira certeza, indubitavelmente.

A possibilidade da existência de um gênio maligno ou enganador não é um simples capricho da estratégia epistêmica cartesiana, mas algo implícito aos processos matemáticos de raciocínio e que é, totalmente, necessário ao sistema. Ele sintetiza a incapacidade ou impossibilidade essencial da mente humana, para atingir a verdade, último reduto do ceticismo que deveria ser derrotado, a fim de se lançarem as bases de uma nova ciência. A hipótese do gênio malévolo ou do Deus enganador só pode ser afastada pela prova da existência de um Deus perfeito e, portanto, veraz (TEIXEIRA, 1980, p. 73). Dessa forma, contra o criador das falsas essências, a certeza da verdade da existência de um Deus criador das verdades eternas.

Frankfurt (1970, p. 75), por sua vez, defende que o objetivo do gênio maligno se concentra, principalmente, na hipótese de lançar dúvidas sobre as verdades referentes à verdade das crenças da lógica e às verdades da matemáticas, ou seja, a hipótese do gênio maligno apenas estaria colocando em dúvida verdades que ficaram imunes à tentativa do argumento cético dos sonhos. Cottingham (1989) define uma dúvida mais radical à hipótese do gênio maligno, pois o que estaria, verdadeiramente, em debate nessa hipótese é a dúvida sobre

a origem exterior das ideias: se as ideias são causadas por uma fonte exterior ao sujeito que conhece. Gouhier (1949), também, defende que o papel do gênio maligno objetiva acentuar a dúvida sobre a existência do mundo exterior, ou seja, esta hipótese está fundada sobre a natureza das coisas, tendo sua raiz em certas verdades do cartesianismo.

Para Guérout (1953), a hipótese do gênio maligno não poderia se fundar de nenhuma forma sobre a natureza verdadeira da onipotência divina, pois ela a suprime necessariamente. Pode-se ter a bondade como único argumento capaz de fundar a veracidade divina, apenas se desconhece a natureza da sua onipotência; portanto, não há nenhuma relação entre a teoria da criação das verdades eternas e a hipótese do gênio maligno. Pois, a primeira funda-se sobre a verdadeira natureza das coisas; a segunda, uma pura e simples ficção que torna possível o desconhecimento real ou fingido desta natureza (GUÉROULT, 1953, p. 43). Também, Laporte (1945, p. 171) sustenta que não há um conflito entre onipotência divina e boa vontade.

A onipotência divina possui uma dupla função na metafísica cartesiana, já que ela regula a hipótese do gênio maligno e funda a doutrina das verdades eternas. Assim, Descartes instaura uma teoria muito própria e especial das possibilidades. O possível e o impossível em si se referem aos atos divinos, ao passo que o ser finito tem o possível e o impossível na perspectiva do entendimento finito. Esta distinção é importante, dado que condiciona a concepção de união substancial, transformando a hipótese do gênio maligno numa absurdidade. (GUÉROULT, 1953, p. 49). Para este comentarista, ademais, a bondade se recíproca com o ser em virtude da identidade dos predicados transcendentais, o mal com o erro, com o não-ser e com a impotência. Assim, não é em virtude do verdadeiro e do bem criados que o erro universal deve ser excluído, mas em virtude da infinidade mesma de Deus, ou seja, em relação à plenitude do ser que não foi criado e nos revela a ideia do perfeito presente em nós.

Alguns autores fazem, ainda uma leitura teológica do gênio maligno, pois essa hipótese permitiria distinguir a faculdade de julgar, seguindo uma leitura luterano-calvinista em que Satanás seria o controlador da razão humana. Assim, a faculdade de julgar estaria, totalmente, comprometida, tornando-se impura. O gênio maligno tem a função de desqualificar o conhecimento proveniente dos sentidos. O corpo como fonte de saber seria, assim,

desqualificado, gnosiologicamente. (ROSENFELD, 1996, p. 120-121). Agora, na terceira e última seção analisar-se-á as implicações do ceticismo cartesiano sobre a teoria da percepção causal. Como a dúvida dos sonhos e a hipótese do gênio maligno implicam e alteram a forma como o conhecimento era compreendido, nos períodos antigo-medievais, via um acesso epistêmico do mundo dado, primeiramente, pela percepção sensível, e passa, agora, cartesianamente falando, a ser fundamentado, por meio da certeza do conhecimento da verdade da ideia de um Deus veraz e da certeza da própria existência de quem medita.

A dúvida e a teoria causal da percepção

A universalidade do princípio científico cartesiano significa que todas as diversas ciências nada mais são do que a sabedoria humana que permanece sempre una e idêntica, por mais que se aplique a diferentes objetos, e não recebe destes uma maior distinção do que possa receber a luz do sol da diversidade das coisas que ilumina. (DESCARTES, *Regras para a direção do Espírito*. I. p. 12; AT, X, p. 360).

A ciência é única, ou seja, ela se articula, monoliticamente, e segue sempre a mesma regra. Assim, pode-se interpretá-la como um conjunto de procedimentos que encontra sua diferença não nas coisas e objetos nos quais ela se debruça e se preocupa; mas, na maneira como procede, metodicamente, para fundamentar a certeza da verdade das crenças ou do conhecimento. (COTTINGHAM, 1989, p. 42). Não há no pensamento cartesiano uma concepção de ciência que separa cada unidade de saber em compartimentos estanques e separados que não se influenciam ou são independentes um do outro, com métodos próprios, autossuficientes e um nível de precisão como o modelo de ciência aristotélico. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, Livro I, Capítulo II) No paradigma de ciência cartesiana, os elementos estão, fortemente, ligados e entrelaçados como num teorema matemático e preconizado e evidenciado em seu método, como viu-se acima.

A relação entre sujeito e objeto é deslocada da teoria da semelhança a uma concepção de ciência que percebe as coisas como um signo natural que tem por função afastar o homem

do que pode ser prejudicial à sua vida, ou colocá-la em perigo. A teoria da semelhança que era um fundamento da metafísica medieval desaparece na epistemologia cartesiana, porque antes o paradigma do conhecimento poderia ser resumido da seguinte forma: a semelhança se fundamenta em dados sensíveis, ou seja, a imaginação produz o *phantasma* que é o intermediário entre o sensível e o inteligível. (SÃO TOMAS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Primeira Parte, q. 87). Sabe-se que essa teoria do conhecimento radica sua fundamentação histórica em Aristóteles que dá o clássico exemplo do anel que imprime sua figura na cera. (ARISTÓTELES, *De Anima*, Livro 2, cap. 424 a 20). Para Aristóteles era “impossível pensar sem imagem (*phantasma*)” (ARISTÓTELES, *De Anima*, 431 a 15). Para Descartes, o conhecimento não começa pela recepção ou captação de dados físicos e sensíveis advindos do mundo exterior.

Assim, não há conhecimento sem o *phantasma* para os medievais, com esta tese se pressupunha, indubitavelmente, a existência do mundo exterior, pois o *phantasma* necessita de dados capturados pela sensibilidade que é o órgão cognoscitivo que fornece uma ligação, um contato com os objetos do mundo exterior. Não há como duvidar da existência do mundo exterior neste registro antigo intelectual, pois sem os dados exteriores não há conhecimento.

Para Aristóteles, o conhecimento dos objetos sensíveis resulta do ato de abstrair a figura ou forma (*eidōs, species*). Quando os sentidos recebem a forma do objeto sensível, incitam a imaginação a formar uma imagem que funciona como quadro daquele. (ARISTÓTELES, *De Anima*, 428 b 10.) A memória é conceituada como a manutenção das imagens trazidas a modalidades do senso comum. A faculdade intelectual busca pensar as formas nas imagens (ARISTÓTELES, *De Anima*, 431 b 2). Como o intelecto é semelhante a uma *tabula rasa*, ele não pode funcionar antes da figura do objeto ter sido impressa na imaginação, através dos sentidos exteriores. O Estagirita formulou uma teoria do conhecimento que parte dos sentidos para chegar ao intelecto, de modo que os conceitos universais são o resultado de um processo conjunto dos sentidos e do intelecto. Zilles sintetiza, assim, a teoria do conhecimento aristotélica:

O conhecimento das coisas passa necessariamente pelos sentidos. Esses percebem o que cada objeto tem de particular, e o intelecto o que há de comum e permanente. Enquanto os sentidos percebem os acidentes, o intelecto penetra até a essência. O caminho da intelecção é a abstração, que não altera a essência das

coisas, mas a representa como é. O conceito deve ser a expressão da coisa, tal como é na realidade. (1996, p. 74).

Descartes não aceita tal modelo antigo de explicação de como se dá o conhecimento dos fenômenos físicos que tem em Aristóteles o seu expoente mais influente para quem a física era o que faz nascer, se mover e mudar e conseqüentemente era o princípio interno que causa toda a mudança. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1014, b). Ao passo que, nas *Meditações Metafísicas*, física é o conjunto de leis baseadas na experiência, seguindo o modelo matemático que é a linguagem da natureza. Assim, o conteúdo das definições no pensamento não é obtido pelos conteúdos da experiência sensível, mas o conteúdo das definições que estão no pensamento, nas ideias é que determina o conhecimento que se tem da realidade dos corpos exteriores.

O esforço do cartesianismo se engaja desde o início na busca da constituição de um sistema total de saber certo, científico e metafísico. Um sistema, fundamentalmente, diferente do sistema aristotélico, porque é, inteiramente, imanente à certeza matemática em que o intelecto claro e distinto está envolvido; porém, não menos total e mais estrito na sua exigência de rigor absoluto. Esta totalidade do sistema não é, de nenhuma forma, aquela de uma enciclopédia de conhecimentos materiais, efetivamente, adquiridos; mas, a unidade fundamental dos primeiros princípios dos quais decorrem todos os conhecimentos certos e possíveis. (GUÉROULT, 1953, p. 18).

Para Guérout (1953), há dois momentos na carreira filosófica e científica de Descartes que contrastam muito. Antes de 1630, o Pai da Modernidade Filosófica se preocupa com a pesquisa de soluções precisas aos problemas particulares da matemática e da física. Após, ele como que abandona essas preocupações e centra a investigação epistêmica na construção de um vasto sistema de ciência universal, no qual estão ausentes problemas específicos da matemática. Os títulos das obras científicas que sucedem as pesquisas metafísicas são muito eloquentes acerca disto: *Le monde, Principes de la Philosophie*. Baseando-se nos mais altos fundamentos de toda certeza, o filósofo busca traçar os limites de toda a ciência.

O objetivo da inédita teoria cartesiana do conhecimento é fornecer uma nova configuração nas capacidades e potencialidades das faculdades epistêmicas, ao fazer uma

crítica do que elas podem subsidiar à efetivação do conhecimento justificado da verdade. A hipótese de um erro sistemático da razão persiste com a possibilidade da existência de um gênio maligno, porém, quando este é superado pela prova da existência do Deus veraz, não há mais dúvidas de que o modo como as faculdades operam não apresenta nenhuma limitação. Descartes nos explica como se deve proceder para não errar ou tomar o falso pelo verdadeiro:

E, certamente, não pode haver outra além daquela que expliquei; pois todas as vezes que retenho minha vontade nos limites de meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane. (AT, IX, p. 49).

As imperfeições no ato de conhecer não estão ligadas ao artífice de sua existência, mas derivam, exclusivamente, da maneira equivocada de quem conhece não seguir, corretamente, o método eficaz para conhecer justificadamente, como Descartes afirma numa carta a Mersenne de 21 de abril de 1641. (AT, III, p. 360). O fundamento racional da certeza mais do que uma necessidade prática é uma exigência teórica do pensamento cartesiano que tem na indubitabilidade o seu signo, a sua marca insubstituível; só há certeza diante de que nosso estado epistêmico não seja de dúvida.

Se diante de um juízo há qualquer dúvida, não se pode caracterizar este conhecimento como científico. Independentemente da existência dos corpos exteriores há a possibilidade da efetivação da ciência, porque o conhecimento justificado não precisa mais começar pelos dados sensíveis fornecidos pelo mundo exterior. Descartes abre uma etapa na metafísica moderna que privilegia o pensamento (*cogitatio est*; AT, VII, p. 27, l. 8) unicamente, como fonte de construção do que pode ser conhecido.

Está-se diante de uma reviravolta na teoria causal da percepção, porque o conhecimento independe de um conteúdo que tem início na afecção do mundo exterior. Saber para Descartes é um ato, exclusivamente, do pensamento humano que tem sua fonte e seu fim na mente de quem conhece. Pois, a crença na verdade do mundo exterior não é critério confiável, sozinho, para o conhecimento justificado nos moldes cartesianos. Procedendo dessa forma, a metafísica afirma-se como um exercício de fundamentação do saber, puramente, inteligível.

Para Marion (1997), o nó do debate é conseguir determinar como o saber se submete ao que ele sabe, ao que continua, irredutivelmente, à sua frente. Inegavelmente, que há uma correlação entre o conhecido e o cognoscente, mas nunca para Aristóteles e, também, não para o Aquinate (1990) tal correlação transforma-se num ato de correlação recíproca. Para essa tradição epistemológica, a relação entre quem conhece e a coisa conhecida não admite a sua inversão e determina a si mesma um centro de gravidade, radicalmente, sustentado na coisa a conhecer, ou seja, quando a coisa entra no conhecimento, ela torna-se objeto de conhecer, mas desenvolve a sua própria identificação consigo mesma. A forma como pode conhecer a si mesma depende, portanto, do que ela mesma pode dar ao fato do conhecimento, em outras palavras, sua essência. Assim, é a essência de cada coisa que rege a ciência correspondente e não a mente que determina o que vai ser a ciência ou imprime o que será conhecido (MARION, 1997).

Qualquer modalidade do pensamento pode servir de partida para a reflexão sobre a possibilidade da verdade de nossas crenças epistêmicas. Sabe-se que o acesso ao conhecimento justificado das coisas exteriores se torna problemático, já que a coisa exterior é algo heterogêneo à consciência. Dessa forma, numa teoria em que o pensamento é o ponto de partida e os atos de consciência são acessíveis por mera introspecção, a problemática sobre a verdade se transforma, antes de tudo, na questão do acesso à coisa exterior. Esta existência e essência são sempre conhecidas mediatemente, ou seja, são sempre inferidas do que nos é dado imediata e, indubitavelmente, pela consciência. (LANDIM FILHO, 1992, p. 34).

Conclusão

Conclui-se, dados os argumentos acima, que o ceticismo cartesiano apresentado na hipótese dos sonhos e da existência de um gênio maligno ou enganador possibilita o reconhecimento das crenças como verdadeiras e justificadas, ao passo que, as crenças que resistem a este teste não podem ser mais postas em dúvida. Uma epistemologia que tem como critério de reconhecimento da verdade a clareza e a distinção precisa justificar tal critério; e a indubitabilidade apresenta-se, perfeitamente, à satisfação de tal propósito.

Descartes não pode ser compreendido como um cético radical, porquanto o ceticismo em sua filosofia representa apenas uma etapa que deve ser superada, para a efetivação de uma certeza em bases metafísicas. Se o ceticismo da Primeira Meditação fosse em si mesmo, poder-se-ia sustentar um cartesianismo cético, entretanto, a dúvida se mostra produtiva e exerce um papel imprescindível, para tornar as crenças verdadeiras lastreadas em fundamentos epistemológicos justificados; pois, na história da justificação do conhecimento nas teorias antigo-medievais, partia-se e pressupunha-se como crenças verdadeiras algo que ele provou serem crenças duvidosas.

A verdade transparece via os critérios da clareza e da distinção. A verdade das crenças sobre a existência dos corpos exteriores, suas essências, as representações fornecidas pelas impressões advindas da sensibilidade são justificadas a partir da certeza da existência de um Deus veraz. Descartes buscou se espelhar no modelo de ciência matemático e transpô-lo à metafísica, pois via nos critérios de reconhecimento das verdades na matemática algo que não podia ser posto em dúvida. A hipótese do gênio maligno, apesar de possibilitar muitas dúvidas, não consegue abalar a crença na verdade da proposição “eu sou, eu existo”, e a partir desta crença, verdadeiramente, justificada parte-se para fundamentar todo o edifício de subsequentes de verdades mais complexas, como preconizado pelo seu método. Desta forma, o ceticismo nas Primeiras Meditações Metafísicas é uma etapa necessária às verdades epistemológico-metafísicas fundadas na certeza do *cogito*; entretanto, não é suficiente, para ser caracterizado como o núcleo central de sua filosofia. (AT, VII, 27; IX-1, 21).

Referências

- AQUINO, Thomas. *Suma Teológica*. Vol. I. Porto Alegre: EST-Sulinas-UCS, 1980.
- AQUINO, Thomas. *Suma contra os Gentios*. Porto Alegre: EST-Sulinas-UCS, 1990.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. New York: Georg Olms Verlag: 1990.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora da UNB, 1992.
- COTTINGHAM, J. *A Filosofia de Descartes*. Lisboa: Lisboa 70, 1989.

- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes; publiées par Charles Adam e Paul Tannery*. Paris: Vrin/CNRC, 1971-1974, 13 v.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método; As paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas; Cartas*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; Prefácio e Notas de Gérard Lebrun; Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1987-1988, 2 v.
- DESCARTES, René. *Regras para a Direção do Espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985.
- FRANKFURT, Harry. *Demons, Dreamers and Madmen*. Nova York: The Bobbs Merrill Company, 1970.
- GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Librairie J. Vrin, 1962.
- GOUHIER, Henri. *Essais sur Descartes*. Paris: Librairie J. Vrin, 1949.
- GUÉROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2v. Paris: Aubier/Montaigne, 1953.
- KOBAYASHI, Michio. *A Filosofia Natural de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- LANDIM, Raul. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.
- LAPORTE, Jean. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1945.
- MALCOLM, Norman. *Dreaming and Skepticism*. *The Philosophical Review*, Vol. 65. N. 1, 1956. pp. 14-37.
- MARION, Jean-Luc. *Cartesian Questions – Method and Metaphysics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- MARION, Jean-Luc. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- ROSENFELD, Denis. *Descartes e as peripécias da razão*. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- ZILLES, Urbano. *Fé e Razão no Pensamento Medieval*. Porto Alegre: PUCRS, 1996.
- WILSON, Margaret. *Descartes*. New York: Routledge, 1978.

Recebido em: 22-07-2023

Aprovado em: 17-10-2023

Luís Fernando Biasoli

Pós-Doutorado em Filosofia do século XVII (Descartes-Espinosa) 2018 (PUCRS). Graduação em Economia UFRGS (2005), Filosofia FAFIMC (1996), e Direito FSG (2014). Mestrado (2008) e Doutorado em Filosofia PUCRS (2011). Atualmente, é professor de Bioética da Faculdade Fátima e da Universidade de Caxias do Sul (UCS).