

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA
(UFPB/UFPE/UFRN)

O Universal e o Particular no Problema Epistemológico Cartesiano

Carlos Antônio de Souza

João Pessoa, PB, Dezembro de 2017

Carlos Antônio de Souza.

**O UNIVERSAL E O PARTICULAR NO PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO
CARTESIANO**

Tese apresentada ao Programa Integrado de Doutorado em Filosofia – UFPB/UFPE/UFRN, para fins da obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Giovanni da Silva de Queiroz.

João Pessoa, PB, Dezembro de 2017

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S719u Souza, Carlos Antonio de.

O Universal e o Particular no Problema Epistemológico
Cartesiano. / Carlos Antonio de Souza. - João Pessoa,
2018.

340 f.

Orientação: Giovanni da Silva de Queiroz Queiroz.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Método, teoria, universal, particular. I. Queiroz,
Giovanni da Silva de Queiroz. II. Título.

UFPB/CCHLA

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA
(UFPB/UFPE/UFRN)

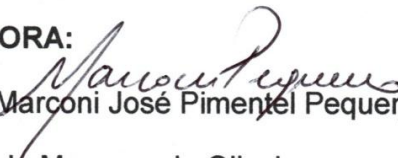
EXAME DE TESE DE DOUTORADO

Aluno: Carlos Antônio de Souza.

Título do trabalho: O Universal e o Particular no Problema Epistemológico Cartesiano.

Orientador: Prof. Dr. Giovanni da Silva de Queiroz.

BANCA EXAMINADORA:

Membros: Prof. Dr.  Marconi José Pimentel Pequeno (presidente).

Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira.

Profa. Dra. Eleonoura Enoque da Silva.

Prof. Dr. Sérgio Luís Persch. 

Profa. Dra. Maria Clara Cescatto.

PARECER:

João Pessoa, PB, 14 de Dezembro de 2017.

À minha mãe, que me iniciou nos primeiros rudimentos alfabéticos.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por tudo o que é divino.

À minha família (minha mãe, que, além de proporcionar todos os cuidados necessários, me iniciou no processo de alfabetização; meu pai, que, além de prover o necessário, sempre transformou disposições em empreitada educativa; irmã(os), filho, sobrinhos(as), netos..., pelo apoio fraterno), por tudo em que sempre contribuiu valiosamente para a constituição de meu processo formativo.

A todos os amigos, pela simpatia e solidariedade sempre indispensáveis.

Ao saudoso mestre Juan Adolfo Bonaccini, pelo tão significativo estímulo propiciado no início de minha jornada acadêmica, na Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

À minha instituição acadêmica, Universidade Estadual da Paraíba, por todos os recursos institucionais necessários para a consecução deste pleito.

À Universidade Federal da Paraíba. Ao Programa Integrado de Doutorado em Filosofia (UFPB/UFPE/UFRN). Aos Professores Doutores: Miguel Antônio do Nascimento, Antônio Rufino Vieira (coordenadores do referido programa, na UFPB); Giovanni da Silva de Queiroz (orientador), Fernando Raul de Assis Neto, Robson Costa Cordeiro, Iraquiton de Oliveira Caminha (ministrantes de conteúdos programáticos); Marconi José Pimentel Pequeno, Sérgio Luís Persch, Maria Clara Cescatto, Érico Andrade Marques de Oliveira, Eleonora Enoque da Silva (UNICAP) (componentes da banca de defesa); e Luziana Ramalho Ribeiro (PPGSS-UFPB). Aos funcionários Maria de Fátima de Sousa Medeiros, Paulo de Tarso Costa, Francisco da Costa Almeida, Judas Tadeu Costa e Maria das Graças Lima (PPGF-UFPB).

À Faculdade Católica de Fortaleza, pela acolhida da parte da Secretária Geral Acadêmica, Fátima Lima e do Professor Antônio Brandão de Macedo, para a realização de estudo complementar.

“A harmonia é a unificação de muitos misturados...”

Filolau.

RESUMO

O presente trabalho de tese, propondo, no problema epistemológico cartesiano, uma relação de condicionamento do aspecto metodológico sobre o teórico, trata a estrutura metodológica, desenvolvida previamente, como uma espécie de “programa” em termos do qual se desenvolve o aspecto teórico. Ao fazê-lo, o estudo ora apresentado propõe que o referido problema apresenta um desdobramento que se desencadeia do aspecto formal (o método enquanto *mathesis universalis*) para o psicológico (a esfera subjetiva, em que ocorre a problematização epistemológica, por assim dizer, instancia e realiza a estrutura formal) e o ontológico (na medida em que o questionamento epistemológico desemboca em conclusões ontológicas: os pressupostos teóricos da cosmovisão tradicional, redimensionados epistemologicamente, em termos de “natureza simples”, acabam sendo, subsequentemente, por assim dizer, “reificados”); assinalando uma projeção da epistemologia para a ontologia, embora de modo sistemicamente circular (na medida em que há uma pressuposição recíproca). Para efetivá-lo, o referido estudo defende que o problema epistemológico em questão tem como unidade estrutural a relação entre o universal e o particular (que se manifesta na relação cognitiva, tanto no aspecto externo, entre cognoscente e cognoscível, quanto internamente, entre o intelecto e a sensibilidade, sob a regência do conceito de ideia), constituída em termos da precedência e redutibilidade da parte do primeiro sobre o último.

Palavras-chaves: método, teoria, universal, particular.

RÉSUMÉ

Le présent travail de thèse, proposant, dans le problème épistémologique cartésien, une relation de conditionnement d'aspect méthodologique sur l'aspect théorique, traite la structure méthodologique, développée préalablement, comme une sorte de programme à travers lequel se développe l'aspect théorique. Ce faisant, l'étude ici présentée propose que le problème rapporté présente un dédoublement que se déchaîne d'aspect formel (la méthode sous la forme d'une *mathesis universalis*) au aspect psychologique (le domaine subjective, dans lequel arrive le questionnement épistémologique, d'une certaine manière, "instancie" et réalise la structure formel) et au aspect ontologique (à mesure que le questionnement épistémologique résulte en conclusions ontologiques: les présuppositions théoriques de la conception traditionnel du monde, reformulées épistémologiquement, sous la forme de "nature simple", finissent, ensuite, pour ainsi dire, étant converties en choses), signalant une projection de l'épistémologie à l'ontologie, quoique de mode systématiquement circulaire (à mesure que il y a une présupposition réciproque). Pour faire ça, l'étude rapportée défend que le problème épistémologique en question a comme unité structural la relation entre l'universel et le particulier (que se manifeste dans la relation cognitive, autant dans l'aspect externe, entre le connaisseur et le connaissable, que dans l'aspect interne, entre l'intellect et la sensibilité, sous la régence du concept de "idée"), constituée sous la forme de la préséance et de la réductibilité de la partie du premier sur le dernier.

Mots-clés: méthode, théorie, universel, particulier.

SUMÁRIO

Prefácio, 11

Introdução, 18

Cap. 1 – Contextualização do Problema: a perspectiva da revolução científica e a questão (antropocêntrica) da condição de liberdade, 27

Cap. 2 – A Relação “Universal-Particular” Enquanto Unidade Estrutural (o projeto de uma ciência universal), 73

2.1. A *Mathesis Universalis* enquanto estrutura formal, 76

2.2. A estrutura metodológica e o processo de constituição (ordenamento dos conteúdos) do conhecimento, 102

2.3. A estrutura cognitiva (aspectos psicológicos), 133

2.4. Considerações técnicas acerca da efetivação metodológica: aplicação da matemática ao processo de apreensão das coisas materiais, 141

Cap. 3 - As Questões de Incompatibilidades na Relação Cognitiva (o aspecto externo do problema do conhecimento), 160

3.1. O problema da experiência sensível: as esferas mental e material e a questão dos aspectos quantitativo e qualitativo, 160

3.2. A estrutura ternária: a relação cognitiva sob a cosmovisão tradicional, 184

Cap. 4 - A Primazia do Pensamento, o Recinto da Subjetividade e o Conceito de “Ideia” (o aspecto interno do problema do conhecimento e as condições para a resolução), 211

Cap. 5 – A Resolução do Aspecto Externo do Problema do Conhecimento, 258

5.1. A “circularidade sistêmica cartesiana” como efetivação estrutural no processo de recolhimento à unidade, 258

5.2. A questão da realidade material, 279

Cap. 6 – A Questão do Juízo e o Problema da Verdade, 301

Bibliografia, 331

PREFÁCIO

O grau de generalidade do título do presente trabalho¹, ao indicar um foco nos pressupostos estruturais, visa, com isto, indicar tanto questões relacionadas aos fundamentos teóricos, como, p. ex., o pensamento, a materialidade, a infinitude, etc.; quanto questões de princípios metodológicos, que os determina, como, p. ex., simplicidade, universalidade, ordem, etc., inclusive remetendo, seja ao método de análise (empregado como método de descoberta, na direção dos efeitos para as causas), seja ao de síntese (empregado de forma composicional), aplicados no tratamento de questões teóricas, como exercício filosófico². Considerando o caso de aplicação da análise, preferido por Descartes, no campo teórico (cf. *Objeções e Respostas*, Respostas às Segundas Objeções, p. 235. Doravante, nos casos em que não houver necessidade de menção ao título da obra, será indicado apenas o título da respectiva seção), até onde ele o leva, em seu exercício, na direção indicada, parece ser o que se encontra nas conclusões ontológicas, nas

¹ A título de registro, se afigura até desnecessário observar que as diretrizes constituídas pelo trabalho de Gueroult, *Descartes Selon l'Ordre des Raisons*, constituem iluminação para todos os trabalhos que seguem uma perspectiva baseada na razão, “arquitetônica”, de inspiração matemática, etc. Para além disso, as considerações formuladas por Gaukroger, em *A Natureza do Raciocínio Abstrato*: aspectos filosóficos do trabalho de Descartes em álgebra; e Marion, em *A Metafísica Cartesiana e o Papel das Naturezas Simples*, contribuíram consideravelmente para a constituição da atmosfera necessária para a presente proposta de trabalho (apoiada sobre a presente hipótese da referida relação como unidade estrutural do problema epistemológico cartesiano), a qual encontra-se, ainda, encorajada pelas considerações relacionadas ao caráter do objeto matemático formuladas por Andrade, em *Pragmatismo e o Caráter do Objeto Matemático nas Regulae ad Directionem Ingenii*.

² Considerando a relação entre método e teoria, isto deve ser observado apenas porque não partindo Descartes de qualquer certeza teórica dada (a única certeza inicial é apenas metodológica), os fundamentos são sempre conquistados analiticamente; constituindo, daí, base para quaisquer composições pertinentes.

Meditações (cf. *Meditações Segunda e Terceira*. Doravante, nos casos em que se afigurar dispensável a menção ao título da obra, indicar-se-á apenas o título da seção (no caso, a meditação) em questão) e que ele próprio o ratifica, nos *Princípios da Filosofia* – doravante, *Princípios* - (cf. Parte I, artigos 7 e 14), como base para o procedimento de síntese. Trata-se dos princípios últimos, ou primeiros, conforme a perspectiva seja analítica ou sintética, respectivamente.

Assim, no caso dos fundamentos teóricos, trata-se de “verdades” encontradas, ou postuladas – conforme o caso - e embora o enunciado do princípio seja epistêmico, aquilo que é posto por ele, sua referência, ou objeto, que “circularmente” figura como sua condição de possibilidade, é ontológico (cf. *Meditações Segunda e Terceira*)³. Teriam, assim, um caráter duplo, por um lado, um status epistemológico e, por outro, o de princípios ontológicos? Certamente, afinal, quais os fundamentos de sua ontologia? Contudo, são, conforme o próprio Descartes, princípios da filosofia (cf. *Discurso do Método* – doravante, *Discurso* -, Quarta Parte, p. 60) e mesmo princípios do conhecimento (cf. *Princípios*, Parte I). Em todo caso, sejam epistêmicos, sejam ontológicos, são princípios teóricos (e sendo teóricos, podem ser – conforme o tema - científicos, filosóficos, ontológicos, metafísicos, etc.)⁴.

Por outro lado, contudo, no concernente ao aspecto metodológico (ou seja, aquilo que possibilita chegar a tais princípios teóricos, através do procedimento analítico, ou postulá-los, sinteticamente e que os determina como tais (isto é, como “verdades”, ou princípios)), há, certamente, outros princípios, de outra natureza, em outra esfera (estes ora mencionados, de caráter estritamente metodológico)⁵. Investigar quais são os mais fundamentais é uma

³ São princípios que, contrariamente aos estritamente formais e metodológicos, se comprometem ontologicamente.

⁴ Esta dificuldade reflete bem o caso de uma problematização teórica que se desenvolve epistemologicamente e se resolve ontologicamente.

⁵ Esta distinção entre princípios teóricos e princípios metodológicos e a anteposição dos metodológicos relativamente aos teóricos (anteposição do método à teoria) deve assinalar a mudança paradigmática ocorrida na filosofia, do Medievo para a Modernidade; desde que se entenda que os princípios teóricos, que Descartes põe na base da filosofia, configuram os pilares da filosofia tradicional (cabendo notar que, na configuração cartesiana – em oposição à anterior -, o ego figura como ponto de partida e a unidade divina como ponto de chegada); enquanto os princípios metodológicos precedentes – e esta precedência, que garante a

empreitada que leva a confusões entre esferas, certamente, incompatíveis. Todavia, embora sejam, por assim dizer, “assimétricos”, por suas naturezas incompatíveis, os teóricos, ao serem considerados princípios do conhecimento, podem figurar como uma espécie de “termos primitivos”, num sistema epistemológico governado, portanto, pelos metodológicos. Esta espécie de “remissão”, certamente, permite retroceder até a esta última esfera, até chegar a estes outros princípios (os metodológicos) estruturantes do próprio pensamento, que são tratados por Descartes, nas *Regras para a Direção do Espírito* – doravante, *Regras* e nos casos em que se afigurar dispensável a menção ao título da obra, indicar-se-á apenas o título da seção (no caso, a regra) em questão. Sendo eles estruturantes do pensamento⁶, chegar a tais não significa chegar apenas ao início de um caminho que leva aos fundamentos, senão que atingir o mirante (que certamente é a perspectiva baseada na razão) a partir do qual se configura a própria cosmovisão constituída com os mencionados princípios teóricos⁷.

Assim, em última análise, o que importa é que o que é posto ou encontrado é enquadrado em uma certa configuração estrutural (uma determinada ordem, forma, disposição, perspectiva), enquanto codificado em termos de pensamento ou discurso. Estes princípios metodológicos, que efetivamente determinam a configuração daquilo que, de algum modo, é encontrado, ou postulado, são, pois, o que aqui é problematizado, como determinantes; sendo os pressupostos teóricos, portanto, determinados.

primazia do pensamento, constitui a pedra de toque deste processo – representam a diretriz epistemológica vigente a partir da Modernidade.

⁶ A autonomia aqui atribuída ao aspecto metodológico, seu valor intrínseco e, mais que isso, a preeminência deste, relativamente ao desenvolvimento teórico, indica a existência de um “ponto arquimédiano” metodológico, que confere a Descartes uma base neutral, isenta de compromissos ontológicos assumidos dogmaticamente (diferentemente do que lhe ocorre no âmbito teórico, no caso do ônus que lhe é imputado com os compromissos subjetivistas decorrentes da questão do *cogito*), bem como um maior equilíbrio entre as esferas constitutivas de sua problematização.

⁷ Em Descartes, certamente, a epistemologia é determinante de sua ontologia, bem como de sua cosmovisão. Apesar disso, a ontologia e metafísica, que assim são postas, têm a condição de pressupostos teóricos. Assim, aquilo que é posto em um nível (o epistêmico), o é como pressuposto, em outro (o ontológico). Cf. método analítico, direção reconstrutiva (dos efeitos para as causas) e “problema da circularidade”.

Destarte, a presente problematização visando elencar e relacionar os pressupostos estruturais (sejam metodológicos ou teóricos), por assim dizer, a moldura do problema epistemológico cartesiano, se propõe a estabelecer os princípios e métodos norteadores e as suposições filosóficas, disponibilizados, ou não, pela tradição e assumidos – explícita ou implicitamente - por Descartes, embora em alguns aspectos, ligeiramente modificados.

Afastando-se, analiticamente, do nível micro e voltando-se para o macro, mais do que afirmações específicas efetivadas por Descartes, registros textuais particulares, o que interessa aqui é o pano de fundo que os sustenta, os possibilita. Cabe, portanto, observar que mais do que apenas as posições pontuais assumidas, importa examinar as suposições em seu caráter estrutural, enquanto formas ou configurações. Assim, importa menos esta ou aquela afirmação efetivada, ou posição ontológica assumida, por exemplo, que “Deus existe”, ou que “há um eu substancial”, do que a função estrutural deste ou daquele “x” na configuração estrutural (p. ex. a função de Deus, no concernente à sua ocupação do lugar do pressuposto estrutural da “unidade”), bem como o próprio estatuto desta. Ou seja, a proposta ora em vista, longe de uma preocupação exegética, se inclina para o aspecto arquitetônico do pensamento em questão.

Convém observar que como surgem situações ambíguas entre os escritos de Descartes, que levam à interpretações diversas⁸, pode ocorrer que algumas suposições tenham sido assumidas de modo parcial, relativo e até condicionado por aspectos externos, etc. (considerando, p. ex., o caso de respostas à algumas objeções formuladas com base em equívocos, incompreensões, etc. que tenham, com isso, contribuído para afirmações imprecisas). Havendo, relativamente a isto, muitas especulações com a

⁸ Sobretudo relativamente ao caso que envolve as objeções (e respectivas respostas) às *Meditações*. A este respeito, só para mencionar um exemplo pontual, consultar Quintas Objeções e respectivas respostas. Ali, entre outros exemplos, se encontra um caso flagrante de incompatibilidade: o caso em que é proposto a Descartes, da parte de Gassendi, que a conclusão obtida a partir do pensamento, no caso do *cogito*, poderia ser obtida de qualquer outra ação, como se a condição do pensamento em tal contexto fosse igual a de qualquer outra ação. Certamente, o desenvolvimento do Idealismo, posteriormente, deve ter exposto esta condição diferenciada do pensamento, ignorada por Gassendi.

finalidade de distinguir entre o mais e o menos provável no concernente às posições cartesianas, alguns casos talvez possam ser avaliados, com êxito, à luz da configuração estrutural pressuposta⁹.

Considerando-se tal quadro, a análise dos pressupostos por ele, de algum modo, assumidos, além de orientar na direção de uma leitura o mais compatível possível com o seu pensamento, visa ajudar a elaborar um esboço daquilo que deve ser a estrutura ideal – embora talvez não necessariamente real – do seu problema epistemológico.

É preciso, entretanto, reconhecer que uma empreitada com tal amplitude (que visa, de algum modo e em algum grau, abarcar, panoramicamente, o objeto em seu conjunto), deve está sujeita a dificuldades consideráveis. Tal dificuldade, entretanto, deve ser enfrentada, sob o pretexto da possibilidade de visualizar-se um cenário e obter-se resultados não atingíveis em um exame apenas pontual. Contudo, qualquer pretensão acerca da possibilidade de examinar tal objeto em seu alcance, aprofundá-lo, ampliar suas potencialidades, etc., deve ser acautelada. Desse modo, acautelando-se em relação a tal propósito, em tal amplitude, deve-se apenas buscar, por meio da suspeita de que determinados aspectos constituem pressupostos estruturais, lançar luz sobre determinados pontos polêmicos, a fim de contribuir-se para a resolução de determinados impasses. Assim, munido de tais recursos, pode-se entrever mesmo a possibilidade de apresentar-se, para além da argumentação do próprio Descartes, sugestões que propiciem mais clareza em determinadas questões.

Há de se observar, contudo, que um exame do pensamento cartesiano, identificando-o enquanto um pensamento voltado para os pressupostos, a “unidade”, a “ordem”, etc.; ao visar seus aspectos estruturais, certamente deve consistir numa tentativa de apreensão do referido pensamento, em pretensa conformidade, pelo menos metodológica, com a própria perspectiva cartesiana, de natureza sistêmica, a qual manifesta mesmo uma configuração algo

⁹ Para mencionar mais um exemplo, tal é o caso do suposto problema do “círculo vicioso”, apontado nas objeções à Terceira Meditação.

uniforme (considerando o caráter de um pensamento tendente à harmonia, com a mesma intensidade que avesso ao caos), sob o pretexto da verdade.

Em acréscimo ainda, simplicidade, universalidade, sistematicidade e diversos outros termos que possam caracterizar o seu pensamento, por um lado, revelam um pensamento que, disposto a arrancar-se de qualquer “zona de conforto” naturalmente estabelecida, se efetiva desde a estruturação de uma ordem metodológica à estruturação de uma configuração teórica, projetando, em termos de reordenamento, uma cosmovisão que propõe (ou bem “põe”, através de constituição epistêmica), um cosmo dentro do qual, sob a unidade divina, se concebe como entendimento, em harmonia e conflito, face à sua natureza, em meio à Natureza; e por outro, parecem apenas preceitos do intelecto (de um intelecto que, munido das tábuas das regras, para além deste referido cosmo epistemologicamente proposto¹⁰, constitui antes uma empreitada normativa, na qual a referida cosmovisão que a finaliza figura antes, enquanto conquista e respectivo prêmio), como forma de disciplinar o imenso oceano da vontade (conflito que caracteriza um contexto em que o sujeito emancipado, ciente de sua liberdade, se apercebe de sua responsabilidade)¹¹, com vistas a atingir o bem e a verdade; mesmo que tais

¹⁰ Ratificando o que se observou, acima, em termos de proposição ou mesmo “constituição” epistêmica, convém notar que, ao contrário da tradição precedente, que parte dogmaticamente de uma cosmovisão comprometida ontologicamente com os pressupostos das realidades divina e material, portanto, de um cosmo já constituído, “pronto para ser habitado”; Descartes – que não parte de qualquer compromisso ontológico assumido dogmaticamente – constitui epistemologicamente sua cosmovisão, propondo, assim, um cosmo; como que o construindo – embora apenas epistemologicamente e ainda, com os elementos herdados da tradição -, para habitá-lo.

¹¹ Por um lado, a estrutura metodológica (constituída por tais pressupostos: simplicidade, universalidade, etc.) tem como consequência uma estruturação teórica que propõe um “cosmo”, cujo aspecto externo situa o Ego, como entidade híbrida, entre Deus e a Natureza; e cujo aspecto interno, como consequência do primeiro, situa o entendimento em conflito com a sensibilidade. Por outro lado, contudo, considerando-se o contexto histórico em questão, a perspectiva antropocêntrica, a condição de liberdade, etc., toda a construção referida pode bem consistir em importantíssimo pretexto da consciência responsável do sujeito emancipado, que, em nome do bom senso, empunha a tábua das regras (acompanhada da promessa da harmonia, obtida pela via da verdade e do bem; e da advertência do caos, resultante das vias da falsidade e do mal), face ao ímpeto incontrolável da vontade.

alvos não consistam em mais do que a própria configuração harmoniosa, em apreço¹².

Mais do que apostar na possibilidade de apresentar a leitura mais aproximada do pensamento cartesiano, a finalidade aqui em vista se resume a formular uma entre as muitas leituras prováveis possíveis.

¹² Desde que, cartesianamente, não há um “cara-a-cara”, ao modo do senso comum, na relação cognitiva; na medida em que os enfrentamentos do entendimento se dão, seja com a sensibilidade, seja com a vontade; e que, portanto, as questões devem resolver-se convencionalmente, em termos de representações, a própria suposição de correspondência bem pode, e mesmo deve, consistir no esforço de efetivação de “enquadramento” da parte cognoscível, para atingir-se a harmonia.

INTRODUÇÃO

Partindo da concepção bastante comum de que, Descartes – a pretexto da fundamentação da ciência - enfrenta o problema do conhecimento, ou da verdade¹³, a partir de uma perspectiva assente na razão¹⁴, contra os aspectos pluralistas, realistas, baseados na experiência sensível, etc., dos métodos e das teorias científicas e filosóficas tradicionais; o presente trabalho, tendo em vista analisar o modo como ele efetiva a referida empreitada, no tratamento do mencionado problema, visa examinar seus pressupostos estruturais, tanto metodológicos quanto teóricos. Ao proceder tal exame, nota-se que, constituída a estruturação metodológica necessária, a problematização incide sobre as questões da relação cognitiva (sob o pretexto das incompatibilidades apresentadas pela experiência sensível)¹⁵, através de uma empreitada

¹³ Considera-se, aqui, que, em última análise, a finalidade da problematização consiste na questão das condições de legitimidade dos juízos, ou no estabelecimento das condições sob as quais é possível a formulação de juízos com a devida correção; bem como ainda, no estabelecimento do estatuto dos próprios critérios de aferimento.

¹⁴ As questões relacionadas ao conhecimento já surgem embasadas pela perspectiva de fundamentação racional, nas *Regras para a Direção do Espírito*, texto de caráter notadamente epistemológico, que, pelo aspecto de seu conteúdo (de natureza metodológica, estrutural, por assim dizer “formal”), pode ser considerada uma obra de cunho propedêutico, plataforma para os diversos desdobramentos do referido problema epistemológico. É sobre esta obra que se fundamenta o presente trabalho, em sua base metodológica.

¹⁵ Desde as *Regras*, ao esboçar, na Regra XII, de forma inaugural, o modelo da referida relação, Descartes já acusa ou propõe incompatibilidades entre os termos da aludida relação, a parte cognoscente e a cognoscível (no caso em questão, as supostas “*coisas externas*”, como objeto da experiência sensível), no nível do referido tipo de experiência. Na estruturação metodológica, ainda não há, necessariamente, em termos temáticos, um enquadramento teórico. O que aqui é considerado sob a forma de incompatibilidade, consiste, em geral, na questão das “refrações” ou incongruências na aludida relação cognitiva, como algo que se configura entre termos de natureza supostamente diversa, entre os quais se supõe um hiato.

analítica, tratando de suas condições. Ao situá-la teoricamente, esta é reduzida à relação entre o “sujeito cognoscente” e o “objeto cognoscível”¹⁶ e no interior da subjetividade (enquanto estrutura cognitiva), reduz-se, ainda, à relação intelecto-sensibilidade (observe-se, pois, que o problema em questão tem um aspecto externo e outro interno). Em termos de estratégia de resolução dos problemas constatados na aludida relação, Descartes propõe, metodologicamente, como que de forma preventiva, no âmbito da relação interna, a resolução, que se antecipa ao problema da relação externa¹⁷. Tal é efetivado mediante o uso subjetivo do conceito de “ideia” (tanto com a função representativa, na relação externa, quanto de “síntese” ou conversão, na referida relação interna – requisito para a formulação do juízo e consecução da verdade)¹⁸. Ao fazê-lo, propicia que a relação entre o universal e o particular¹⁹

Sob tal condição figuram teoricamente, p. ex., as relações sujeito-objeto, *res cogitans-res extensa*, etc., como parte de uma conjuntura tripolar constituída pelos domínios teológico, psicológico e material, conforme a cosmovisão tradicional vigente.

¹⁶ Desde que, metodologicamente, a relação cognitiva não repouse sobre qualquer compromisso teórico (seja científico, ou filosófico, ontológico, metafísico, etc.), somente a partir do próprio desdobramento teórico é possível acusa-lo. No caso em questão, o famoso caso do *cogito*, seja no *Discurso*, seja nas *Meditações*, assinala a instituição do “ego”, enquanto “sujeito”, na medida em que se auto objetiva. Sua emancipação em termos ontológicos assinala a instituição da “*res cogitans*”.

¹⁷ Deve ser notado aqui, que embora Descartes, nas *Meditações*, situe a questão da utilização do conceito de “ideia”, visando superar os abismos externos entre a *res infinita*, a *res cogitans* e a *res extensa*; antes disso, no contexto das *Regras*, a estrutura cognitiva (ou seja, o aspecto interno do problema), com o devido lugar a ser ocupado por tal conceito, já havia sido propostos.

¹⁸ Primeiramente, na relação externa, em se tratando de função representativa, a ideia (enquanto forma inteligível do conteúdo dos sentidos ou da imaginação) – jamais sendo cópia - representa algo. Em segundo lugar, na relação interna, em se tratando da função de “síntese”*, na relação entre o conceito geral do intelecto e o conteúdo particular dos sentidos ou da imaginação, ocorre, em termos de codificação, a “redução” dos últimos ao primeiro. Tal é possível considerando que na referida Regra XII, após fixar a mencionada relação cognitiva, Descartes apresenta as condições sob as quais tal relação se deve processar, em termos das “naturezas simples” e “compostas” – observadas as disposições metodológicas pertinentes.

* O presente uso do termo “síntese” não tem conotação metodológica, no sentido técnico cartesiano, mas figura, aqui, no sentido estrito de conversão, assimilação, ou codificação.

É esta “conversão” (que ocorre internamente, das faculdades da sensibilidade e imaginação para o entendimento) que possibilita, no nível do entendimento, as devidas operações analíticas, que fornecem a este os dados adequados para, em concurso com a vontade, propiciar a correta formulação dos juízos e consequente consecução da verdade. A título de observação, note-se, pois, que o entendimento figura, primeiramente, em relação, por assim dizer, “vertical”, com a sensibilidade e, depois, em relação “horizontal”, com a vontade.

¹⁹ No concernente à questão da relação “universal-particular” (cuja menção pontual, aqui tomada como referência, constata-se no contexto da Regra VI), tal bem pode ser entendida em termos da relação “absoluto-relativo”, na medida em que esta constitui sua própria condição de efetividade (ou seja, o universal e o particular se realizam em termos da escala absoluto-

(versão “formal” do problema, previamente fixada nas *Regras*, sob seu projeto de uma “ciência universal”, enquanto estrutura logico-metodológica)²⁰, a qual pretensamente subsume em seus próprios termos os abismos existentes entre os termos da relação cognitiva, constitua pano de fundo para a mencionada problematização epistêmica. Para trata-lo sob o pressuposto desta relação,

relativo); ou ainda, em termos da relação “infinitude/finitude”. Deve-se considerar que em Descartes, o que pode ser entendido como o universal é elaborado em pelo menos dois níveis, o estritamente “formal” ou estrutural (em termos de posição, condição, ou função estrutural, determinadas pelos pressupostos metodológicos da “*ordem*” e da “*medida*” (cf. *id.*, Regras V e VI)), em que se considera a pura estrutura ou “forma”, independentemente de quaisquer conteúdos (tal é p. ex., a sua concepção de “absoluto”, sob o estatuto da ciência universal, enquanto *mathesis universalis* (cf. *ibid.*, Regra IV)); e o nível da efetividade da “síntese” conceitual, a partir das “naturezas simples”, conforme hierarquização conceitual (cf. *ibid.*, Regra VI). A propósito das “naturezas simples”, estas devidamente convertidas em termos de sistema conceitual, consistem numa espécie de conjunto dos termos primitivos, ou pelo menos de conceitos gerais, que constituem “sínteses” fundamentais (cf. Regra XII). Deve, neste caso, ser tomado por universal a “forma do pensamento”, em geral (efetivada, em termos de conteúdo, pela ideia, pelo conceito, indistintamente (cf. noção de “ideia”, como forma e conteúdo do pensamento)), seja em termos psicológicos, ou linguísticos; tudo o que pode ser expresso por um conceito geral (como, p. ex., extensão, pensamento, unidade, existência, etc.). Nos *Princípios* (Parte I, artigo 59), Descartes propõe que “os universais de que nos servimos, limitam-se a ser uma ideia com o propósito de pensar várias coisas particulares que têm entre si certa relação. E quando compreendemos em um mesmo nome as coisas representadas por tal ideia, esse nome é também universal”. O particular deve ser entendido como aquilo que cai sob um conceito qualquer, que o instancia, que, supostamente, é apreensível pelo pensamento, conceitualmente – o que pode ser entendido tanto no sentido de uma realidade separada, ou enquanto “reduzível” conceitualmente. Assim, a referida relação, que não é, aí, tematizada, figura como pano de fundo na referida problematização, no horizonte da qual tem o seu limite, visto não ter, em Descartes, um status ontológico.

A título de esclarecimento, um exemplo que se afigura sugestivo, no concernente ao presente uso do conceito de “universal” é o contido nas considerações de Rorty (em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*), para o qual “não se teria pensado existir um problema sobre a natureza da razão tivesse nossa raça se limitado a apontar estados de coisas particulares... Mas a poesia fala do homem... e a matemática orgulha-se de não tomar conhecimento de detalhes individuais. Quando a poesia e a matemática chegaram à autoconsciência... havia chegado o tempo de que algo genérico fosse dito sobre o conhecimento de universais. A filosofia empreendeu examinar a diferença entre... saber que Sócrates era bom e saber o que era a bondade. Assim surgiu a questão: Quais são as analogias entre... conhecer Sócrates e conhecer o Bem? Quando essa questão foi respondida em termos da distinção entre o olho do corpo e o olho da mente, o *vouç* – pensamento, intelecto, percepção – foi identificado como o que separa os homens das bestas.” (*op. cit.*, Parte I, cap. I, secção 4, p. 51). Ainda, a nível de observação, na mesma obra, ele imputa à filosofia cartesiana a referida noção de “olho da mente”, como função do intelecto, no exame das ideias - que em Descartes têm um status subjetivo -, relativamente à sua pretensa função representativa.

²⁰ Cf. *op. cit.*, Regras IV-VI (núcleo “formal” do método, que agrega as questões relativas ao estatuto da ciência universal, enquanto *mathesis universalis*; à ordem e à medida, efetivadas em termos da “estrutura absoluto/relativo”). A estrutura em questão satisfaz os requisitos de universalidade e simplicidade dispostos nas Regras I e II. Em torno deste núcleo formal, estrutural gravitam os preceitos metodológicos (análise e síntese; intuição, dedução e enumeração (v. Regras III-VII e XI)) que, como uma espécie de “operadores”, dispõem os eventuais conteúdos na estrutura em questão. As naturezas simples (v. Regra XII) constituem, por assim dizer, os “arquétipos” passíveis de ser instanciados por conteúdos suscetíveis de habitar a referida estrutura. Daí, portanto, a possibilidade de desdobramento teórico.

Descartes parte, metodologicamente, da suposição de precedência e sinteticidade da parte do universal sobre o particular²¹ (fixada em termos da estrutura “absoluto-relativo”, no referido projeto, cujo estatuto é a concepção “formal” de *mathesis universalis*). Sua efetivação teórica²² ocorre através dos aspectos da primazia do pensamento (cujo ápice é o contexto do *cogito* - versão psicológica do problema)²³; e da assimilação do múltiplo pela unidade (pressuposto da unidade, cujo ápice consiste na *res infinita*²⁴, como “síntese” última e, portanto, como suporte tanto para a *res cogitans* como para a *res extensa* – versão ontológico-metafísica do problema). No tocante a este último aspecto, após reificar o pensamento, ele afirma a existência de Deus e, depois, da realidade material – recurso em que o estabelecimento do liame com a dimensão divina rende (em termos de estruturação e até de “caução”) ao pensamento a transposição dos abismos com a realidade material. Tal processo ocorre de forma “circular”²⁵, na medida em que a unidade, que consiste em ponto de chegada, no desdobramento teórico do problema epistemológico, constitui pressuposto ontológico do referido processo teórico²⁶ (considerando, metodologicamente, a direção reconstrutiva adotada pelo uso

²¹ Na medida em que o universal deve preceder e subsumir o particular. Precedência e sinteticidade efetivadas em termos da regência do absoluto sobre o relativo, na respectiva escala hierárquica (v. Regra VI).

²² Deste ponto em diante efetiva-se o desenvolvimento teórico, em conformidade com as disposições metodológicas. Deve-se observar, contudo, que a disposição estrutural do método para o desenvolvimento teórico não deve comprometê-lo com o teor, os pressupostos, os resultados, etc. deste último.

²³ Ainda nas *Regras*, Descartes constitui a estrutura cognitiva (v. Regra XII), em conformidade com a configuração estrutural proposta, a qual é, por assim dizer, “instanciada” no desenvolvimento teórico.

²⁴ Embora se deva sustentar que a “unidade”, que constitui o ponto de chegada, seja, enquanto aspecto estrutural, formal, implicada pelo método, não se deve imputar a este, igualmente, a responsabilidade pelo desfecho ontológico-metafísico, o qual é de responsabilidade estritamente teórica.

²⁵ A noção de circularidade aqui proposta – a qual é sistêmica, estrutural – não tem a mesma conotação que a do famoso caso do “círculo cartesiano”, interna ao aspecto epistemológico. Considerando que a problematização epistêmica cartesiana – embora determinante – se precipita em conclusões ontológicas, por aquelas determinadas – pelo menos desde o contexto do *cogito* –, no presente caso, são consideradas estas duas dimensões. Assim, aquilo que, nestes termos, é posto cognitivamente, figura como pressuposto ontologicamente (cf. *Meditações*, *Meditações Segunda e Terceira*).

²⁶ Enquanto a empreitada cognitiva que parte da certeza do *cogito* constitui pressuposto epistemológico para a unidade sistêmica (instanciada pela *res infinita*), esta última constitui pressuposto ontológico para aquela.

do método de análise)²⁷. Com isso, aliás, a referida relação “universal-particular”, enquanto subsume o conjunto de pressupostos, constitui mesmo a unidade estrutural do referido conjunto, que em termos desta constitui mais propriamente uma configuração estrutural²⁸.

Em síntese, conforme já indicado, em linhas gerais, no prefácio, considerando-se os propósitos em vista no presente trabalho, ao relacionar-se uma obra metodológica à outra de cunho teórico, pretende-se mostrar como a

²⁷ Embora a estruturação racional, em seu aspecto metodológico, esteja, conforme notado, contida nas *Regras*, considera-se, aqui, que a sua efetivação, em termos de desenvolvimento do aspecto teórico subsequente, atinge sua plenitude nas *Meditações* (pelo menos o filosófico, já que o científico é bem tematizado em *O Mundo* e nos *Princípios* (Parte II e ss.)). Aliás, embora o conjunto das hipóteses aqui defendidas seja estruturado na primeira, é na última que encontra a sua resolução. Assim, estes são os textos basilares para o presente trabalho. O corte transversal que aqui é feito entre estas duas obras, no tratamento do presente problema, consiste em propor que a plataforma metodológica esboçada na primeira e que figura como pressuposto formal – e apenas isso –, para o desenvolvimento teórico subsequente, se desdobra a ponto de suas formas estruturais figurarem de modo, por assim dizer, “transfigurado”, instanciadas em conteúdos diversos, na segunda, considerando-se os desdobramentos em dimensões diversas (psicológica, ontológica, metafísica).

²⁸ Considerando, por um lado, que, em termos de valor intrínseco, a *Mathesis Universalis* não deve ter, necessariamente, qualquer conotação ontológica, nem psicológica, dada a natureza metodológica do texto em que é formulada e que, portanto, pode ser considerada como tendo um estatuto, por assim dizer, “formal” (a este respeito cf., p. ex., Andrade, *op. cit.*); e, por outro, notando que as *Meditações*, um dos textos em que ocorre a efetivação da referida estrutura formal, a propósito do tratamento teórico do problema epistemológico, se desdobra, conforme notado, em termos psicológicos e ontológicos, então o problema epistemológico cartesiano, do aspecto metodológico ao teórico, se desdobra em termos de versões, por assim dizer, “lógica”, psicológica e ontológico-metafísica*. Desse modo, o pressuposto da precedência do universal sobre o particular, sob os aspectos da primazia do pensamento (ou da ideia) e da redução à unidade, deve satisfazer as referidas versões. Tal, com efeito, se efetiva em termos de diversos registros como, p. ex., da própria estrutura “formal” e da “síntese” conceitual a partir das “naturezas simples”; da “síntese” do *cogito* e das ideias no intelecto do sujeito; da “síntese” da *res infinita* e das ideias inatas, respectivamente.

*Relativamente ao aspecto ontológico, afigura-se visível em Descartes o tratamento da questão da existência, sobretudo relacionada à finalidade da afirmação de existência, como prova do poder implacável do método e consequente orientação teórica propostos, no concernente à *res cogitans*, à *res infinita* e à *res extensa*. No respeitante ao aspecto metafísico (considerando-se a “reificação” das esferas mental e divina), afigura-se igualmente visível sua estruturação de uma cosmovisão (cujos pilares estruturais já se encontram dados na tradição) que embora parta da primazia do registro ou ciência do pensamento, encerra-se numa estrutura trina, que engloba as realidades mental e material, sintetizadas pela unidade divina.

estrutura metodológica se configura teoricamente e, conseqüentemente, como o aspecto teórico é devidamente amarrado metodologicamente. Para fazê-lo, nos termos acima, do mencionado pressuposto de uma unidade estrutural (na forma da aludida relação, agregando uma configuração metodológica), supõe-se que dentre as disposições metodológicas figura, por assim dizer, potencialmente, a própria condição de possibilidade do processo de efetivação teórica, cujo desdobramento afigura-se, com isso, delimitado metodologicamente, em termos da referida configuração²⁹.

Ora, sob tal leitura, considerando-se a organicidade da configuração metodológica sintetizada pela referida relação, se segue que é em termos desta que se configuram teoricamente, não apenas os pressupostos do problema, mas, conseqüentemente, todos os conteúdos e aspectos envolvidos, bem como implicados pela questão.

Assim, p. ex., mesmo considerando-se a autonomia das dimensões ontológica e metafísica, de seu pensamento, as supostas entidades, com os respectivos estatutos ontológicos aí constituídos, certamente com finalidades bem diversas, não deixam, contudo, de consistir na instanciação, ou pelo menos satisfação de formas estruturais (posições, relações, funções, etc.) previamente fixadas. Veja-se adiante, por exemplo, o *status* aqui atribuído à *res infinita*, na condição de unidade, na relação unidade-multiplicidade. Ainda a título de exemplificação, mantendo tal forma de leitura no tocante à questão do hiato, na relação cognitiva, considerando-se tanto os conteúdos e aspectos pressupostos e implicados, quanto a diversidade de formas por esta assumida, no tratamento cartesiano do problema (desde a relação intelecto-sensibilidade, passando pela distinção sujeito-objeto, até *res infinita* – *res cogitans* – *res*

²⁹ A título de observação, a ênfase na advertência acerca dos aspectos em questão, no caso, o metodológico e o teórico, visa lembrar que o fato de a estrutura metodológica constituir condição de possibilidade formal para a configuração teórica, tal não deve comprometer a referida estrutura metodológica com qualquer aspecto intrinsecamente teórico. O método consiste, portanto, num conjunto independente de instrumentos, cuja utilização, em conformidade com o respectivo modo de uso, pode constituir determinada configuração teórica. A questão da – aqui requerida – autonomia do método, bem como, daí, da presente distinção entre o estatuto do método e o da teoria, neste aspecto, bem pode ser exemplificada em termos da afirmação cartesiana segundo a qual “*este método, na verdade, assemelha-se ao das artes mecânicas que não têm necessidade da ajuda das outras, mas fornecem elas mesmas os meios de fabricar os seus próprios instrumentos*” (v. Regra VIII, [1] p. 51). A título de sugestão, deve ser a coerência interna que deve constituir a referida independência.

extensa), nota-se que, em última análise, estas diversas formas, certamente, não deixam de constituir versões (sejam, psicológica, ontológica, etc.) da referida relação estrutural, ou modos diversos de instanciação, ou satisfação da mesma³⁰. Ou pelo menos podem ser interpretadas nestes termos. Enquanto modos diversos de se considerar o problema, constituem aspectos, ou níveis diversos de leitura.

Nestes termos, a pretensa e suposta “subsunção” dos abismos existentes entre os termos da relação cognitiva em questão ocorre na medida em que são “subsumidos” estruturalmente na mera diferença do estatuto dos respectivos termos constitutivos da referida relação estrutural.

A título de observação, considerando que o problema epistemológico cartesiano tem, conforme notado, estes dois aspectos (o metodológico e o teórico), em que medida – se este deve ser o caso - um aspecto ou determina, ou pressupõe, ou implica o outro?

Parece notório que as *Regras*, que se ocupam do aspecto metodológico, nas quais se constitui uma perspectiva assente na razão, o faz, conforme notado – embora isso seja discutível -, para dar conta do referido problema do conhecimento ou da verdade.

Entretanto, Descartes bem poderia está preocupado em mostrar, em primeiro plano, a eficácia do próprio método, mais do que atingir a verdade, propriamente. Mais do que isso até, sendo a estrutura metodológica constituída sob uma determinada perspectiva (a racional) e tendo esta uma oponente (a empírica), tal indica que deve haver aí, antes de qualquer coisa, um problema de método, ao qual o problema teórico se reduziria.

³⁰ Assim, p. ex., as condições de possibilidade da circularidade teórica, acima referida, já devem estar dadas, de forma abstrata, metodologicamente, em termos da aplicação reconstrutiva (dos efeitos para as causas) do procedimento analítico, do nível do particular para o do universal, na escala “absoluto-relativo”.

Contudo, a questão se esgotaria no aspecto metodológico, ou seja, exclusivamente na “autocorreção”, ou o método repousa sobre algum problema teórico?

Desde já, deve-se estabelecer, aqui, uma distinção entre o método, em termos apenas de sua forma ou configuração estrutural, em seu aspecto estritamente sintático (devendo qualquer semântica – ao modo da validade formal - ser-lhe intrínseca); e este, em termos de sua finalidade e efetividade pragmática. Considerando o primeiro caso, a discussão deve entrar numa espécie de tematização do aspecto estritamente “simbólico” do pensamento cartesiano (dimensão em que o sintático deve ser tanto pressuposto quanto finalidade). Neste caso, a questão da verdade deveria ser apenas um pretexto para a elaboração de uma configuração metodológica de caráter sistêmico, centrada na unidade. Considerando o último, o aparato metodológico se aplica a um problema teórico, que se manifesta, nos termos acima, a propósito da questão do conhecimento científico, mas que é incorporado a um contexto mais amplo, que é o da filosofia tradicional, com sua respectiva cosmovisão.

Em resumo, ambos os aspectos, o teórico e o metodológico são – conforme o caso - alternada ou conjuntamente pressupostos. A presente problematização trata deste último caso (aplicação do aparato metodológico, para resolução de problema teórico), sem, contudo, perder de vista o primeiro (do método em primeiro plano). Devem ser, pelo menos na superfície, aspectos complementares de um mesmo problema.

Relativamente à organização do presente trabalho, o capítulo I trata do contexto cartesiano de pensamento, a tradição filosófica e científica, e as diretrizes paradigmáticas de então; e seu posicionamento em relação à estas; considerando isto como base para a constituição de seu pensamento. O capítulo II apresenta a plataforma metodológica, como paradigma epistemológico ou cognitivo, constituída nas *Regras*. Os capítulos restantes tratam do aspecto teórico do problema do conhecimento, desenvolvido nas *Meditações*. O capítulo III trata do aspecto externo do problema do conhecimento, sua arquitetura geral: os três polos constitutivos (o domínio material, o teológico e o psicológico – este último, demandando investigação

subsequente) e suas cisões. O capítulo IV trata do aspecto interno do problema em questão (o recinto psicológico) e das condições para sua resolução. Dos resultados obtidos neste último, o capítulo V volta ao aspecto externo do problema, para (re)ligar os polos antes cindidos; e conclui o tratamento do problema em apreço considerando a questão da verdade.

CAPÍTULO 1

CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROBLEMA: A PERSPECTIVA DA REVOLUÇÃO CIENTÍFICA E A QUESTÃO (ANTROPOCÊNTRICA) DA CONDIÇÃO DE LIBERDADE.

Para melhor entender em que consiste o problema cartesiano do conhecimento, inclusive, porque, em Descartes, a perspectiva epistemológica figura em primeiro plano, a ponto de constituir uma dimensão de investigação filosófica autônoma, relativamente à gnosiologia anterior, subordinada à ontologia; bem como porque, apesar disso, ainda, por algum motivo, desemboque em uma perspectiva ontológica e de cunho metafísico, (apresentando uma característica como que meio inovadora e meio conservadora), talvez se deva tentar situar, pelo menos sucintamente, em linhas gerais, o contexto cartesiano de pensamento.

Relativamente a isso, certamente se deve recorrer ao processo histórico³¹, tentando encontrar indícios de características que coincidam com aspectos de seu pensamento; ou, de modo inverso, em que medida aspectos de seu pensamento denunciam determinadas características históricas – exercício que, mesmo se tratando de considerações apenas complementares

³¹ Aliás, segundo Alquié (*A Filosofia de Descartes*, p. 10), “Descartes, para nos apresentar os seus pensamentos, julga necessário falar-nos da sua história”. Dentro de tal perspectiva, ele prossegue afirmando que “é recolocando a ordem sistemática, para que tende o pensamento cartesiano na ordem temporal onde se desenvolve que seguiremos Descartes e seremos fiéis às suas lições”.

(longe da pretensão de forjar explicações causais e muito perto de apenas sugerir coincidências) certamente, deve ainda, em acréscimo, endossar e mesmo justificar a leitura aqui proposta³².

Primeiramente, remetendo aos aspectos históricos mais gerais, há um certo consenso historiográfico sobre a sequência dos períodos Medieval e Moderno, relativamente às características mais gerais que identificam cada período como tal. Assim, por exemplo, enquanto o Medieval é considerado essencialmente teocêntrico, a Modernidade é marcadamente antropocêntrica³³.

³² A título de observação, deve ser notado que a presente empreitada consiste numa livre exploração de “coincidências”, sem a preocupação de que Descartes tenha se apoiado em algum referencial; no caso de haver algum modelo que seja capaz de sustentar seus posicionamentos (e assim, sem a preocupação de que haja algum vínculo explícito; ou mesmo apenas mera influência, por assim dizer, indireta, inadvertida, “inconsciente”; ou até mera casualidade). Por outro lado, deve-se advertir do fato de que uma suposição de tal natureza talvez não possa ser devidamente explicitada, nem tampouco resolutamente confirmada, mas apenas colocada como objeto de mera especulação, porque talvez não haja no contexto de pensamento em questão uma consciência nítida – na forma de uma autorreflexão ou autocrítica – da própria configuração histórica – e mais que isso, desta, enquanto paradigma – então prevaiente. Contudo, mesmo nos casos em que não há a confissão aberta de algum credo, certamente parece menos razoável a suposição de que os posicionamentos se deem a partir do vazio, do que a suposição de que, de algum modo, representam, ou pelo menos podem ser endossados por algum referencial. Outrossim, não há, nesta empreitada, qualquer intenção de “rotular” gratuitamente o pensamento cartesiano, senão que apenas buscar referenciais que possam balizá-lo, com a estrita finalidade de melhor entendê-lo.

³³ Considerando-se, obviamente, a questão do antropocentrismo renascentista, segundo Jesus (*A Questão de Deus na Filosofia de Descartes*, pp. 9-10), a propósito da virada paradigmática subjetivista ocorrida a partir de Descartes, “Na antiguidade, a filosofia era pensada numa perspectiva cosmológica (totalidade do real como *Κοσμος*)...No medieval, Deus era propriamente o centro do filosofar...Na Idade Moderna, a abordagem da filosofia passa a ser eminentemente antropocêntrica. Não mais o cosmo ou Deus se constituem no centro do filosofar, mas o próprio homem.” Cf. OLIVEIRA, M. A. *Filosofia transcendental e Religião*. S. Paulo: Loyola, 1989, p. 8; ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. S. Paulo: Paulinas, 1991, pp. 8, 45. No caso da passagem do Medieval para a Modernidade, deve-se observar que no primeiro caso (o do Medieval) prevalece uma cosmovisão cuja ordem compreende todos os processos enquanto gravitando em torno da questão divina: seja a moral, cujos valores e normas figuram alinhados à questão da distinção entre o sagrado e o profano; sejam os processos sócio-políticos, entendidos – pelo menos desde Agostinho (v. *A Cidade de Deus*) – como parte de um processo histórico interpretado à luz dos textos sagrados, enquanto escalada em termos dos ideais salvíficos; seja a ciência, cuja cosmologia dispõe os objetos de estudo em escala hierárquica, de acordo com a distinção entre o eterno e o temporal; etc. No segundo caso (o da Modernidade), com o gradativo advento do Humanismo, ocorre o ensejo do pensamento secular, nas diversas áreas, com uma ciência, uma moral, uma política, uma arte, etc., emancipadas da tutela religiosa.

Entre outras inúmeras razões, se se deve isso, por um lado, ao declínio da nobreza e do clero (com sua perspectiva fechada, hierárquica, estática, etc. e seus respectivos padrões); e, por outro, à ascensão da burguesia (desde o processo de mercantilização, a constituição da propriedade privada e o consequente individualismo, no nível econômico-social; até a sua legitimação, no pensamento liberal, no nível político); tal é uma questão que ultrapassa os limites do que aqui é tratado. Em todo caso, embora não seja tarefa aqui procurar relações

Tais mudanças paradigmáticas, certamente, são testemunhos de transformações graduais que consomem um considerável período de transição³⁴; de modo que se deve encontrar no Medievo traços antecipadores da Modernidade, bem como nesta, traços tardios daquele.

Considerando que a presente leitura (para além da defesa da perspectiva baseada na razão), com o cuidado de evitar qualquer possibilidade de interpretar o movimento do pensamento cartesiano de forma solta, desvinculada dos referenciais históricos, se preocupa, portanto, em vinculá-lo a tais quadros de referência³⁵, resta saber dentro de qual perspectiva filosófica – se tal for o caso (e sendo, deve certamente ser compatível com a referida perspectiva baseada na razão) - ele situa tanto a empreitada epistêmica quanto o tal desfecho ontológico e metafísico.

Relativamente aos aspectos mais relevantes para a presente discussão, o cenário de pensamento em que se situa Descartes, enquanto período de transição, reúne, portanto, elementos diversos, em disputa, que vão desde uma filosofia teocêntrica (dogmática e saturada); e, sob sua custódia, integrada à sua ordem, uma ciência aristotélico-tomista (geocêntrica, assente na pressuposição de existência da realidade material e baseada na experiência sensível – e por estes aspectos, ameaçada pelo ceticismo), igualmente saturada; até uma filosofia antropocêntrica, na esteira do Humanismo renascentista; e uma ciência copernicana, em processo, por assim dizer, de “matematização”.

causais, parece, contudo, que é forçoso pelo menos constatar a coincidência de tais aspectos históricos.

³⁴ Certamente, as mudanças não se dão de um só golpe, senão que, às vezes, constituindo novas perspectivas, ou configurações, ou composições com elementos já dispostos. Não necessariamente algo totalmente novo, mas apenas a partir de um “novo ângulo”, com outra roupagem, ou noutro conjunto. Conforme a presente leitura, tal deve ser o caso de Descartes.

³⁵ Considerando que Descartes, ao se posicionar dentro de determinado contexto, em relação à tradição, lança mão de determinados conceitos (p. ex., “Deus”, “realidade material”, etc.), de determinadas perspectivas de problematização (p. ex., a epistêmica, a ontológica, etc.) e de configurações estruturais que são verdadeiras instituições tradicionais; daí, certamente, não pareceria ajustado ignorar a possibilidade de estarem estes conceitos, perspectivas, etc., vinculados a determinados quadros de referência disponíveis historicamente.

Naquilo que se observou relativamente aos movimentos do pensamento cartesiano, em que ele se compatibilizaria com o referido quadro histórico? Convém observar que - como que dando um passo à frente e dois atrás - Descartes, primeiramente, promove, conforme já se notou, a primazia do questionamento epistemológico, que figura em primeiro plano desde o início de sua obra (e mais que isso ainda, dentro da referida empreitada, constitui a questão do *status* do pensamento, enquanto ego, no contexto do *cogito* (v. Meditação Segunda), como tutor do conhecimento e, desse modo, ápice da referida problematização epistêmica - em que parece afirmar a perspectiva baseada na razão); e depois, carece apelar para a garantia divina (v. Meditação Terceira) e, ao fazê-lo, precisa apaziguar a epistemologia numa ordem que, em última instância, encerra-se, como que emoldurada, numa perspectiva metafísica - o que ocorre, na medida em que o referido questionamento epistêmico desemboca em conclusões ontológicas e que sua concepção ontológica inclui o aspecto metafísico³⁶ (ou, dito de outro modo, os conceitos fundamentais de sua cosmovisão adquirem status ontológico)³⁷. Ora, se a primeira parte deste processo (pela questão da primazia epistêmica e respectiva condição especial do pensamento) parece posicionar Descartes em satisfação tanto relativamente à nova ciência quanto à perspectiva antropocêntrica em curso, o que dizer da segunda parte? Ele, de certo modo, agarra-se a um Teocentrismo; ou tal procedimento já deve ficar vedado com a

³⁶ Segundo Alquié (*op. cit.*, p. 60), “à partida, a razão cartesiana era ao mesmo tempo adoradora e ativa. Mas, depois, uma análise hierarquizante distinguiu nela o que é apreensão do Ser e o que é compreensão do mundo, a certeza das substâncias e o conhecimento dos seus atributos”. Noutra passagem (v. p. 95), ele observa que “perante os dogmatismos opostos que a elevação ao ser dos símbolos científicos ou religiosos gera, Descartes... conserva simultaneamente a verdade da religião e a da ciência, situando-as a ambas e resolve por análise crítica, isto é, por recurso à transcendência do ser, o conflito em que o seu século se enredava”.

³⁷ De acordo com a presente leitura, a problematização ontológica, na medida em que trata da questão da existência, não se compromete, necessariamente, com qualquer metafísica. Entretanto, na problematização cartesiana, ora em questão, é na medida em que determinados conceitos como, p. ex., “alma”, “Deus”, etc., que a princípio, enquanto ideias, têm um status apenas psicológico, são, por assim dizer, “ontologizados”, reificados, que se adentra propriamente a dimensão metafísica. Assim, p. ex., a ideia de Deus, apenas enquanto um conteúdo do pensamento, deve ter um valor apenas psicológico; ao implicar a existência (enquanto *res*) extra mental do referente, adquire status ontológico; considerando que se trata de uma existência não física, material, adquire, assim, portanto, status metafísico.

postura notada acima, o que certamente já denuncia seu desacordo com tal perspectiva; ou ainda, ele adota uma postura intermediária?

Pelo que parece, o aparente recuo na direção da metafísica, em termos do expediente da garantia divina, não deve, necessariamente, ser entendido como afirmando, em algum sentido, ou grau, o modelo teocêntrico medieval; ou mesmo – algo até mais razoável –, uma posição intermediária, devidamente dosada entre ambas as perspectivas. Se afigura, aliás, perfeitamente possível fazê-lo dentro da nova perspectiva em questão. Pelo que se sugere, na nova ordem, o caráter antropocêntrico não significa, necessariamente, que o homem, que figura no centro, seja dotado de uma condição superlativa. Desse modo, a condição divina não é – pelo menos ainda (num contexto em que sequer se atingiu um estágio idealista) - necessariamente dissolvida³⁸. Aliás, sequer perde a condição superlativa. O que mais parece é haver um redimensionamento da configuração estrutural da cosmovisão tradicional e consequente redefinição do aspecto das condições humana e divina – algo perfeitamente “normal” em se tratando de um pensador deste período, em que se dissolve, em parte, o antigo, enquanto se constitui, também parcialmente, o novo. O que parece mais razoável é que no aspecto da condição divina, em vez de esta figurar como mero pressuposto ontológico absoluto, consiste antes em algo estipulado, ou mesmo reconhecido – ou bem, questionado -, a partir de uma projeção humana (p. ex., epistêmica, no caso de Descartes). Por seu lado, no concernente ao aspecto da condição humana, deve-se, pois, notar uma passagem de uma postura meramente passiva, contemplativa, para uma postura ativa, constitutiva³⁹.

Quanto à questão da posição cartesiana relativamente às cosmovisões disponíveis, ver-se-á adiante que uma suposta iniciativa de alinhamento com a

³⁸ Com efeito, a perspectiva antropocêntrica, que se constitui desde o Humanismo renascentista, não consiste – pelo menos no contexto em questão - numa proposta reducionista, senão que mais numa espécie de polarização, conforme se verá adiante.

³⁹ Deve-se observar, contudo, que uma provável influência antropocêntrica, em Descartes, deve excluir a pretensão de uma visão finalista relativamente ao homem; devidamente rejeitada por ele, pelo que se pode concluir, p. ex., em *O Homem*, ou no contexto da Quarta Meditação; semelhantemente à postura adotada relativamente à física; em que rechaça, de forma resoluta, a perspectiva finalista, conforme se pode verificar, p. ex., em *O Mundo*.

nova ordem, longe de se tratar de mera escolha, em termos de compatibilização com o contexto de então, deve consistir mais em algo necessário para a sua proposta de problematização do conhecimento, que, aliás, pelo que se afigura, se constitui em função da referida configuração do contexto em questão.

Ou seja, para além de mera questão de compatibilização, segundo a hipótese aqui em vista, há pelo menos dois aspectos contextuais sob os quais certamente se constitui o problema cartesiano do conhecimento: a concepção antropocêntrica do homem, sob a condição da liberdade; e a revolução científica⁴⁰. Dito de um modo mais preciso ainda, em conformidade com a presente leitura, o problema cartesiano do conhecimento, constituído a partir da crítica aos supostos pontos vulneráveis da tradição, ocorre em resposta à necessidade de fundamentação da nova ciência e possivelmente se apoia na configuração da perspectiva antropocêntrica.

Passando agora do aspecto mais geral (dos modelos filosóficos, em disputa) para os aspectos mais específicos, o referido processo transitório é marcado – e de forma acentuada – por um período específico, que é a Renascença, do qual Descartes é, certamente, tributário. No núcleo deste período, não há como ignorar o carácter notavelmente agudo das reviravoltas do século XVI (núcleo das grandes reformas científica, política, religiosa)⁴¹.

Entre as mudanças mais profundas, aquela que, de longe, é a mais significativa para os propósitos aqui em vista, porque é em torno dela que

⁴⁰ Com efeito, se, por um lado, a perspectiva antropocêntrica, por si só, já seria suficiente para, a partir de uma inversão da antiga ordem, constituir a primazia do humano (representada, em Descartes, pela projeção do pensamento e mais precisamente centrada na instituição do ego); por outro, certamente não o seria para determinar a primazia do aspecto epistemológico, frente aos demais (p. ex., o moral, o estético, o político, etc.), sem a questão circunstancial da revolução científica.

⁴¹ Segundo Koyré (*Considerações Sobre Descartes*, pp. 24-5), tratando da questão da transição do Medievo para a Modernidade, “o século XVI foi uma época de... uma transformação profunda... crítica, abalo e enfim, dissolução e mesmo destruição e morte progressiva das antigas crenças... concepções... verdades tradicionais que davam ao homem a certeza do saber e a segurança da ação... o século XVI... tudo abalou, tudo destruiu: a unidade política, religiosa, espiritual da Europa; a certeza da ciência e a da fé; a autoridade da Bíblia e a de Aristóteles; o prestígio da Igreja e o do Estado”. Trata-se, portanto, de um contexto decisivo para a dissolução do antigo e constituição do novo.

gravita a obra de Descartes, é certamente a já mencionada reforma científica, desde o copernicanismo⁴².

Independentemente da questão acerca das possibilidades de pressuposição e/ou implicação, respectivamente, entre o Antropocentrismo e as mudanças históricas (entre elas a reforma científica), o fato é que estes coincidem e se não há, nestes termos, uma relação necessária entre a nova ciência e o modelo antropocêntrico, pelo menos não parece haver incompatibilidade, tal como ocorre entre esta (a nova ciência) e a cosmovisão medieval e, complementarmente, entre a antiga ciência e a perspectiva antropocêntrica. Relevante aqui, certamente, é o fato de Descartes tomar partido, diante do processo, contrário à antiga configuração⁴³. Ao fazê-lo, ele não apenas se posiciona em favor do novo modelo de ciência (militância que

⁴² Segundo Silva (*Descartes: a metafísica da Modernidade*, pp. 22-3), na esteira da nova ciência, aspectos como, p. ex., o modelo de um universo infinito, descentralizado (conforme o proposto por Bruno, em sua obra *Sobre o Infinito, o Universo e os Mundos*), bem como as descobertas científicas ocorridas entre os séculos XVI e XVII, eram algo que “se chocava diretamente com as ideias herdadas da Antiguidade, principalmente as de Aristóteles”, cuja cosmologia fora vigente na Idade Média; ou seja, “a concepção da terra como centro imóvel de um sistema finito [Geocentrismo ptolemaico, sustentado por aquela cosmologia] não se sustentava”; de modo que “a evidente discrepância entre a cosmologia do filósofo grego e os fatos que eram trazidos à luz” levavam “os sábios da época a abandonar o sistema aristotélico”, cuja “insuficiência sistemática” e dos fundamentos propostos punha um abismo entre a ciência e a filosofia.

A propósito da questão metodológica, relativamente à nova ciência matematizada iniciada por Galileu, na esteira do copernicanismo, Friedman, em seu artigo “Descartes e Galileu: copernicanismo e o fundamento metafísico da física” (p. 83), observa que “o copernicanismo desempenhou um papel chave neste novo ideal metodológico. Enquanto no sistema aristotélico-ptolemaico o universo era separado em duas regiões distintas – a terrestre e a celeste – governadas por dois tipos de princípios muito diferentes, o copernicanismo tornou possível fornecer uma explicação matemática unificada do universo inteiro baseada em um único sistema de leis”.

⁴³ No *Discurso* (Parte I), nas considerações referentes às ciências, ao expor sua experiência escolar, são notórias as suas queixas relativamente aos conteúdos constitutivos do currículo de então, bem como aos métodos praticados nas ciências.

Por seu turno, Silva (*op. cit.*, pp. 25-7), a propósito da questão metodológica, pondera que a crítica de Descartes ao ensino tradicional tem o alcance de crítica da cultura e dos métodos intelectuais herdados da Idade Média. Especificando os pontos da crítica cartesiana, ele destaca a questão do “acúmulo de dúvidas ao invés da aquisição de saber”; o subaproveitamento da matemática; e a “desencorajante diversidade de opiniões que reina na filosofia” – o que se agrava considerando-se a filosofia como fundamento das ciências.

Com efeito, já nas *Regras* encontram-se registros de tal crítica e rejeição da tradição, exemplificada por Descartes, a propósito das considerações acerca da aplicação das regras ao estudo da realidade material, em casos como a alegação de que desejaria ter um leitor devotado ao estudo da aritmética e da geometria, embora preferindo que ainda não se tenha ocupado delas, a que se tenha instruído nelas, segundo a maneira vulgar (v. Regra XIV, p. 100).

se evidencia nas suas elaborações científicas (*O Mundo, O Homem, Geometria, Meteoros, Dióptrica, Princípios*), cujo perfil apresentar-se-á adiante), mas, sobretudo, se ocupa, conforme notado, de sua fundamentação (considerando-se a necessidade premente de tal empreitada, relativamente aos ataques dissolventes do Ceticismo, instalado em tal contexto, face à situação então vigente, inclusive a vulnerabilidade apresentada pelo antigo modelo de ciência)⁴⁴, cuja efetivação, segundo já se observou, abrange os níveis metodológico e teórico⁴⁵.

⁴⁴ Na sequência de suas considerações acerca do saldo decorrente dos processos quinhentistas, na crista do processo de transição acima referido, Koyré (*op. cit.*, pp. 25-7) constata que “*privado de suas normas tradicionais de juízo e de escolha, o homem sente-se perdido num mundo que se tornou incerto. Mundo onde nada é seguro e onde tudo é possível*”. Observa ainda, que, desse modo, “*a dúvida instala-se*”. Complementando-o, nota que “*depois de ter passado em revista todos os domínios do saber humano, Agrippa proclama ‘a incerteza e a vanidade das ciências’*”. E acrescenta que diante disso “*Sanchez reitera e mesmo agrava o julgamento: ‘não se sabe nada’, nada se pode conhecer, nem o mundo, ‘nem nós próprios’*”. Diante do que, “*enfim, Montaigne acaba e faz o balanço: o homem nada sabe, porque o homem não é nada*”. Ainda em relação a tal quadro, Koyré nota que “*nas épocas ‘críticas’, épocas de crise, em que o Ser, o Mundo, o Cosmo se tornam incertos, se desagregam e estilhaçam, a filosofia volta-se para o homem. Começa então pelo ‘que sou eu?’, interroga aquele que põe as questões. É justamente o que faz Montaigne. Abandonando o mundo exterior (objeto incerto da opinião incerta), tenta dobrar-se sobre si próprio e encontrar em si o fundamento da certeza*”. E pondera que “*Não é culpa sua se, também aí, não encontra nada... senão incerteza e vazio*”.

Cf. a este propósito – o que certamente deve ser considerado o ápice da perspectiva antropocêntrica -, na esteira do Humanismo renascentista, a questão da total ausência de determinação, na concepção de liberdade e de humanidade registrada por Mirandola, em seu *Discurso sobre a Dignidade do Homem* e a influência que isso deve ter sobre Descartes, tanto para a constituição do “ego”, em seu suposto isolamento, no contexto do *cogito*, quanto para a necessidade de constituição de uma ordem – o que o faz, previamente, recorrendo a referenciais epistêmicos, com base numa metodologia matemática - capaz de balizá-lo.

Certamente dispõe-se, neste caso, de uma atmosfera propícia para o ceticismo, que se alastra neste contexto e que tem reflexos até mesmo na filosofia de Descartes. Aliás, neste ponto, cabe observar que, de acordo com a presente leitura, a relação entre Descartes e a perspectiva cética se afigura ambivalente, considerando que embora ele tenha como meta afirmar a possibilidade da ciência, em detrimento do ceticismo, ainda assim, o utiliza. Contudo, o uso que ele faz da perspectiva cética o faz de forma estratégica, metodológica. Por um lado, pegando carona no próprio ceticismo, na medida em que o utiliza para combater um alvo potencialmente comum a ambos, ele o usa contra o modelo científico medieval e a filosofia teocêntrica, a que ele se opõe e que se afiguram vulneráveis à crítica cética. Ele o faz, primeiro, no caso da ciência, acusando incompatibilidades nas suposições de conhecimento assentes na experiência sensível e no pressuposto da realidade material, do referido modelo medieval; em favor de seu modelo, baseado na diferenciação radical entre pensamento e extensão, e entre os aspectos qualitativos e quantitativos; e, depois, no caso do Teocentrismo, se valendo do abismo que separa a condição cognitiva humana da dimensão teológica, formulando a hipótese do “deus enganador”, a partir da concepção de Deus abstraída da experiência sensível, ou baseada na opinião. Por outro lado – de forma astuta, como o navegante que usa o vento para vencer o próprio vento -, ele utiliza o ceticismo contra o próprio; na medida em que, depois de lhe conceder plenos poderes (atingindo a matemática e o nível teológico), o leva ao limite (ou à implosão, em termos da verificação de sua autocontradição), no contexto do *cogito*.

Considerando o quadro do contexto em questão, no processo de fundamentação, antes da empreitada construtiva, se faz necessária a empreitada de demolição⁴⁶, tão evidenciada no *Discurso*⁴⁷. Afinal, conforme já notado, o posicionar-se de Descartes, em favor de..., consiste antes numa consequência e se dá, portanto, ao custo de sua rejeição de... Em

⁴⁵ Ainda segundo Silva (*op. cit.*, p. 23), “a tarefa de Descartes será a de refazer o caráter sistemático do saber, unindo novamente ciência e filosofia, física e metafísica”.

Conforme aparenta, em vez de algo pensado tardiamente, ou para satisfazer exigências, de forma oblíqua, bem ao contrário, a metafísica certamente já se encontra presente, embora não explicitamente, nem tampouco como algo imprescindível, desde a concepção do projeto cartesiano, em seu aspecto teórico.

De acordo com o que é possível deduzir da leitura que Koyré (*op. cit.*, pp. 24-33) faz do quadro em questão, parece mesmo que para além da tão-só necessidade de fundamentar a ciência, Descartes figura mesmo dentro de uma empreitada que tem em vista enfrentar o ceticismo: “o homem não pode renunciar definitivamente, sem esperança, à certeza, à ‘segurança do juízo’, como diz Descartes. Tem necessidade dela para viver, para se orientar na vida. Por isso, desde o fim do século XVI, desenha-se um movimento de reação: Pierre Charron, Bacon e Descartes – a fé, a experiência, a razão” (*id.*, p. 28).

A este propósito, parece sintomática a “angústia” cartesiana registrada após o término da Primeira Meditação. “A Meditação que fiz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas, que doravante não está mais em meu alcance esquecê-las. E, no entanto, não vejo de que maneira poderia resolvê-las; e, como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona” (v. Meditação Segunda, § 1).

Para complementar o raciocínio de Koyré, deve ser notado que com a turbulência do referido período, a necessidade de restabelecimento da ordem se faz sentir em outras dimensões da cultura. Veja-se, p. ex., no âmbito da literatura, o emblemático caso da empreitada quixotesca, no fértil imaginário de Cervantes.

⁴⁶ Para Descartes, que mesmo modificando, ainda aproveita as linhas gerais da antiga cosmovisão, “jamais se viu derrubarem-se todas as casas duma cidade com o único intuito de as refazer de outra maneira... mas o que se vê é muitos deitarem abaixo as suas para as reconstruir... Quanto às opiniões que até então aceitara como verdadeiras, persuadi-me de que nada de melhor poderia fazer senão me dispor a suspender sua aceitação, a fim de as substituir por outras melhores ou as aceitar de novo depois de as ter ajustado ao nível da razão” (*Discurso*, Parte II, pp. 45-6).

⁴⁷ No *Discurso*, depois de tratar de sua “moral provisória”, Descartes, referindo-se a ela, observa a questão da necessidade de, em certos casos, se lançar mão, mesmo sem uma crítica prévia, das convenções; notando, contudo, que o mesmo não deve ser feito no caso do conhecimento, em que se faz necessária uma crítica prévia. “...Quanto aos costumes é necessário algumas vezes seguir como se fossem indubitáveis opiniões que sabemos serem muito incertas... mas já que eu agora desejava me dedicar somente à descoberta da verdade, pensei ser necessário agir ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida...” (v. Quarta Parte, p. 59).

conformidade com o considerado acima, o edifício a ser demolido, para extrair-se suas colunas fundamentais, consiste na perspectiva teocêntrica e, sob sua guarda, a ciência aristotélico-tomista, geocêntrica, metodologicamente focada na experiência sensível e, desta base, dotada da pressuposição tanto da coerência ou legitimidade do referido tipo de experiência, quanto da existência da realidade material.

Considerando que a perspectiva tradicional - contrariamente à cartesiana - parte dos pressupostos teóricos (uma cosmovisão e uma ontologia dadas) para, daí, chegar-se às questões gnosiológicas, inclusive metodológicas, daqueles decorrentes (do ser para o conhecer), a apresentação da crítica seguirá este itinerário.

Assim, entre os alvos das divergências cartesianas, relativamente à tradição, deve-se destacar, entre as questões teóricas, aspectos gerais do modelo de ciência aristotélico-tomista; e entre as questões metodológicas, aspectos gerais deste tipo de questão, inclusive a questão da orientação empírica (ou da base empírica). Numa espécie de zona mista, entre aspectos teóricos e metodológicos, como resultado da crítica ao estatuto da experiência sensível, constituem-se tanto a rejeição à pressuposição da existência da realidade material⁴⁸ (desta rejeição decorre a ausência de uma ontologia pressuposta); bem como ainda, a crítica à perspectiva assente na pressuposição de legitimidade do referido tipo de experiência. Outro aspecto a ser observado é o fato de que deve haver, conforme já tem sido insinuado, algum referencial ou que o endossa, ou que a partir do qual ele se posiciona para fazer sua crítica e apresentar sua proposta. Contudo, tratar-se-á de apresentar os desdobramentos, para poder-se chegar a alguma conclusão, para, daí, trata-lo depois, na sessão destinada à constituição da perspectiva cartesiana.

⁴⁸ De um modo geral, no presente trabalho, todas as menções feitas à pressuposição de existência da realidade material devem significar a suposição acrítica da existência de coisas corpóreas, na condição de objetos externos, em conformidade com a percepção sensível. Algo que pode ser classificado em termos do que é notória e comumente denominado como Realismo de senso comum, ou “direto”, ou “ingênuo”.

Começando, então, o processo de dissolução, pelos aspectos mais gerais, deve-se destacar a questão da Filosofia Escolástica. Escola de pensamento predominante a partir da alta Idade Média, a Filosofia Escolástica, cujo núcleo doutrinário é constituído pela síntese promovida, por Tomás de Aquino, entre o pensamento aristotélico e a doutrina cristã, ainda goza de considerável reputação no contexto cartesiano de pensamento⁴⁹. Talvez constitua o alvo mais geral (por se tratar de uma configuração científico-filosófica) da crítica cartesiana, em nome da militância em favor da nova ciência⁵⁰.

⁴⁹ Segundo Alquié (*op. cit.*, p. 47), “S. Tomás sobrepunha uma teoria criacionista, de origem cristã, a uma teoria aristotélica segundo a qual a Natureza se basta e contém em si o seu princípio interno de desenvolvimento”.

⁵⁰ Considerando que o restabelecimento da ordem tende a consistir na consolidação da nova ordem em constituição, pretensamente emancipada das tutelas (a princípio, da tutela religiosa)*, o dogmatismo representado pela cosmovisão anterior deve se afigurar tão indesejável quanto o ceticismo; sobretudo, ao notar-se que aparentemente se trata de uma alternativa em oferta. A este propósito, oportuniza-se apresentar ilustrativamente, o emblemático episódio do diálogo – real ou fictício, não importa, considerando-se a coerência com o contexto em questão – entre Galileu e o Pequeno Monge (que mesmo reconhecendo a aparente coerência da teoria de Galileu, recomenda-lhe renunciá-la, em favor do *Decreto do Collegium Romanum*), contido na obra de Bertolt Brecht, “A Vida de Galileu”, p-p. 131-5 (peça teatral) (*apud* BITENCOURT. *Descartes e a Morte de Deus*, pp. 245-6). Reprodução do diálogo: Galileu: Pode falar, fale! A roupa que o senhor usa lhe dá o direito de dizer toda e qualquer coisa. O Pequeno Monge: Eu estudei matemática, Senhor Galileu. Galileu: Não seria má coisa, se levasse o senhor a concordar que dois e dois, ao menos de vez em quando, fazem quatro! O Pequeno Monge: Senhor Galileu, há três noites que eu não durmo, eu não consegui conciliar o decreto, que eu li, com o satélite de Júpiter, que eu vi. Decidi que rezaria missa hoje cedo e viria ver o senhor. Galileu: Para me dizer que não há satélites em Júpiter? O Pequeno Monge: Não. Mas consegui perceber a sabedoria do Decreto. O Decreto me fez ver que a pesquisa desenfreada é perigosa para a humanidade, e eu decidi renunciar à astronomia. Apesar disso, ainda faço questão de submeter ao senhor os motivos que podem levar, mesmo um astrônomo a desistir da elaboração de uma certa teoria. Galileu: Pois lhe digo que esses motivos eu conheço bem. O Pequeno Monge: Entendo que o senhor esteja amargo. O senhor está pensando em certos poderes extraordinários de que a Igreja dispõe. Galileu: Diga de uma vez: instrumento de tortura. O Pequeno Monge: Mas quero lembrar outras razões. O senhor permita que eu fale de mim. Nasci no campo, sou filho de camponeses. São gente simples. Sabem tudo sobre a oliveira, mas pouco, além disso. Observando as fases de Vênus, vejo os meus pais diante de mim, sentados diante do fogão, com a minha irmã, comendo o seu queijo. Acima deles, vejo o teto escurecido pela fumaça de muitos séculos e vejo bem as suas mãos velhas e deformadas, segurando a colher pequena. A vida deles não é boa, mas até a sua desgraça manifesta uma certa ordem. São os vários círculos, desde o dia de lavrar o chão, até as estações no olival, até o pagamento dos impostos. Há regularidades nos desastres que eles sofrem. As costas de meu pai vergam, mas não é de uma vez, é um pouco mais em cada primavera, trabalhando nas oliveiras; e os partos são a mesma coisa, vinham regularmente até deixar a minha mãe acabada. Para subir por esses caminhos desgraçados, arrastando um cesto e pingando suor para parir os filhos e até para comer, é preciso ter força, e essa força de onde é que eles tiram, se não é do sentimento da constância e da necessidade, que lhes vem olhando os campos, olhando as árvores que reverdecem todos os anos, vendo a igreja pequena, ouvindo a Bíblia, aos domingos. Eles estão seguros – foram ensinados assim – de

De acordo com as considerações feitas por Silva (*op. cit.*, pp. 45-50), acerca das discordâncias cartesianas relativamente ao aristotelismo tomista, tanto à física quanto à metafísica, focada, sobretudo, na síntese compreendida pelo conceito de “forma substancial”, o ponto crucial das aludidas divergências entre este aspecto do pensamento aristotélico e o pensamento de Descartes pode ser resumido à questão da fusão aristotélica e da separação cartesiana, respectivamente, entre os domínios da “física” e da “psicologia” – falando em termos hodiernos.

Ora, tomando por base aspectos elementares do hilemorfismo, na teoria metafísica aristotélica, desde noções como matéria/forma, potência/ato, etc. – que, aliás, constituem mesmo fundamentos ontológicos -; e considerando que,

que o olho de Deus está posto neles, atento, quase ansioso, de que o espetáculo do mundo foi construído em torno deles, para que eles, os atores, pudessem desempenhar os seus papéis grandes ou pequenos. Que diria a minha gente, se ouvisse de mim que moram num pequeno pedaço de rocha que gira ininterruptamente no espaço vazio, à volta de outra estrela; um pedaço entre muitos, sem maior expressão? Para que tanta paciência e resignação diante da miséria? Elas não ficariam sem cabimento? Qual é o cabimento da Sagrada Escritura, que explicou tudo e disse que tudo é necessário, o suor, a paciência, a fome, a submissão, se ela agora está toda errada? Não, eu vejo o olho deles ficando arisco, vejo como descansam a colher, vejo como eles se sentem traídos e esbulhados. Então o olho não está posto em nós, é o que pensam. Nós é que precisamos cuidar de nós mesmos, sem instruções, velhos e acabados como estamos? Nenhum papel nos foi destinado, afora este papel terrestre e lamentável, numa estrela minúscula, inteiramente dependente, que não tem nada girando à sua volta? Não há sentido na nossa miséria; fome não é prova de fortaleza, é apenas não ter comido; esforço é vergar as costas e arrastar, não é mérito. O senhor compreende agora a verdadeira misericórdia maternal, a grande bondade da alma, que eu vejo no Decreto da Santa Congregação. Galileu: Bondade da alma! Provavelmente, o que o senhor quer dizer é só que não sobrou nada, que o vinho foi bebido, que a boca deles está seca, de modo que o melhor é beijar a batina! Mas por que não há nada? Por que é que só é ordem, neste país, a ordem de uma gaveta vazia? E necessidade só existe a de se matar no trabalho? Em meio às vinhas carregadas, ao pé dos trigais! Seus camponeses pagam a guerra que o Vigário do suave Filho de Deus provoca na Espanha e na Alemanha. Por que ele põe a terra no centro do universo? Para que o trono de Pedro possa ficar no centro da terra! É isso que importa. O senhor tem razão, não são os planetas que importam, são os camponeses. E o senhor não me venha com a beleza dos fenômenos que o tempo redourou! O senhor sabe como a ostra margaritifera produz a sua pérola? É uma doença de vida ou morte. Ela envolve um corpo estranho, intolerável para ela, um grão de areia, por exemplo, numa bola de gosma. Ela quase morre, no processo. A pérola que vá para o diabo. Eu prefiro a ostra com saúde. A miséria não é condição das virtudes, meu amigo! Se a sua gente fosse abastada e feliz, aprenderia as virtudes da abastança e da felicidade. Hoje, a virtude dos exaustos nasce da terra exausta, mas eu sou contra. Meu caro, as minhas novas bombas d'água fazem mais milagre do que a sua ridícula trabalhadeira sobre-humana. – ‘Crescei e multiplicai-vos’, pois os campos são estéreis e a guerra vos dizima. O senhor quer que eu minta à sua gente?

*Tal só chega a se completar plenamente no movimento ilustrado, relativamente ao qual aparentemente já se encontram aspectos antecipados por Descartes, no respeitante à questão da autonomia, em diversos registros textuais, ao longo de sua obra (v., p. ex., *Regras*, Regra X; *Princípios*, Carta Prefácio, p. 31).

em conformidade com Silva, para Aristóteles, “*uma substância é... potência atualizada, ou matéria que ganhou uma determinada forma*” (*id.*, p. 46), constituindo, assim, uma determinada “forma substancial” ou uma substância determinada, em termos essenciais; e notando ainda, que “*cada substância tem uma forma ou uma essência que a identifica*” (*ibid.*), é perfeitamente compreensível que na concepção aristotélica de física, no tocante ao seu objeto, seja preservada, em algum grau, a questão da diversidade das substâncias, em seus múltiplos aspectos, de acordo com a pluralidade de essências – o que certamente ainda, deve refletir-se tanto no âmbito metodológico, quanto das respectivas leis naturais.

Considerando que a natureza, por seu caráter processual, se apresenta em termos de movimento ou mudança – o que deve, ao lado de sua estrutura, constituir objeto de estudo de sua ciência -, as passagens de um estado para outro, em termos gerais de mudanças qualitativa e quantitativa, incluindo geração – que, aliás, deve constituir o modelo -, devem consistir no foco principal (*ibid.*), por consistir em sua característica mais própria.

Voltando mais uma vez aos conceitos básicos da metafísica aristotélica, o conceito de “causalidade”, que tem relevância fundamental na estruturação de seu cosmo, constitui a chave do referido processo, na medida em que é por meio da relação causal (em suas diversas modalidades, inclusive final – altamente polêmica, para Descartes, relativamente à realidade material), sob o mencionado paradigma da geração, que, segundo Silva, Aristóteles compreende o processo de mudança. “*Ora, como conhecer, para Aristóteles, é identificar causas, a física deve ser entendida como a explicação do movimento pelas suas causas*” (*ibid.*, p. 47).

Notando que nos seres naturais (dos minerais aos animais), o princípio de mudança, movimento, ou geração lhes é intrínseco, em graus diversos, em conformidade com o nível de complexidade destes; e considerando que entre estes, os seres vivos (dos vegetais, passando pelos animais, até o homem), por figurarem - nesta ordem - nos níveis mais elevados da escala da complexidade e da perfeição, constituem paradigma explicativo; e observando ainda, que nestes, tal princípio é a alma (forma substancial do homem), cuja

complexidade segue a mencionada ordem; esta, enquanto forma substancial e princípio de movimento, mudança e geração do ser natural mais elevado, deve figurar, portanto, como paradigma explicativo para a essência de cada substância e os processos físicos, por excelência (v. *ibid.*, pp. 47-8).

Para Silva (*ibid.*, p. 48), “a concepção de forma substancial por analogia com a alma, faz com que exista um terreno comum entre a física e a psicologia... que para Aristóteles e os aristotélicos medievais era apenas uma força viva inerente a tudo o que é natural”. Aqui está, portanto, o ponto de discórdia com Descartes, que separa resolutamente pensamento e extensão.

Em suas considerações acerca da obra científica cartesiana, Alquié (*op. cit.*, p. 37) nota que Descartes, cujo método concebia a natureza em termos estritamente mecânicos, “pretendendo... tratar matematicamente todos os problemas físicos, bane as noções medievais de forma, de alma, de vida, de acto, de potência, de qualidades sensíveis, tudo o que... na ciência aristotélica, definia o domínio físico como específico e o tornava irreduzível ao domínio matemático”. Ainda no mesmo contexto, observando que do mesmo modo como Descartes abolira da física o aspecto qualitativo, elimina da biologia os aspectos anímicos (mecanizando-a), ele acrescenta que “não deveremos esquecer, quando, nas *Meditações*, Descartes tentar banir da alma tudo o que é corpo, que começou por, em biologia, banir do corpo tudo o que é alma. Negam-se forças ocultas e poderes ocultos, caros à Idade Média e ao Renascimento” (*id.*, p. 38)⁵¹.

⁵¹ Ainda conforme Alquié (*ibid.*, p. 40), a constituição de um saber universal, dissociando “o sentido do maravilhoso” da esfera da verdade e que celebra a glória humana, às custas de um tal desencantamento da Natureza, decorre do esforço heroico “antinaturalista” investido na erradicação de “*nossa apreensão espontânea e infantil das coisas*”.

Segundo Cottingham (*A Filosofia de Descartes*, cap. 4), a propósito da questão das coisas materiais, em Descartes, “a essência das coisas materiais, sustenta Descartes, não consiste nessas características qualitativas, às quais chegamos através da observação sensorial, mas na sua estrutura geométrica subjacente – na capacidade de poder ser extensa em três dimensões” (v. p. 113). Na sequência ele nota que “as propriedades que Descartes procura são as propriedades que são verdadeiras da matéria em todas as suas manifestações e sob todas as condições concebíveis” (*id.*, p. 116). Ainda segundo ele, há nisto “um contraste nítido com a concepção aristotélica tradicional do mundo enquanto composto de um grande número de indivíduos, cada um dos quais é considerado como uma substância específica... Pelo contrário, Descartes oferece uma perspectiva radicalmente monística da substância corpórea. O universo físico é uma coisa única, indefinidamente extensa” (*ibid.*, p. 119).

Nos *Princípios*, mais precisamente, no tratamento dos princípios das coisas materiais, Descartes, ao explicar porque não considera nos corpos mais que a extensão ou matéria extensa em suas respectivas dimensões (comprimento, largura e profundidade) e mudança (ocasionada pelo movimento, regido por leis simples) (v. Segunda Parte, artigos 4 e 64), trata de rechaçar resolutamente as supostas “qualidades ocultas” e “formas substanciais”, que, em conformidade com a perspectiva aristotélico-tomista, seriam agregadas à substância (mais precisamente, às substâncias, considerando-se a grande variedade) como pequenas almas a seus corpos⁵².

Com efeito, para Descartes, fazendo valer o procedimento analítico, de que resulta o seu reducionismo quantitativo, ao reduzir a matéria à pura extensão e conceber o movimento em termos puramente mecânicos, para fazê-lo de modo rigoroso, obviamente não poderia excluir o próprio corpo humano, o qual nivelado às mesmas condições de qualquer outro, é simplesmente concebido como máquina. Assim, ao considerar suas diversas funções, ele nota que estas

“são naturalmente decorrentes, nessa máquina, somente da disposição de seus órgãos, assim como os movimentos de um relógio ou outro autômato decorrem da disposição de seus contrapesos e de suas rodas. Desse modo, nessa máquina não é necessário conceber nenhuma alma vegetativa ou sensitiva...” (O Homem, p. 202/415. V. ADAM; TUNNERY. *Oeuvres de Descartes* (doravante A&T), vol. XI, p. 202)⁵³.

Para ele, considerando-se a diversidade de ambas as naturezas, o caráter próprio de cada uma, se faz necessário separar as referidas dimensões; possivelmente, como forma de obter-se, por um lado, uma física maximamente quantitativa (uma ciência, por assim dizer, mais “positiva”, capaz de assentar em bases matemáticas) e, por outro lado, em decorrência disso, a

⁵² A propósito das reduções, inclusive da matéria à propriedades geométricas, promovidas pela filosofia de Descartes, segundo McMullin (*Explicação como Confirmação na Filosofia Natural de Descartes*), “um tal grau de redução o força a um novo nível de explicação, o qual não possui paralelo na filosofia natural da tradição aristotélica. As propriedades como cor e peso, que são simples dados para Aristóteles, agora devem ser explicadas exclusivamente em termos de extensão e movimentos” (v. p. 99). E o complementa notando que “...a simplicidade e o estatuto a priori do ponto de partida da nova física... a eliminação das causas formal e final pertencentes à tradição anterior” (v. p. 103), constituem aspectos diferenciadores.

⁵³ Cf. *Discurso*, Quinta Parte, p. 69.

constituição de um campo psicológico autônomo que se constituirá no reduto do “ego”⁵⁴. Este parece ser, senão o único motivo, pelo menos certamente o mais imediato para a constituição do tão emblemático – cartesianamente falando – método de análise. Esta proposta “separatista”, que configura não apenas o novo modelo de ciência, mas já acusa claramente a perspectiva filosófica que ele tem em vista (conforme anunciado acima, em termos do modelo antropocêntrico, que não apenas deve possibilitar a preeminência do pensamento, como também parece constituir a única possibilidade de obter-se a mencionada separação e o consequente isolamento do “ego”)⁵⁵, sem dúvida, enseja tanto uma desconstrução, para reordenação metodológica; quanto a crítica ao estatuto da experiência sensível.

No concernente à questão metodológica, a queixa mais fundamental consistia na necessidade de um método uniforme prévio, para a efetivação da pesquisa. Com efeito, já desde as *Regras*, que, na exposição de seu método, ele ataca o procedimento ao acaso, sem qualquer método prefixado e

⁵⁴ O uso definido, ou, ao menos, circunstanciado do referido conceito deve aguardar a introdução do respectivo contexto em que tem lugar a sua problematização.

⁵⁵ Segundo Gueroult (*op. cit.*, Seconde Partie, chapitre IX), “...l’entière distinction réelle de l’âme et du corps... les notions claires et distinctes des substances pensée et étendue, lesquelles ont la propriété nécessaire de s’exclure réciproquement... En effet, cette doctrine est celle qui, assurant la destruction des formes substantielles, fonde la physique mathématique sur les ruines de la physique scolastique” (v. p. 8). Mais adiante, considerando o gradativo alicerçamento das *Meditações* (inclusive como sobre as conclusões da Terceira, são fundadas, na Quinta, as matemáticas e, daí, na Sexta, o edifício das ciências), ele observa que o fundamento da física ocorre de dois modos: por um lado, “comme Science essentiellement géométrique et mathématique, en établissant, par la distinction réelle de la substance du corps et de la substance de l’âme, qu’il n’y a rien d’autre dans le corps existant que la puré étendue géométrique”; e, por outro, “comme Science distincte de la géométrie spéculative”, visando um conhecimento necessário sobre as coisas extensas, não apenas possíveis, mas existentes (v. p. 12). Ele ainda o complementa, afirmando que “si l’on prouvait l’existence des corps sans prouver la distinction réelle du corps et de l’âme – ce qui, de ailleurs, pour Descartes, est impossible – la physique des formes substantielles ne serait nullement compromise” (v. p. 13). A título de observação e também de lembrete, neste aspecto da questão, convém notar que além do deslindamento entre física e psicologia, acusado por Silva, nota-se agora a união e a distinção entre física e geometria.

consequente exercício metódico da razão. Assim, p. ex., ele nota, a propósito da necessidade de exercitar-se o espírito, na prática metodológica sobre os objetos em que reina a ordem, que “*deve-se evitar perder tempo em querer adivinhar... fortuitamente e sem arte*” (v. Regra X, p. [1] 60). Noutra passagem ele observa que “*frequentemente, alguns põe-se a investigar proposições, com tanta precipitação, que aplicam à sua solução um espírito errante e aventureiro*” (v. Regra XIII, [1] p. 92)⁵⁶. Segundo ele, a pretensa inadequação do procedimento antigo, sob a suposição da utilização de métodos diversos, resultava numa ciência constituída sobre o mero acúmulo da diversidade de opiniões⁵⁷.

Ainda em relação às questões de ordem metodológica, uma outra crítica feita por Descartes – e esta, de carácter pontual – diz respeito à questão do método silogístico.

Já nas *Regras*, são vários os registros de oposição ao referido método, utilizado pelos escolásticos. Pelo que se pode entender, em linhas gerais, tais críticas têm como queixa principal o fato de não haver no método em questão qualquer vinculação entre o aspecto formal e o aspecto dos conteúdos, em geral; sem o que o formal, mesmo mantendo uma coerência ou necessidade

⁵⁶ Aliás, já no tratamento da própria formulação do estatuto do método, ele observa que “*os Mortais são possuídos por uma curiosidade tão cega que muitas vezes introduzem o espírito em vias desconhecidas, sem nenhuma esperança racional, unicamente para correr o risco de aí encontrarem o que procuram... É assim que estudam todos os químicos, a maior parte dos geômetras e um bom número de filósofos*” e acrescenta ainda, que “*vale muito mais nunca pensar em procurar a verdade de qualquer coisa do que fazê-lo sem método*” (Regra IV, [1] pp. 23-4).

⁵⁷ Cf. SILVA (*op. cit.*, p. 28). Ainda de acordo com este (*id.*, pp. 28-9), Descartes vê como incompatíveis com a verdade, a diversidade de opiniões e, assim, portanto, a variação e a pluralidade, porque para ele o carácter da verdade deve ser único. Por outro lado, e com base nisto, a questão do conhecimento deve figurar num patamar acima da relatividade que as condições e os costumes imprimem na maneira de pensar. Requisito, aliás, necessário para manter-se a salvo dos ataques céticos.

Segundo Landormy (*Descartes*, p. 73)*, em suas considerações acerca do método cartesiano, com base no *Discurso*, para Descartes, a antiga ciência não houvera ainda sabido encontrar a sua regra; tendo se desenvolvido ao azar; e se edificado reunindo, sem ordem, materiais informes; de modo que se alguma verdade fora descoberta, o fora depois de muito tateio na seara do erro; e sem possibilidade de uma justificação decisiva.

*Considerando que a referida obra é composta por uma parte biográfica, apresentada por Leroy, e outra sobre a filosofia de Descartes, de inteira responsabilidade de Landormy; e notando que esta última é a única utilizada no presente trabalho; assim, todas as referências à mencionada obra serão feitas mediante alusão a este último autor.

intrínseca, figura como algo indiferente à realidade e(ou) às convenções em geral. Como consequência direta, apresenta-se indiferente aos referenciais cognitivos (incluindo, portanto, a tão reclamada questão da verdade), morais, estéticos, etc. Com isso, qualquer afirmação – desde que cumpra o requisito da correção formal (ou necessidade formal) - pode ser formulada formalmente, de acordo com o método em questão.

Havendo uma necessidade apenas intrínseca ao aspecto formal (como que uma sintaxe autossuficiente) e uma indiferença absoluta relativamente à qualquer outra coisa, certamente não serve para aplicar-se ao caso dos propósitos cartesianos, cuja preocupação está voltada para os aspectos dos conteúdos cognitivos, para a consecução da verdade. Assim, p. ex., a propósito da questão do exercício metodológico da razão, ele nota que

“alguns se espantarão, talvez, que neste lugar em que procuramos os meios de nos tornarmos mais aptos para deduzirmos as verdades umas das outras, omitamos todos os preceitos dos dialéticos. Por estes preceitos, eles julgam reger a razão humana, prescrevendo-lhe certas formas de raciocínio tão necessariamente concludentes que a razão que a eles se confia, se bem que vá de certa maneira até banir a evidência e a atenção da própria inferência, pode, todavia, em virtude da forma, concluir, por vezes, qualquer coisa de certo” (v. Regra X, [1] p. 61).

Noutra passagem, a propósito do problema da adequação, na formulação de questões perfeitamente compreendidas, no tocante à aplicação das regras – então em processo de formulação - à realidade material, ele pondera que

“porque, como já advertimos, as formas dos silogismos em nada nos ajudam a ver a verdade das coisas, será vantajoso... depois de as ter completamente rejeitado, conceber todo o conhecimento que não se obtém por meio da intuição pura e simples de um objeto isolado, como obtendo-se absolutamente pela comparação de dois ou mais objetos entre si” (Regra XIV, [1] pp. 97-8).

De acordo com Landormy (*op. cit.*, pp. 74-5), em sua avaliação acerca das considerações metodológicas cartesianas,

“a lógica da escola ensina a arte de raciocinar, porém, é essa uma arte que não se aprende com regras... Nos equivocamos... quando afirmamos proposições que não deduzimos de outras proposições...”

Para raciocinar, é ainda preciso partir de princípios que não se demonstram... A arte de descobrir os princípios é, portanto, o útil”.

Conforme Alquié (*op. cit.*, p. 29),

“a inferência cartesiana é de tipo matemático e difere absolutamente do silogismo, que opera incluindo uns nos outros conceitos de extensão e compreensão diversas. A relação que em Descartes fundamenta o raciocínio não é a inerência. É, a maioria das vezes, uma relação entre quantidades, o que permite precisamente fixar o lugar dessas quantidades na ordem”⁵⁸.

Entretanto, para além da pertinência destas observações ora em apreço, de acordo com a presente leitura, o principal diferencial entre ambas as perspectivas metodológicas deve certamente consistir no fato de que enquanto a perspectiva silogística, de forma unidimensional, apresenta um caráter puramente sintático, no método cartesiano a sintaxe exige uma semântica, no sentido em que a estruturação dos conteúdos é determinada valorativamente (cf. adiante (capítulo II), o núcleo estrutural do método composto pelas noções de ordem, medida e a relação “absoluto-relativo”).

De um modo geral, a julgar por estas questões, no concernente ao aspecto metodológico, se de um lado acusa-se uma situação de relativa contingência, ausência de uniformidade e mesmo de critérios, etc.; por outro, com o silogismo, embora haja rigor, este se subsume no aspecto formal. Parece que ao modo de Descartes deve ser imprescindível a base metodológica como ponto de partida (o que é próprio de uma perspectiva assente na razão); entretanto, esta não deve encerrar-se no puro “formalismo”.

Como arena de disputas, objeto de discordâncias, a experiência sensível é, sem dúvida, o objeto sobre o qual recaem as mais diversas censuras –

⁵⁸ Cf. capítulo II, adiante: questões relacionadas ao núcleo formal do método cartesiano.

considerando-se a diversidade de aspectos - endereçadas por Descartes à tradição, inclusive constituindo a base para diversas outras.

Considerando o problema ora tratado, um dos aspectos mais polêmicos do referido tipo de experiência consiste em sua obscuridade e confusão. Neste ponto, convém esclarecer que há, segundo Descartes, um pressuposto natural, o composto “psicofísico”⁵⁹, que é a fonte das propriedades qualitativas da sensação, tanto internas (sensações, p. ex., de dor, fome, sede, etc.) quanto externas (sensações, p. ex., de frio, cores, sabores, etc.), e que, portanto, ocasiona o referido problema da confusão entre aspectos qualitativos e quantitativos, na experiência sensível, em termos, p. ex., da mistura de propriedades como cores, sons, odores, etc., com propriedades como extensão, forma, etc. e a consequente atribuição equivocada de propriedades qualitativas às coisas corpóreas, por parte da concepção de conhecimento adotada pela antiga ciência. Daí, para ele, à luz do puro pensamento⁶⁰, os esforços que devem se concentrar, como que num processo de destilação, na questão da distinção, diferenciação devem ser providenciados, conforme já notado, em termos do recurso ao método de análise, para, ao desfazer a mencionada confusão, fundar o problema do conhecimento (ou mais precisamente, da relação cognitiva) a partir da distinção entre o domínio “psicológico” (do pensamento) e o dos objetos corpóreos (da extensão)⁶¹.

*

⁵⁹ V. Meditação Sexta, §§ 24-5 (A&T, vol. VII, p. 81; IX, p. 64). Cf. GUEROULT (*op. cit.*, Seconde Partie, chap. XV, p. 134).

A título de observação, no nível, por assim dizer, “metacartesiano” da presente problematização, por questões de neutralidade, o uso arbitrário de determinados conceitos, em conformidade com o uso corrente hodiernamente, independentemente da nomenclatura técnica cartesiana, deve se registrar até pelo menos à introdução do contexto em que o uso do respectivo termo técnico (com sua respectiva carga semântica) seja requerido.

⁶⁰ É forçoso observar que havendo uma causa natural (o composto “psicofísico”) para o referido problema, que se manifesta em termos da sensibilidade e da imaginação; e considerando que é o entendimento a faculdade que se incumbe de fazer a devida correção, há certamente, em Descartes, pelo menos neste caso, uma contraposição entre o nível do pensamento puro e o sensitivo-imagético, da estrutura cognitiva.

⁶¹ V. Sixièmes Reponses. In A&T, vol. IX, p. 239.

É, certamente, desta base que ele constitui a crítica à perspectiva assente na suposição dogmática de existência de objetos externos, em conformidade com a percepção sensível ⁶², sobretudo no caso de esta ser

⁶² Para mencionar um exemplo (no contexto de suas discordâncias frente aos escolásticos; para os quais a alma percebe as imagens das coisas materiais que são enviadas diretamente, através dos sentidos, dos objetos ao cérebro) acerca da rejeição cartesiana à referida postura dogmática, é notório o modo como ele o expressa, em *La Dioptrique*, a propósito da questão acerca da relação entre as imagens no cérebro e as coisas que elas supostamente representam (segundo ele próprio, ao ponderar que estas, ao invés de serem enviadas dos objetos para o cérebro, ao contrário, são constituídas internamente neste último; de modo que longe de consistirem em cópias dos objetos, são apenas representações deles): *“Il faut, outre cela, prendre garde a ne pas supposer que, pour sentir, l’ame ait besoin de contempler quelques images qui soient envoyées par les objets jusques au cerveau, ainsi que sont communément nos Philosophes... Car, d’autant qu’ils ne considerent en eles autre chose, sinon qu’elles doivent avoir de la ressemblance avec les objets qu’elles representent, il leur est impossible de nous monstrent comment eles peuvent être formées par ces objets, & receues par les organes des sens extérieurs, & transmises par les Nerfs jusques au cerveau... Et si, pour ne nous éloigner que le moins qu’il est possible des opinions defia receues, nous ayons mieux avouer que les objets que nous sentons, envoient veritablement leurs images jusques au dedans de notre cerveau, il faut au moins que nous remarquions qu’il n’y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu’elles representent: car autrement il n’y auroit point de distinction entre l’objet & son image: mais qu’il suffit qu’elles leur ressemblent en peu de choses; & souvent mesme, que leur perfection depend de ce qu’elles ne leur ressemblent pas tant qu’elles pourroyent faire... il n’y en ait aucune que la figure seule dont eles ayent proprement la ressemblance; & encore est-ce une ressemblance fort imparfaite... em sorte que solvante, pour être plus parfaites em qualité d’images, & représenter mieux um objet, eles doivent ne luy pas ressembler... des images qui se forment em notre cerveau... est seulement question de savoir comment eles peuvent donner moyen a l’ame de sentir toutes les diverses qualités des objets ausquels eles se raportent, & non point comment eles ont em soy leur ressemblance”* (*La Dioptrique*, A&T, vol. VI, pp. 112-3).

Na avaliação de Rorty – que está sobremaneira interessado na questão da configuração da epistemologia, por sua determinação da nossa “Essência Especular”, em primeiro plano e mesmo em detrimento dos nossos demais aspectos -, desde o modelo antigo de alma, é constituída a nossa caracterização nestes termos, ou seja, enquanto dotados de uma “Essência Especular”. (Aliás, a título de lembrete, este aspecto, em sua opinião, põe a epistemologia no centro da Filosofia e confere a esta última o status de mensuradora das demais disciplinas). Contudo, há, segundo ele, uma distinção entre o modelo epistemológico hilemórfico aristotélico-tomista e o modelo instituído a partir de Descartes; pois que enquanto o primeiro (na medida em que, no processo do conhecimento, as formas das coisas são diretamente impressas na alma) supõe uma identificação entre sujeito e objeto; o segundo – no qual o “Olho Interno” inspeciona os conteúdos captados pelo intelecto, no papel de espelho – é, por este aspecto, representacional. Assim, segundo ele, considerando que a “...concepção hilemórfica de conhecimento” consiste em “uma concepção de acordo com a qual o conhecimento não é posse de representações exatas de um objeto, mas antes o tornar-se idêntico do sujeito ao objeto... precisamos ver como são diferentes essas duas epistemologias. Ambas se prestam à imagética do Espelho da Natureza. Mas na concepção de Aristóteles o intelecto não é um espelho inspecionado por um olho interior. É tanto espelho quanto olho. A imagem retinal é ela mesma o modelo para o ‘intelecto que se torna todas as coisas’, enquanto que no modelo cartesiano, o intelecto inspeciona entidades modeladas em imagens retiniais. As formas substanciais de ‘ranidade’ e ‘estrelidade’ entram diretamente no intelecto aristotélico, e ali estão exatamente do mesmo modo como estão em rãs e estrelas – não do modo pelo qual rãs e estrelas são refletidos em espelhos. Na concepção de Descartes – aquela que se tornou a base para a epistemologia ‘moderna’ – são representações que estão na ‘mente’. O Olho

considerada resultado de uma inferência formulada a partir da experiência sensível.

O questionamento acerca da pretensa incompatibilidade entre a experiência sensível e as coisas corpóreas, consiste num tipo de problematização que envolve não apenas a epistemologia, mas já pode adentrar, conforme o caso (p. ex., numa perspectiva crítica radicalizada pelo ceticismo, como ocorre em Descartes), o território da ontologia, na medida em que, em sua forma extrema, tal crítica pode por em xeque a questão do estatuto dos objetos materiais, em termos do expediente cético de suspensão do juízo acerca de tal referência, formulada de forma acrítica - ao modo da conhecida versão do senso comum -, na forma de uma inferência precipitada, a partir da experiência sensível. Além do mais, independentemente de qualquer forma de ceticismo que exija a suspensão de juízos comprometidos com tal posição ontológica, o principal problema, para Descartes, é o fato de que tal postura acrítica relativamente às coisas materiais, em certo grau, ignora a referida diferenciação cartesiana entre aspectos quantitativos e qualitativos, que levam à distinção entre pensamento e extensão e ainda, entre estes e a união de ambos (tal forma de crença acrítica em objetos materiais externos mantem que os seus supostos objetos que, de forma independente, objetiva, constituem a realidade material, são direta e intersubjetivamente acessíveis⁶³).

interno observa essas representações esperando encontrar algum sinal que testemunhe sua fidelidade" (Rorty, *op. cit.*, Parte I, cap. I, seção 5, pp. 57-8).

Referindo-se à distinção entre os modelos de cognição cartesiano e escolástico, Forlin (A *Teoria Cartesiana da Verdade*, pp. 299-300) pondera que "o que Descartes propõe é uma completa inversão no modo como os escolásticos compreendem a relação entre corpo e alma. A interpretação tradicional era a de que as coisas corporais se introduzem na alma... elas se reapresentam como imagens diante da alma; imagens que... são semelhantes às coisas... e, assim, possibilitam à alma um conhecimento da realidade exterior tal qual ela é em si mesma". Ele observa que, de acordo com o aludido modelo escolástico, das "espécies sensíveis", assim constituídas, a alma forma "espécies inteligíveis". Quanto ao modelo cartesiano, ele nota que "é o próprio corpo que, ao ter seus sentidos excitados pelos objetos exteriores, é levado a produzir suas imagens no cérebro... Tais imagens não são semelhantes às coisas que representam (conforme o complementa adiante (*id.*, p. 300), "como em toda a inteligência, excetuando-se o conhecimento que a alma tem de si mesma, o sujeito nunca coincide com o objeto e, portanto, o conhecer nunca coincide com o ser")... Elas tampouco são reproduzidas na ou pela alma: tudo o que ela faz é tomar consciência delas... não são as coisas que se introduzem na alma, mas é a alma que se introduz nas coisas, as ilumina, as entende".

⁶³ Tal postura acrítica é, por questão de princípio (na medida em que requer que os conteúdos da realidade material sejam diretamente acessíveis, ou, dito de outro modo, que as

Sendo esta a base cartesiana para a oposição à referida postura acrítica, mais acima, num nível extremo, longe de os argumentos céticos - que sugerem a suspensão do juízo, neste caso -, constituírem mero ceticismo e até mesmo “capricho idealista”, o ponto de partida de tais argumentos para tal suspensão é antes, a mencionada questão da incompatibilidade constatada na experiência sensível.

Desconsiderando a questão do estatuto e da extensão da ontologia, na filosofia anterior (na medida em que tal consiste em assunto que transcende o escopo do presente trabalho), fato relevante para o presente propósito é o de que a realidade material e a crença acrítica em objetos materiais externos, em conformidade com a percepção sensível constituem pressupostos ontológicos tácitos, não apenas para o senso comum - como normalmente é o caso - mas também para a ciência geocêntrica e a antiga perspectiva filosófica.

Deve-se observar que Descartes tanto rejeita, em função de sua crítica à experiência sensível, tal postura dogmática, quanto, para além disso, não parte de pressuposto ontológico algum, senão que sua pressuposição básica – indiferente à qualquer ontologia - é de ordem metodológica e a partir desta, é que sua problematização epistêmica, quando muito, em alguns casos implica e noutros apenas aponta para certa ontologia. Deve ser observado, contudo, que, não obstante a relativa indiferença, no estágio preliminar - devido a própria natureza da problematização e não por outro motivo-, o aspecto ontológico afigura-se decisivo no desfecho da referida problematização epistêmica (a ontologia como ponto de chegada). Este talvez seja o ponto em que mais se evidencia a mudança de paradigma, relativamente à filosofia anterior: uma rejeição de aspectos ontológicos, em geral, como pressuposto incondicional e consequentemente sua indicação como objeto de implicação⁶⁴.

propriedades da sensação correspondam integralmente a objetos materiais), incompatível com a referida proposta cartesiana de diferenciação.

⁶⁴ Ao considerar o que chama de “idealismo cartesiano” (que não corresponde à qualquer forma de Idealismo, em sentido ontológico, tal como as modalidades posteriores, da metafísica moderna; senão que apenas consiste em algo dotado de uma conotação meramente metodológica), Gueroult (*op. cit.*, Seconde Partie, chap. XXI, p. 299) observa que “*l’idéalisme cartésien apparaît donc comme une marche méthodique vers le réalisme, vers la position de choses en soi qui se reflètent en moi: Dieu, essences, esprits, corps*”.

Aliás, para além da inversão da ordem, de ponto de partida para ponto de chegada, a própria ontologia, em certo sentido, sofre, no pensamento cartesiano, um outro redimensionamento, na medida em que, além da suspensão do status da realidade material, sua filosofia, ao promover um enxugamento no objeto da física, conservou o resíduo daí extraído, concedendo-lhe estatuto ontológico (e mais que isso, condição privilegiada, na medida em que é o “ego” que, além de primeiro ponto de chegada da problematização epistêmica, passa a constituir seu ponto de partida ontológico). Sua culminância deve ainda aguardar a filosofia idealista moderna. Inversamente, o domínio material, que figura tão somente na condição de objeto de indicação, gradativamente se dissolve ontologicamente em termos de sua redução à condição de ideia, na referida filosofia idealista⁶⁵.

Como decorrência da crítica à experiência sensível, ou mais propriamente à sua interpretação usual, não apenas a rejeição à crença acrítica em objetos externos e consequente suspensão da ontologia, se observa, senão que também a sua rejeição à perspectiva configurada em termos empíricos, sensíveis (do particular, contingente), na medida em que a toma como base (ou seja, que supõe a legitimidade do referido tipo de experiência).

Convém observar que esta modalidade proposta por Gueroult se afigura bastante próxima da tratada no presente trabalho, a qual, embora seja veiculada pelo ceticismo “anti-realista”, a partir do “argumento do sonho” (com o que adquire uma conotação ontológica), tem um status prioritariamente metodológico, não apenas pela condição metodológica do ceticismo cartesiano, senão que devido remeter à uma atmosfera baseada na razão (de precedência da epistemologia, face à ontologia), de caráter expressamente metodológico.

⁶⁵ A título de observação, a instituição cartesiana da epistemologia, como disciplina autônoma, renderia, posteriormente, uma subversão da ordem, na conhecida “revolução copernicana”, de Kant, na qual - ao contrário de Descartes, para quem a epistemologia ainda se mantém, de forma harmoniosa, interna à uma moldura metafísica - é a epistemologia que, “positivada” em termos do “composto” antimetafísico humeano (Ceticismo, Empirismo, Nominalismo), passa a englobar a metafísica (subsunção da metafísica - em termos da tradicional estrutura tríplice, resumida à condição de conteúdo da razão - à perspectiva epistemológica) e a dissolvê-la, de forma crítica, conforme o desfecho da *Crítica da Razão Pura*, na Dialética Transcendental. Noutros termos, a epistemologia solidária da metafísica que parte de Descartes; ao ser “imunizada” por Hume; municia Kant, se voltando contra a metafísica, como que numa espécie de efeito bumerangue. Por outra via - a que passa por Fichte, Schelling e chega a Hegel -, a consolidação destas diretrizes antropocêntricas, então em curso, deve ainda aguardar o Idealismo como forma acabada do novo modelo metafísico (a metafísica moderna - como “revanche metafísica”), cujo ápice é, todavia, menos epistêmico e mais histórico.

*

Prosseguindo com a questão da experiência sensível e seus respectivos desdobramentos, dentre os diversos problemas suscitados pelo aludido tipo de experiência, alguns (como os já notados, também conhecidos em termos de casos de suposta “falsidade material”) são certamente causa direta de malogro cognitivo. Outros, entretanto, devem ser considerados apenas como causa indireta, na medida em que, no máximo, figuram apenas como “indutores” do referido tipo de malogro⁶⁶. De qualquer modo, tal já deve ser suficiente para constituir um forte obstáculo no concernente à pretensão de que a experiência sensível constitua a fonte do conhecimento – o que consiste na causa defendida pela, por assim dizer, perspectiva empírica. Ora, sendo o referido tipo de experiência algo problemático, seus problemas certamente repercutem naquilo que a toma seja como premissa, seja como pressuposto. Tal deve, portanto, a exemplo do que ocorre com a já aludida crença dogmática em objetos externos, comprometer também a ora referida perspectiva empírica⁶⁷.

No concernente à questão da perspectiva empírica, a forma mais arcaica, presente no antigo modelo de ciência, já havia sofrido uma redefinição. É bastante notório que já antes de Descartes, Bacon, em seu *Novum Organum*, se posicionara – pelo menos parcialmente – em termos da necessidade de superação da antiga configuração Aristotélica de pensamento. Contudo, ponderando que sua crítica tenha como meta principal a dissolução da metafísica – empreitada integrante do programa de consolidação da nova ciência, em processo de “positivação” -, o Empirismo, que – a exemplo do

⁶⁶ Do ponto de vista da presente leitura, cabe observar, entretanto, que, em última análise, independentemente do caso em questão, a ocorrência do erro se dá na interpretação da experiência, mais precisamente na indicação do suposto referente; portanto, no âmbito da formulação do juízo. Aliás, é exatamente por seu caráter decisivo que o juízo deve ser – como de fato é - o ponto de partida e de chegada do processo.

⁶⁷ A título de observação, deve ser notado que o Empirismo – pelo menos na versão de Locke – pode ser compatível com a mencionada proposta cartesiana de diferenciação entre os aspectos quantitativos e qualitativos da experiência sensível (correspondentes, na nomenclatura técnica de Locke, à distinção entre qualidades primárias e secundárias, respectivamente). Ou seja, neste caso, o Empirismo pode resistir à correção da experiência sensível.

Ceticismo e do Nominalismo, na referida militância⁶⁸ - oportunamente bem pode servir à tal propósito, é mantido e mesmo radicalizado. Se fazia necessário, “exorcizar os velhos preconceitos idolatrados” e, fazendo “tábula rasa”, recorrer à “experiência pura”, como ponto de partida.

De acordo com Landormy (*op. cit.*, pp. 75-6), Bacon havia pretendido, com a formulação de regras a serem observadas, a determinação de princípios. Para tanto, se fazia necessária, por meio da percepção imediata da realidade, a observação criteriosa dos fatos, bem como a classificação da diversidade indefinida das experiências, para se chegar à comprovação do curso ordinário dos fenômenos, as leis gerais da natureza. Tratava-se do método indutivo, em oposição à dedução dos escolásticos.

Contudo, ainda segundo ele (*id.*, p. 76), embora Bacon tenha ressaltado algo necessário, como a questão da observância da experiência e mesmo ido além, ao propor a precedência da observação dos fatos, relativamente à formulação de hipóteses, em vez do contrário, tanto seu posicionamento em relação à experiência parecia inadequado, quanto lhe faltava o procedimento crítico acerca da própria experiência.

A partir de uma perspectiva cartesiana e de um quadro cartesiano de exigências, ele aponta para o que considera pontos vulneráveis, como a suposição – bastante controversa – de um pretenso caráter purificado da experiência; a admissão tácita de imediaticidade, transparência e equidade entre a experiência e os conteúdos da realidade; bem como uma concepção de ciência, reduzida à formulação de generalidades, a partir da observação empírica.

Descartes não apenas realiza a crítica da experiência sensível, como também, conseqüentemente, conforme se afirmou – o que, aliás, é até mesmo óbvio –, endereça suas investidas contra a perspectiva baseada no referido tipo de experiência. Já nas *Regras* (a propósito do problema da adequação na formulação de questões), de modo ilustrativo, mas já acusando a suposta insuficiência metodológica da referida perspectiva de pensamento em apreço,

⁶⁸ Cf. a este propósito, a síntese promovida por Hume, com base no referido tripé.

ele pondera que *“se a partir de todas as observações que possuímos sobre os astros, procurarmos o que podemos assegurar com certeza no tocante aos seus movimentos, não é preciso fazer como os Antigos a suposição gratuita de que a terra é imóvel e colocada no centro do mundo, porque desde a nossa infância assim nos parece”* (Regra XIII, [1] p. 94).

Em linhas gerais, este é o tipo de problema que envolve a perspectiva empírica como tal, enquanto modelo, sua condição ou forma natural e consequente “performance”. Obviamente, atinge frontalmente qualquer postura cognitiva que a tome como base; sobre o que soa a advertência cartesiana acerca dos disparates daí decorrentes.

Em termos específicos, no concernente ao caso tomado oportunamente como exemplo, note-se que – como que atingindo dois alvos de um só golpe – a referida crítica à base empírica certamente envolve, por implicação, o Geocentrismo⁶⁹ (parte da antiga ciência e como tal, pelas razões em parte consideradas, também objeto da recusa de Descartes), assim como sua consequência direta (levando-se em conta a perspectiva filosófica medieval, que o endossa, na medida em que atesta uma astronomia que divide o cosmo, com base em critérios metafísico-teológicos). Considerando-se o malogro no exemplo em questão, tal figura, portanto, como exemplo ilustrativo – que se repetirá diversas vezes, ao longo de sua obra, em forma de advertência - do descalabro decorrente da adoção dos sentidos como pretensa base para o conhecimento.

Considerando que, neste caso, a crítica à base empírica, se encontra associada à crítica contra o antigo modelo de ciência, observe-se a este propósito, que, para ele, não parece apenas tratar-se de mera superação de um modelo científico, em favor de outro, senão que, em acréscimo, juntamente com o antigo modelo de ciência, a perspectiva empírica, como parte integrante daquele, também parece incompatível com o novo modelo científico. Aliás,

⁶⁹ O Geocentrismo se afigura uma cosmovisão baseada na perspectiva empírica (em vez de uma perspectiva racional, com base, p. ex., na matemática), como referencial. Contudo, esta é apenas uma parte do problema. A outra e principal, consiste na interpretação equivocada da experiência. É discutível se isso também deva ser imputado inteiramente à mencionada perspectiva que lhe serve de modelo.

mais que isso ainda, enquanto indutor de certa forma de erro - o que, por si só, já basta para comprometê-lo -, deve, como tal, certamente ceder lugar à uma outra perspectiva.

Deve ser notado a esta altura, que a manutenção da experiência sensível como fonte do conhecimento, ou seja, a tese da base empírica, implica diretamente na conhecida teoria das supostas “ideias gerais abstratas”. Sobre estas devem, portanto, recair, por transitividade, as censuras impostas aos aspectos basilares anteriores.

Segundo Landormy (*op. cit.*, p. 85), as supostas “ideias gerais” são, presumivelmente, extraídas, mediante exame comparativo, de diversos exemplares particulares, artificialmente, de modo arbitrário, na medida em que se elege o aspecto da semelhança (ou bem os aspectos semelhantes, com base nos caracteres comuns), em detrimento das possíveis diferenças; com o que toda “ideia geral” é constituída a partir da circunstância contingente da justaposição de elementos heterogêneos. Além do mais, a classificação por generalização e abstração consiste na eleição de um ponto de vista, em detrimento de diversos outros.

Qual, pois, a proposta cartesiana para a superação das supostas “ideias gerais” dos adeptos da base empírica e como então, após a pretensa dissolução de aspectos da tradição, Descartes estrutura a sua proposta de resolução do problema por ele proposto, como forma de constituir, conforme visto, uma fundamentação para a ciência?

Antes de respondê-lo, deve ser observado que a esta altura atinge-se o ponto de viragem entre as considerações acerca das oposições cartesianas à tradição e o exame sobre a construção cartesiana de seu pensamento. Deve ser notado, relativamente a isso, que a perspectiva cartesiana - contrariamente à tradicional - parte dos pressupostos metodológicos (uma plataforma

metodológica, de cunho racional dada) para, daí, chegar-se às questões teóricas (científicas, filosóficas (ontológicas, metafísicas)), ou seja, do conhecer para o ser (prenúncio da “revolução copernicana”?). Assim, a apresentação de sua construção seguirá este itinerário⁷⁰.

De acordo com Landormy, as “naturezas simples” (que longe de serem resíduos da experiência sensível, consistem antes, enquanto elementos da razão, em condições de possibilidade para a explicação da multiplicidade variável do particular contingente), ao contrário das ideias gerais, consistem em unidades inteligíveis e necessárias de conjuntos de elementos homogêneos. Assim, p. ex., considerando-se o caso da tridimensionalidade constitutiva da ideia de “extensão”, nota-se a impossibilidade de separar-se qualquer das respectivas dimensões.

Desse modo, portanto, a questão da rejeição das “ideias gerais”, em favor das “naturezas simples” consiste na requisição racional de precedência do pensamento, ou seja, na exata inversão da ordem em desfavor da perspectiva empírica – sua aniquilação. O tratamento detalhado das naturezas simples será efetivado no próximo capítulo, a propósito das questões metodológicas.

Para além do presente caso, de enfrentamento das “ideias gerais” através das “naturezas simples”, um outro aspecto que certamente compromete consideravelmente a experiência sensível – o que obviamente repercute na base empírica (ou seja, desbanca a pretensão de requerer para

⁷⁰ Antes se partia de uma certeza teórica (p. ex., a realidade e veracidade divina, a realidade material, etc.). Com Descartes, a única certeza de que se parte é de ordem metodológica. Qualquer certeza teórica deve ser conquistada. Para utilizar uma metáfora cartesiana, do contexto do *Discurso*, a tradição teocêntrica supunha uma cosmovisão dada, pronta para ser habitada. Descartes, ao contrário, ao herdar a cosmovisão tradicional, a dissolve e a reconstrói, para habitá-la (mais precisamente, ele herda os elementos da cosmovisão tradicional e, com eles, constrói uma cosmovisão, para habitá-la). Assim, mesmo que ele, em algum grau, preserve a configuração estrutural herdada (na medida em que mantém, p. ex., a superlatividade divina, bem como a Natureza como o seu solo), diferentemente da tradição, ele a constrói.

aquela o status de fonte do conhecimento) – é o seu caráter particular, contingente, mutável, etc.⁷¹

*

Descartes, que, de acordo com Landormy (*op. cit.*, pp. 77), “*intentará reduzir os obscuros dados da experiência às claras ideias da razão*”, certamente não encontra na perturbadora multiplicidade e mutabilidade da maré da experiência sensível ancoradouro para fixar o seu “ponto arquimediano”⁷². A questão que parece dever-se colocar, entretanto, é “*como descobrir na sucessão dos fenômenos as relações inteligíveis?*” (*id.*). Ou bem, antes, como, a partir de estruturas inteligíveis, “decifrar” o sensível. Certamente, tal deve ser o caso, a julgar pela passagem das *Regras* (a propósito do conhecimento alcançável, suficientemente, pela razão, com base nas regras em discussão), segundo a qual “*nenhum conhecimento pode preceder o da inteligência, pois é dele que depende o conhecimento de tudo o resto e não o contrário*” (Regra VIII, [1] p. 49).

Apesar da crítica radical à tradição, Descartes – que até destaca seu entusiasmo com as matemáticas (sobretudo com a dedução matemática) - não nega, segundo Landormy (*op. cit.*, pp. 73-4), os esforços realizados anteriormente com vistas a proporcionar à ciência alguma progressão e até reconhece certo valor (considera relevantes, em determinados aspectos) na lógica dos escolásticos, bem como no método experimental de Bacon;

⁷¹ Tal deve ser o motivo para a exigência racional de princípios *a priori* e mesmo a suposição de “ideias inatas”, no caso de Descartes (algo que de certo modo remonta à anamnese platônica). Cf. Platão, *Menon*, 81c-86c; Fédon, 73c-75d. Com efeito, já desde as *Regras*, Descartes observa que “*as experiências que incidem sobre as coisas são muitas vezes enganadoras... todo o erro possível... nunca provém de uma má inferência, mas unicamente do fato de se partir de certas experiências pouco compreendidas ou de se emitir juízos levianos e sem fundamento*” (Regra II, [1] p. 17; A&T, vol. X, p. 365).

⁷² Conforme Alquié (*op. cit.*, p. 29), “*substituir o complexo que se apresenta e se apresenta sem razão, numa espécie de experiência confusa e espontânea, por um complexo ordenado e racionalmente reconstruído, é que é efetivamente constituir a ciência*”.

considerando, em contrapartida, inadequados os respectivos modos de concepção e emprego e que isoladamente não são suficientes para produzir ciência – o que exige uma nova perspectiva de pensamento, capaz de reuni-los em termos de uma síntese promissora e sobretudo, de uma orientação adequada⁷³.

É certamente dentro desta perspectiva que Descartes estrutura sua orientação metodológica – ponto de partida de sua empreitada de fundamentação.

De todas as iniciativas pregressas, aquela que não apenas se encontra mais próxima, senão a que, além disso, consiste na que reúne as condições propícias, constituindo a atmosfera necessária para a empresa cartesiana é, sem dúvida, o processo de matematização da ciência⁷⁴.

Após considerar o espetáculo, por assim dizer, “heraclitiano” da natureza e se questionar acerca da possibilidade de se apreender inteligivelmente algo em meio à multiplicidade e mutabilidade do particular contingente, Landormy (*op. cit.*, pp. 77-9) observa que antes de Descartes, dentre aqueles que propuseram o método matemático de leitura da natureza, Galileu é, certamente, o mais célebre. Entretanto, nota que lhe faltou a utilização sistemática e generalizada do referido princípio metodológico; cabendo a Descartes – para quem, desde que nada seja possível alcançar na realidade material além das relações inteligíveis entre as ideias, o método matemático

⁷³ Seguindo esta linha de raciocínio, parece mesmo que, a julgar por suas críticas e pelo que ele constituiu, aquilo que Descartes recusa é o extremismo, seja ao modo da pura formalização lógica, seja na forma da tão-só efetividade empírica. Se esta hipótese merece algum crédito, sua preocupação deve ser encontrar o ponto de equilíbrio em que possa conciliar, por assim dizer, “conteúdo” e “forma”. Com efeito, não apenas a dedução matemática, senão que também a experiência e a estruturação formal se afiguram imprescindíveis na elaboração epistemológica cartesiana; que parece ter como principal diferencial, acima de qualquer coisa (dos conteúdos e demais aspectos constitutivos do problema), a forma de estruturação, a orientação, em termos da perspectiva assente na razão, portanto.

⁷⁴ O referido processo de matematização, que figura, em Descartes, devido à questão de inversão da ordem de uma perspectiva empírica para uma racional, certamente não ocorre gratuitamente (como mero capricho), senão que, como se não bastasse a questão da tentativa de resolução das dificuldades já apontadas, em complementação, ainda torna a ciência imune – dado o caráter universal e necessário da matemática - face ao ceticismo (cuja vigência no contexto de então consistia em espreitar os possíveis vácuos), que figurava como ameaça ao à perspectiva empírica reinante no antigo modelo científico, por sua vulnerabilidade à tal. A este respeito, cf., p. ex., SCRIBANO (*Guia para Leitura das Meditações Metafísicas de Descartes*, pp. 32-45).

deve ser o único meio de conhecimento deste universo - fazê-lo e, portanto, projetar-se definitivamente como fundador da ciência moderna⁷⁵.

É, portanto, na esteira da nova ciência matematizada, de Galileu, que ele encontra o paradigma de que necessitava para tal. Com efeito, a ideia segundo a qual a natureza está escrita em linguagem matemática (ou caracteres matemáticos), conforme o propõe o referido astrônomo, em sua obra *O Ensaíador*, constitui não apenas o pressuposto fundamental de sua física, senão que o paradigma para o seu projeto como um todo (de alcance pretensamente sistemático), na medida em que generaliza a aplicação do método matemático, sob a suposição da possibilidade de tratamento matemático da diversidade dos objetos (v. *Regras*, Regra IV).

Considerando-se a questão da pretensa uniformização, é bastante conhecida, no *Discurso* (Parte II), a famosa metáfora cartesiana da distinção entre a cidade planejada por um só arquiteto (e, por isso, mais ordenada) e aquelas que se desenvolvem aleatoriamente de acordo com o capricho variado de muitos. Para ele, o mesmo deve se aplicar ao caso do método, em consonância com a uniformidade da razão (bom senso), como condição do sucesso de sua consecução. Certamente, a base disso se encontra no pressuposto presente nas *Regras* (v. Regra I), da unidade da ciência, ou ciência universal (aspecto objetivo), em conformidade com a unidade do pensamento, intelecto ou luz natural (aspecto subjetivo), não obstante à diversidade dos objetos.

Ora, considerando o já acima referido processo de “destilação” de seu objeto (proposto com a finalidade de obter-se a também já mencionada diferenciação requerida entre pensamento e extensão), tal estruturação metodológica – obviamente, compatível com a tal “depuração” operada - confere à ciência, entre outras coisas, não apenas a uniformidade necessária, senão que lhe propicia um caráter estritamente quantitativo, desprovido de qualidades - o que lhe permite, ao traduzir-se, p. ex., estados de coisas e processos, em termos de variáveis, fórmulas, números, figuras, etc., atingir-se

⁷⁵ Cf. SILVA (*op. cit.*, pp. 23-4).

critérios de decidibilidade com a devida objetividade. Com efeito – para usar um exemplo, de forma bastante livre –, deve haver mais precisão em estipular-se o valor de algo como certa curva em determinado sistema de coordenadas, ou certo ponto numa escala, do que decidir-se por um determinado valor diante de algo como a variação entre o quente e o frio⁷⁶.

⁷⁶ Relativamente à questão das distinções entre a antiga e a moderna ciência (a passagem de uma para outra, suas perspectivas próprias, etc.), Koyré (*op. cit.*, pp. 66-8), ao comparar o modelo aristotélico-escolástico com o modelo cartesiano, nota que “quanto ao Cosmo, ao Cosmo helênico, o Cosmo de Aristóteles e da Idade Média, esse Cosmo já abalado pela ciência moderna, por Copérnico, Galileu e Kepler, Descartes destrói-o inteiramente”. Segundo ele, tal modelo antigo e medieval trata-se de “um mundo ordenado e finito. Ordenado no espaço, do mais baixo para o mais alto, em função do valor e da perfeição. Hierarquia perfeita, em que os próprios lugares dos seres correspondem aos graus da sua perfeição. Escala que vai da matéria para Deus... Esse Cosmo, de que a terra forma o centro, está todo construído para o homem...” Ora, quanto à física de Descartes, ao destruir esse mundo, esse Cosmo – pergunta Koyré –, “que põe ela em seu lugar?” E responde: “Extensão e movimento... Extensão sem limites e sem fim. Ou matéria sem fim nem limites... E movimento sem tom nem som, movimentos sem finalidade nem fim. Deixa de haver lugares próprios para as coisas: todos os lugares se equivalem perfeitamente; todas as coisas se equivalem igualmente. São todas apenas matéria e movimento”. Seguindo na caracterização de ambas as fases da ciência e situando a empreitada cartesiana como emblemática neste divisor de águas, Koyré se pergunta acerca de como Descartes efetuou a sua revolução científica (banindo do real as qualidades, as formas e as forças, as almas vegetativas, as potências vitais, etc. da física medieval) e afirmou no mundo físico o reino universal do mecanismo. Em sua opinião, Descartes o fez excluindo qualquer ideia oriunda da imaginação e dos sentidos e elegendo somente aquelas estritamente inteligíveis, matemáticas ou, pelo menos, matematizáveis; com o que reduziu o mundo físico à extensão e movimento. “Descartes ensina-nos que, para bem conhecer o real... precisamos fazer tabua rasa do nosso mundo habitual – o senso comum, aí está o inimigo” (*id.*, pp. 78-80). Prosseguindo com o estabelecimento da distinção entre ambas as ciências, a aristotélica e a cartesiana, ele nota que a primeira consiste numa ciência que parte do senso comum e se fundamenta na percepção sensível, ao passo que a última, que postula o valor da matemática, constrói uma física geométrica (*ibid.*, pp. 81-2).

A este propósito, segundo Kujawski (*Descartes Existencial*, p. 56), “a Escolástica, com base em Aristóteles, dividia as ciências pela diversidade de seus objetos. Descartes, pelo contrário, concebendo o saber como saber sem conteúdo... jamais poderia dividir o saber pela diversidade de fins ou objetos... A unidade cartesiana do saber tem por princípio a unidade da razão”. Ainda para Kujawski (*id.*, p. 154), “Descartes, assim como Galileu, coloca a matemática na base da física... e defendem, ambos, a concepção essencialmente quantitativa dos fenômenos naturais”.

Ainda conforme Koyré (*op. cit.*, p. 14), a propósito dos tratados de método da época cartesiana, a ciência que se ensejava era uma ciência nova, ativa, “operativa”, oposta à ciência puramente contemplativa, do passado. “Essa ciência nova, que devia transformar a condição humana e fazer do homem o ‘senhor e possuidor da natureza’, Descartes anunciava-a igualmente”. No mesmo texto (p. 20), Descartes é referido como o “homem que se propusera refazer sozinho o sistema do mundo e substituir Aristóteles nas escolas da cristandade”.

Também para Cottingham (*A Filosofia de Descartes*), que situa a geração de Descartes na fase central da “transição da perspectiva ‘medieval’ para a perspectiva ‘moderna’” (*id.*, p. 13) e para quem “o termo ‘revolução científica’ utiliza-se frequentemente para descrever a alteração de mentalidade do século XVII, da qual Descartes, juntamente com pensadores como Galileu e Bacon, foi o autor principal” (*ibid.*, p. 15), “Descartes foi considerado, mesmo pelos seus contemporâneos, como tendo aberto novos caminhos – propondo uma filosofia que ameaçou subverter a perspectiva tradicional” (*ibid.*, p. 17).

Conforme já notado, dentro desta atmosfera, o próprio Descartes, textualmente, no *Discurso* (Primeira Parte), excetuando a matemática, manifesta seu desapontamento face às ciências

Entretanto, a questão da constituição da plataforma metodológica, com vistas a guiar o pensamento, de forma ordenada, na pretensa “busca da verdade”, é apenas o começo da empreitada.

A formulação da referida plataforma é apenas o começo porque, segundo notado, com base nela, Descartes constitui sua configuração teórica. Conforme também observado, o conjunto do processo deve ter como referencial o contexto de então, tanto no concernente à questão científica, quanto à perspectiva antropocêntrica, nos termos acima. Como isso se efetiva?

Considerando o problema do conhecimento (ou da relação cognitiva), tal como apresentado por Descartes, do ponto de vista do problema das incompatibilidades, deve-se notar que tal, aliás, deve consistir no meio efetivo e, quiçá, inevitável, pelo qual ele encontra pretexto para constituir o referido problema; afinal, de que modo constituí-lo, sem as suposições de “incompatibilidade”, “heterogeneidade”, “refração”, “separação”? Com efeito, segundo a presente leitura, é exatamente da pressuposição de abismos entre a parte cognoscente e a cognoscível, de que ele parte. Trata-se de um pretexto que, conforme visto, desqualifica a experiência sensível e, daí, os pressupostos ontológico, da realidade material e cognitivo, da base empírica (bases da ciência tradicional, sob o aristotelismo tomista). Depois de ter considerado o que ele põe no seu lugar, metodologicamente, convém examinar o que o norteia e o avaliza, tanto na empreitada metodológica, quanto na construção teórica.

Na referida relação cognitiva, a questão mais basilar deve ser: de que modo se constituem as suposições de incompatibilidade? Há algum

que compõem o currículo das escolas, notando, inclusive a fragilidade de seus fundamentos, com base no caráter multiforme da filosofia tradicional; diante do que nota a necessidade de uma base uniforme (*id.*, Primeira e Segunda Partes).

pressuposto? De um modo geral, tem sido creditado ao Ceticismo oriundo da antiguidade (e que se instala no contexto em questão, em função do “vácuo” ocasionado pela crise da ordem tradicional) a influência recebida por Descartes. Ora, que a postura cartesiana inclua, estrategicamente, o ceticismo (de forma metódica, dosada), para combater a velha ordem, naquilo em que ela é, neste aspecto, vulnerável, tal é certamente o caso. Contudo, é o caso também que Descartes, após conceder plenos poderes ao ceticismo, o leva à uma “implosão” e sobre seus destroços constrói – ou antes, afirma - sua perspectiva filosófica e na medida em que o faz, a constitui, obviamente, em termos de certa configuração estrutural (em que as incompatibilidades, os abismos, enfim, as diferenças ali constantes são devidamente tratadas) previamente projetada - o que certamente indica um uso devidamente guiado (orientado em termos de certa perspectiva) do ceticismo. Aliás, os referenciais constitutivos da mencionada perspectiva cartesiana são certamente os da tradição; com efeito, a suspensão do juízo procedida por ele, p. ex., na Primeira Meditação, pressupõe um pano de fundo constituído por elementos estruturais da tradição que, longe de serem dissolvidos, são apenas reordenados sob nova perspectiva. A questão que persiste é, portanto: a aludida configuração cartesiana, na medida em que aproveita elementos estruturais da tradição, também figura sob algum referencial histórico então disponível?⁷⁷

Ora, mas, enfim, que modelo filosófico, de algum modo, sustentaria a configuração cartesiana de pensamento com suas respectivas suposições? Já se sugeriu acima – mediante as condições já explicitadas -, a provável influência recebida por Descartes, da perspectiva antropocêntrica. Além dos indícios já apontados (p. ex., da forma de estruturação da problematização, em termos epistêmicos; de seu ponto de partida baseado racionalmente, suscetível de propiciar o notado status emancipatório do pensamento, no contexto do

⁷⁷ Há, certamente, aqui, duas questões em jogo: considerando-se, p. ex., o contexto teórico das *Meditações*, há, por um lado, a estrutura pressuposta (com seus respectivos conteúdos, constitutivos de cosmovisões imemoráveis: os domínios psicológico, físico e teológico); e, por outro, o modo como Descartes a configura ou bem, a reordena (que possivelmente deve denunciar alguma perspectiva então em voga).

cogito)⁷⁸, parece que o referido modelo – e apenas ele - poderia ainda, fornecer suporte para tal posicionamento, na medida em que parece apresentar uma estrutura que mais do que apenas comportar a referida problematização, se afigura organicamente semelhante à configuração do pensamento cartesiano - conforme se verá adiante -, principalmente no concernente ao aspecto ora em discussão: no caso, a já notada questão do conhecimento, ou da relação cognitiva, em termos da apreensão das coisas materiais, constituída na forma de uma estrutura composta - em posição de destaque - pela esfera psicológica (em seu aspecto cognitivo) em processo relacional, oscilando, de modo epistemologicamente constitutivo, entre a dimensão material e a teológica⁷⁹; bem como – no que toca à potencialização da heterogeneidade - uma “ontologização” das referidas esferas, de certo modo, emancipando-as, autonomizando-as e uniformizando-as, não obstante a relativa manutenção das respectivas condições; e sobretudo, o caráter “refrangente” destas relações (considerando-se a diversidade da natureza própria dos respectivos conteúdos estruturais constitutivos, em apreço), etc.

Considerando os diversos temas cartesianos, Alquiè (*op. cit.*, p. 48) observa que estes “*comentam a separação de um mundo mecânico, privado de vida e de um ser espiritual criador das verdades e das coisas*” e acrescenta que “*situado entre essas duas ordens, criado como o mundo, espiritual como Deus, o homem deve aprender a dirigir por razão a sua tendência para a admiração*”.

⁷⁸ Acrescente-se a isso, trechos cartesianos (v., p. ex., *Regras*, Regra X; *Princípios*, Carta Prefácio) que se não fossem linhas epistemológicas (até mesmo metodológicas), seriam certamente consideradas autênticos manifestos em favor da autonomia.

⁷⁹ A título de esclarecimento, embora, “sintaticamente”, pareça que a configuração em questão seja topológica, pelo contrário, ela é constituída como tal, em termos das distinções das naturezas próprias dos conteúdos constitutivos, cuja versão ontológica consiste na estrutura *res extensa – res cogitans – res infinita*. Portanto, é a diferença, a diversidade o que assinala a delimitação. Numa insistência para apresentar um Descartes tributário do Neoplatonismo, talvez uma referência aproximada para tal estruturação, pelo menos no concernente à questão das naturezas dos referenciais constitutivos, já possa ser encontrada no pensamento de Plotino. Entretanto, este certamente não serviria para, com base nele, propor-se as supostas distinções cartesianas, neste assunto. Assim, parece necessário caminhar um pouco mais adiante, para ver se é possível fixa-lo em outro momento do pensamento Neoplatônico. A título de observação, conforme notado, o devido equilíbrio requerido pelo momento de transição, deve conter as razões para a tão só indicação de um Idealismo.

Aliás, quanto à questão de tal estruturação, no concernente às posições e respectivas condições dos mencionados elementos constitutivos, no caso do elemento cognoscente, Descartes não apenas situa, invariavelmente, seja o ego (ou sujeito) constituído no contexto do *cogito*, seja a *res cogitans* (o referido com status ontológico) em tal posição intermédia – o que certamente atesta a relativa regularidade da referida estrutura e da respectiva condição -, senão que ainda o afirma textualmente, na Quarta Meditação – referindo-se à totalidade compreendida entre “ser” (positividade) e “não-ser” (negatividade), ou a máxima e a mínima perfeição, respectivamente –, na observação segundo a qual considera a si próprio “*como que um meio entre Deus e o nada*” (v. § 4). Certamente, em se tratando do problema do conhecimento empírico – como é o caso, em tal passagem - e conhecendo-se a perspectiva cartesiana de pensamento, se afigura desnecessário perguntar-se acerca da posição da realidade material, nesta escala.

Considerando-se os aspectos, por assim dizer, “sintáticos” (a própria configuração estrutural, seu ordenamento, a disposição dos elementos, suas relações, etc.) e “semânticos” (os valores atribuídos aos respectivos elementos, determinantes de suas condições; as respectivas funções; etc.) da aludida estrutura e fazendo-se as devidas ressalvas, bem como as respectivas conversões e tudo o mais que seja necessário para equiparar uma perspectiva antropológica e uma epistêmica – caso isso seja possível e seja realmente o caso -, a estrutura ora em questão parece denunciar um antiquíssimo modelo - contudo, plenamente vigente no contexto renascentista - que situa o homem, ora como emancipado da natureza, ora como decaído da condição divina. A título de ilustração, o modelo em questão – cuja estrutura comporta o Humanismo, então pujante – figura, dentre os registros mais notáveis e mesmo paradigmáticos, lembrado (e parcialmente criticado enquanto objeto de admiração), no contexto de pensamento mais próximo, há cerca de pelo menos um século e meio, por Mirandola, em sua obra já mencionada (v. p. 49)⁸⁰.

⁸⁰ “...Não me satisfaziam de todo as múltiplas razões que são aduzidas habitualmente por muitos a propósito da grandeza da natureza humana: ser o homem vínculo das criaturas, familiar com as superiores, soberano das inferiores; pela agudeza dos sentidos, pelo poder indagador da razão e pela luz do intelecto, ser intérprete da natureza; intermédio entre o tempo e a eternidade e, como dizem os persas, cópula, portanto, himeneu do mundo e, segundo

Embora, a rigor, não se deva exigir qualquer necessidade, em termos de suposta compatibilização, o fato é que tal hipótese, de algum modo, endossa a mencionada perspectiva cartesiana.

No concernente à empreitada cartesiana, mediante tais suposições, primeiramente, a hipótese aqui em vista é a de que a configuração estrutural em apreço deve, pois, propiciar a condição básica, elementar, para constituir o problema do conhecimento (desde a crítica à tradição, até seus desdobramentos resolutivos), não apenas no respeitante ao aspecto, por assim dizer, “sintático” (incluindo o suposto e necessário – porém, não suficiente - caso das incompatibilidades na relação cognitiva, face à heterogeneidade dos respectivos elementos); senão que também com a ajuda da “semântica” (que certamente determina o valor da mencionada configuração, inclusive as respectivas condições atribuídas aos elementos constitutivos da referida estrutura). Somente desse modo, se torna possível atingir, de forma mais plena, os aspectos mais profundos do referido problema do conhecimento, nos termos cartesianos, a saber, as questões da finitude e da liberdade (em última análise, a relação finitude/infinitude), em termos das quais se configura o problema da verdade.

No respeitante ao caso da finitude⁸¹, parece que o tão-só aspecto “sintático”, delimitando o escopo do elemento cognoscente, ainda não se afiguraria suficiente para deduzir-se, em toda a sua amplitude, o respectivo conceito de “finitude”, como sua condição. Tal não parece possível, mesmo no caso da demarcação de sua dimensão própria, a mencionada condição intermédia (assim delimitada devido a sua natureza própria distinta), que, figurando como relativamente independente – o que, aliás, se torna mais acentuado considerando-se o aspecto ontológico, isto é, a condição de *res cogitans* -, de certo modo o “finitiza”. Considerando-se o modo racionalista

atestou David, em pouco inferior aos anjos. Grandes coisas estas, sem dúvida, mas não as mais importantes...”

⁸¹ Embora Descartes, em função da problematização epistemológica, ponha em destaque o aspecto psicológico (a noção mais relevante de finitude em questão diz respeito às limitações da faculdade do entendimento), outros aspectos como, p. ex., o lógico e o ontológico, certamente, são representados.

como Descartes exige que seja deduzido o referido conceito, a saber, do de “infinitude” (a concepção do particular, relativo, finito requer, como condição de possibilidade, sua inclusão no universal, absoluto, infinito), que, como tal, figura na condição de pressuposto – o que, aliás, justifica, legitima a orientação racionalista -, tal quadro adquire um grau de complexidade mais elevado, na medida em que este último conceito (o de infinitude) consiste num atributo teológico. Certamente tal requer, pelo menos complementarmente, uma empreitada na dimensão “semântica”, no caso em que a valoração seja necessária. Em todo caso, a própria delimitação do escopo do elemento cognoscente, por sua natureza própria, distinta das demais – o que já pode ser notado no nível sintático – já é suficiente para perceber-se a condição de alheamento, pela questão da heterogeneidade, relativamente às demais esferas da configuração estrutural e, portanto, o consequente hiato epistêmico (cf. acima, a questão da exigência de separação entre pensamento e extensão)⁸².

Voltando ao contexto histórico, há de ser considerado que no processo de transição em questão, como se não bastasse a condição intermediária do homem, na concepção então vigente, o período que, por sua característica própria de transitoriedade, é certamente um período de indefinição, intensifica tal quadro, derivando, daí, seu caráter desprovido de qualquer natureza determinada. É mais propriamente nestes termos – em que, sob a condição da liberdade, se configura o antropocentrismo -, e não no mero caráter intermédio, que Mirandola o reconhece como objeto de admiração⁸³.

⁸² Tal delimitação assinalando uma fronteira – a depender do grau de definição - entre o pensamento e a extensão constitui, portanto, em termos da relação cognitiva entre a dimensão psicológica e a material, uma relativa “opacidade” na respectiva relação.

⁸³ “Ó Adão, não te demos um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determina-la-ás para ti segundo o teu arbítrio a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano, artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até os seres que são as bestas, poderás regenerar-te até as realidades superiores que são divinas, por decisão de teu ânimo” (id., p. 52).

Supondo, no concernente ao homem, a condição, por assim dizer, “emancipada” (levando-se em conta não apenas a condição com que o homem é considerado relativamente à natureza, mas sobretudo, sua condição, na perspectiva antropocêntrica, em que figura emancipado também da esfera teológica), esta passagem de Mirandola, certamente paradigmática para a mencionada perspectiva em apreço (talvez só encontre paralelo, progressivamente, no Idealismo, ou regressivamente, no “homem-medida”, de Protágoras), se revela igualmente emblemática para o que talvez deva ser considerada a forma superlativa do conceito de “liberdade” (cujo *status* – feitas as devidas ressalvas - talvez só encontre paralelo em Sartre). Deve ser observado ainda, que há, mais que mera coincidência, mesmo uma pressuposição recíproca entre ambas as noções (ou seja, na perspectiva em apreço, a relação entre o conceito de “homem” e o de “liberdade”, em termos de condição, trata-se antes, de uma questão de princípio – condição *sine qua non*, constitutiva do caráter da própria definição - e não de mera contingência)⁸⁴.

A propósito da empreitada cartesiana de desmistificação da natureza e de sua concepção estrutural acerca da posição do homem, Alquié (*op. cit.*, p. 48) nota que “*não devemos, e Descartes repete-o, admirar a natureza... devemos admirar Deus e, no próprio homem, o que o torna semelhante a Deus: a liberdade*”.

Partindo-se do aspecto mais elementar da sintaxe da estrutura em questão, é possível notar que a condição de liberdade passa a se constituir elementarmente a partir da própria condição daquilo que tem como característica (por sua natureza própria, distinta) encontrar-se independente de qualquer ordem (ou seja, excluído de uma condição de determinação

Nota-se, pois, que da condição do que se encontra independente de qualquer natureza específica, seja natural, seja divina, portanto, desprovido de qualquer programação pré-fixada, resulta a condição de liberdade.

⁸⁴ A propósito, a influência desta proposição ecoa ainda – a título de ilustração -, entre os filósofos contratualistas do século XVII, como, p. ex., Hobbes e Locke, para os quais os homens nascem livres e iguais; redundando ainda e até mais fortemente (considerando-se a defesa explícita do suposto princípio em questão), em pleno século XVIII, no Contratualismo de Rousseau.

pressuposta, no caso em questão, ao modo de uma programação prefixada, seja na forma de uma determinação natural, instintiva, ou à maneira de uma “destinação divina”⁸⁵. Sob a referida condição, a única possibilidade de cancelamento desta (ou seja, suspensão da condição de liberdade), certamente, só se efetivaria no caso de determinação, ou coerção externa – e isso (o caráter extrínseco, diferentemente da condição intrínseca) faz toda a diferença -, em qualquer aspecto. Em termos, por assim dizer, mais abstratos, a mencionada condição pode ser considerada numa perspectiva modal como caracterizada pela ausência de necessidade, ou pelo aspecto contingente, da(s) possibilidade(s). Talvez o mais próximo da maneira cartesiana de tocar – como o faz, de um modo um tanto indireto - na questão seja a forma psicológica do problema, em termos do que deve ser considerado como exercício autônomo da faculdade da vontade⁸⁶.

A questão assim posta aparentemente revela, à primeira vista, uma base para a questão da liberdade e seu respectivo exercício, ao modo de uma “tábula rasa” e um abismo sem fundo, respectivamente. Contudo, a questão nos termos de Descartes pressupõe, paralelamente, certos referenciais, senão necessariamente determinantes, pelo menos condicionantes, ou balizadores. Assim, p. ex., concorrem para tal, como aspectos delimitadores, a questão do conhecimento e seu referencial de verdade; bem como a já apresentada questão da condição de finitude da faculdade do entendimento; a finitude do objeto da cognição; e ainda, a questão moral, ou bem teologal, e seu respectivo referencial valorativo, em termos da ideia do “bem”. Abaixo de tais parâmetros delimitadores, os respectivos critérios. Com isso, a independência do domínio psicológico, em relação às ordens que lhe são diversas (a material e a divina), não se afigura, em Descartes, uma total indeterminação, senão

⁸⁵ Cabendo aqui apenas situar a questão, extrapola o limite da presente discussão avaliar o seu mérito, ou seja, o problema de saber se tal condição, que deve representar a forma básica da noção de liberdade, é realmente satisfeita e sendo, se parcial ou totalmente.

⁸⁶ Embora, como se verá adiante, o problema, para Descartes, ocorra dentro de uma estrutura mais restrita (na incompatibilidade entre a ausência de limites da vontade e a finitude do entendimento), em princípio, a própria condição do que não se encontra imerso em uma ordem, pela qual esteja programado de modo necessário, mas, ao contrário, figura, relativamente, ao sabor da maré da possibilidade, constitui a base mais geral para o problema do conhecimento.

que, pelo contrário, a constituição de algo como uma espécie de ordem própria, mediante parâmetros (é, certamente nisto que consiste a luz natural, ou razão), como que de modo providencial.

Embora tenha Descartes pretensamente constituído o “ego”, na tão-só dependência e presença de si mesmo (suposto solipsismo, que consolida seu projeto de separação entre pensamento e extensão e de que inevitavelmente se segue o Idealismo, em suas variadas formas) e, para além disso, lhe conferido o *status* de “ponto arquimediano”, certamente não explorou todo o potencial paradigmático contido na tese humanista de Pico, seja relativamente à amplitude da noção de liberdade, seja à perspectiva antropocêntrica. Isto porque, quanto à esta última, a apazigua, conforme notado, sob a “garantia divina”; e, quanto à anterior, a subordina, conforme visto, aos referenciais epistemológicos, entre outros. Com efeito, embora reconheça a autonomia da vontade, não obstante, a subordina às limitações do entendimento (cuja não observância – como que o exercício irrestrito da liberdade, uma espécie de transgressão - resulta na forma do erro, conforme se verá mais amplamente ao tratar-se da Quarta Meditação); do que resulta, p. ex., ser considerada a escolha arbitrária, diante da indiferença, um baixo grau de liberdade – o que parece(ria) paradoxal (por se tratar de um exemplo emblemático da ausência total de determinação), não fossem os tais aspectos delimitadores⁸⁷.

A título de observação, estas questões de compatibilização entre vontade e entendimento já se encontram no nível resolutivo da problematização (porque se trata do nível dos juízos e da questão da verdade – ponto de chegada, portanto). Neste panorama geral, é possível perceber, portanto, como se configura o problema cartesiano do conhecimento, no tocante à hipótese ora sugerida de adoção do modelo antropocêntrico e sua respectiva condição de liberdade; desde as críticas endereçadas à tradição,

⁸⁷ Considerando-se a mencionada separação entre pensamento e extensão e a respectiva finitude acima observada, o problema em questão consiste no tipo de relação cognitiva em apreço (devendo-se, pois, considerar a referida intransparência, em tal relação), por seu caráter contingente, variável, de abertura para possibilidades diversas; o ensejo da alternativa afirmação/negação; caso em que qualquer precipitação – o que é cartesianamente inaceitável - concorre para o malogro. Diante de tal quadro, o recurso consiste, conforme se verá adiante, em apelar para a necessidade e universalidade matemática.

cujo pretexto básico é certamente a questão dos abismos decorrentes da delimitação do escopo e relativa independência (por sua natureza específica) do elemento cognoscente, que impossibilita, pela suposta incompatibilidade, uma relação direta entre os respectivos elementos constitutivos da configuração estrutural em discussão (o que inclui a relação entre o domínio psicológico e o das coisas materiais). Há, ainda, outras questões a serem tratadas, que, certamente, devem confirma-lo.

Na linha destas considerações, é bastante comum notar-se também – como se fez acima – que embora Descartes parta de uma perspectiva epistemológica, de cunho metodológico, acaba desembocando numa metafísica⁸⁸. Ora, se com isso se pretende dizer que ele, p. ex., se projeta acima da experiência sensível, ou transcende a realidade material; não obstante esse modo de lidar com a questão tenha, relativamente à metafísica, em termos gerais, a devida razoabilidade; mesmo não sendo falsa, não se afigura uma interpretação tão adequada, enquanto referencial, em se tratando de um filósofo que não toma, conforme observado, nem a experiência sensível, nem a realidade material como pressupostos. Pelo seu posicionamento relativamente a tal questão e considerando o seu procedimento de análise (como uma espécie de processo “reconstrutivo”, que parte da imediatez do particular, contingente, em busca dos princípios universais e necessários), sua concepção de “metafísica” deve estar mais para algo como “ciência primeira” ou dos “primeiros princípios” (ou bem, dos “princípios últimos”)⁸⁹. Aliás, em relação a estas duas maneiras de se encarar a questão da metafísica, como que

⁸⁸ O fato de teoricamente ter herdado uma estrutura da tradição (os elementos estruturais da cosmovisão tradicional), parece comprometer Descartes – incumbido da responsabilidade de dar uma destinação à referida herança – com o desfecho ontológico-metafísico.

⁸⁹ Conforme Alquié (*op. cit.*, p. 93), “a metafísica tem por finalidade situar as essências e as presenças, subordinando as representações ao pensamento e o pensamento ao ser, isto é, primeiro, o cogito ao sum, e depois o ser do cogito ao de Deus”.

insinuando uma reprovação da mencionada anteriormente (que a toma como se referindo às “substâncias independentes da matéria”), tal concepção de metafísica é registrada por Descartes, apenas com a finalidade de observar que seu escrito de metafísica não trata apenas de Deus ou da alma. Em carta a Mersenne, em 11 de novembro de 1640 (A&T, vol. III, Correspondance CCXVI, p. 239), ele nota que o referido escrito trata, “*em geral, de todas as primeiras coisas que podem ser conhecidas filosofando com ‘ordem’*”. Conforme registrado no prefácio acima, certamente as primeiras coisas devem ser as “verdades” fundamentais conquistadas nas *Meditações* e que passam a constituir os princípios teóricos da filosofia (que, inclusive, são apresentados nos *Princípios*); e a alusão ao “filosofar com ordem” deve referir-se à plataforma metodológica instituída desde as *Regras*.

Considerando-se o projeto cartesiano de dissolução, pelo menos parcial, do antigo e construção do novo (restauração da ordem), esta passagem emblemática certamente sintetiza, segundo se observou, o início e o fim do processo cartesiano de fundamentação da ciência: o ponto de partida epistemológico, metodológico, “o filosofar com ordem” (primeiro de modo analítico, depois sintético) e sua finalidade, que deve ser a obtenção dos pretensos princípios fundamentais, que constitui o desfecho metafísico⁹⁰.

Mais do que isso, estas afirmações mostram claramente que no projeto cartesiano não há lugar para uma metafísica, por assim dizer, gratuita, senão que a metafísica a que ele recorre (visto que adota os elementos estruturais, ou bem, estruturantes, da tradição) e que em parte constitui (na medida em que lhe reordena em termos de uma nova perspectiva), se encontra vinculada a uma configuração estrutural compatível - conforme já foi sugerido - com a perspectiva antropocêntrica, cujo modelo - conforme também já foi sugerido, ou

⁹⁰ A título de lembrete, cabe até observar novamente que, em termos teóricos, embora seja constituída epistemologicamente, ao fim, de forma circular – dado o caráter analítico e reconstrutivo do pensamento cartesiano –, a metafísica, de certo modo, engloba a epistemologia. E, nestes termos, jamais figuraria de modo oblíquo em seu pensamento – como às vezes parece ser insinuado, em algumas interpretações –, senão que já é concebida desde seu projeto inicial, em seu aspecto teórico, obviamente. Tal metafísica terá, pois, o seguinte destino, no pensamento subsequente: por um lado, será subsumida à epistemologia, no pensamento de Kant (uma espécie de “revanche” epistêmica); por outro, constituirá o já mencionado Idealismo Moderno (arremate metafísico?).

bem, insinuado - endossa o modelo constante na configuração estrutural cartesiana⁹¹.

Pelo que se pode notar, figurando as transformações, neste período, em proporções de grande amplitude, as contribuições de Descartes devem ser de uma relevância ao menos equiparável, para que lhe seja creditado, segundo a versão comumente aceita, o distintivo de fundador do pensamento moderno. Para ser reputado em tal consideração, certamente, mais do que apenas oferecer contribuições isoladas, p. ex., à ciência (o que pode ser notado em escritos tanto metodológicos, como as *Regras* e o *Discurso*, quanto teóricos, como *O Mundo*, *O Homem*, *Dióptrica*, *Meteoros* e *Geometria*), lhe coube, antes - considerando-se as características gerais do contexto em questão, acima notadas -, oferecer uma sistematização filosófica da configuração de pensamento do referido contexto. Tal sistematização encontra-se tanto em obras de caráter metodológico, como as acima mencionadas (visto configurarem, em sua própria estruturação metodológica, uma epistemologia – ou, antes, a Epistemologia, como um campo de investigação filosófica próprio -, com conotações filosóficas definidas, de cunho racionalista), quanto de caráter teórico, como *Meditações* e *Princípios*, as quais ratificam a referida perspectiva baseada na razão, metafisicamente.

Considerando-se as duas questões acerca de Descartes, acima examinadas, a de sua oposição à tradição e a da constituição de seu

⁹¹ Segundo Scribano (*op. cit.*), “a metafísica, que nada pode dizer sobre a natureza da matéria, é, contudo, indispensável para garantir a verdade do conhecimento que a mente humana tem do mundo” (v. p. 16). Noutra passagem ela nota que “o problema central das *Meditações* é fornecer a garantia de que a ciência humana é legitimada a falar com verdade do mundo” (v. p. 19). E ainda o complementa observando que dentre as teorias físicas, gnosiológicas e metafísicas, do “projeto cartesiano de fundamentação metafísica da ciência”, pode-se destacar as seguintes: “a matéria é estruturada matematicamente”; “as características qualitativas percebidas pelos sentidos são apenas subjetivas (contra a física aristotélico-escolástica)”; “as essências das coisas são conhecidas independentemente da experiência”; “as ideias matemáticas são inatas (contra o empirismo da ciência aristotélica e o convencionalismo)”; “a mente é realmente distinta do corpo (contra a tese aristotélica da mente como forma do corpo)”; “as essências são independentes das existências (contra a tese aristotélica e, em geral, empirista da prioridade da existência sobre a essência)”; “Deus existe”; e “Deus não é enganador” (v. pp. 21-2).

pensamento, é possível notar que, relativamente aos termos da cosmovisão tradicional, ao rejeitar as suas condições de pressupostos e desloca-los para a condição de objetos de descoberta, implicados pela problematização epistêmica, em termos do processo de reconstrução analítica – daí, talvez, o motivo subjacente de sua opção pela análise, em detrimento da síntese -, ele promove uma total inversão da ordem, na medida em que transforma em ponto de chegada o que figurava como ponto de partida e vice-versa, em ponto de partida o que figurava como ponto de chegada. Com efeito, seu itinerário, em vez de levar da teoria ao método; contrariamente, leva do método à teoria. Do mesmo modo, em vez de partir da ontologia para a epistemologia; inversamente, parte do epistêmico para o ontológico. Seguindo o mesmo modelo, em vez de partir da experiência, para chegar à razão; ele propõe a correção do processo e, desta, um movimento da razão para a experiência. Do mesmo modo, em vez de partir de uma realidade material como dado básico, para, dela, constituir as ideias; pelo contrário, as ideias, enquanto representações, devem indicar os seus objetos, dentre os quais as coisas materiais. Igualmente, em vez de partir do domínio teológico, enquanto pressuposto tácito, para, daí, deduzir-se qualquer coisa; ele parte do ego para a realidade divina. Conforme já notado, há, contudo, neste último caso, um preço a pagar por isso, que consiste na circularidade sistêmica, na medida em que o ponto de chegada ontológico, não obstante, figura como condição de possibilidade para o ponto de partida epistêmico. Essa inversão da ordem, entretanto, deve ser endossada pela mudança paradigmática registrada na passagem do Geocentrismo para uma ciência copernicana, descentralizada (a qual deve assinalar a passagem do modelo relacional que vai do dado tópico para a abstração teórica; para o modelo relacional que parte da abstração matemática para o dado tópico). No horizonte, circundando todas essas questões, figura a mudança da perspectiva teocêntrica, para a antropocêntrica.

CAPÍTULO 2

A RELAÇÃO “UNIVERSAL-PARTICULAR” ENQUANTO UNIDADE ESTRUTURAL (O PROJETO DE UMA CIÊNCIA UNIVERSAL)

Na presente consideração do aspecto metodológico cartesiano, convém situar, pelo menos sucintamente, um panorama das *Regras para a Direção do Espírito*, relativamente à configuração do presente trabalho.

O foco da presente discussão centrada no aspecto sistêmico, estrutural, na questão da universalidade⁹², da simplicidade, etc., em geral, deve ter por base as suposições e pressuposições contidas naquele texto. Já na primeira das regras, Descartes parte do pressuposto do “bom senso”, como sabedoria universal⁹³, que requer uma ciência igualmente universal, que supere os pluralismos particularistas, por assim dizer, “especializantes”⁹⁴, sob o pretexto

⁹² Mais do que a mera unidade, por assim dizer, particular (constitutiva do múltiplo), a unidade que importa para Descartes, neste contexto de pensamento, é a universalidade, ou seja, a unidade do diverso (quantas coisas compostas não são redutíveis à uma natureza simples como “extensão”, por exemplo?); redução que pode se dar de modo gradativo. Tal é devidamente atestado em termos do modelo estrutural “absoluto-relativo”. É tal noção que deve acompanhar as “naturezas simples”, em geral, “extensão” “pensamento”, “existência”, etc. Disto parece decorrer necessariamente que o procedimento analítico, mais do que um processo de fragmentação apenas, consiste antes num verdadeiro processo de “redução”. A título de observação, o que, neste caso, é constitutivo do método, enquanto configuração, modelo, paradigma, se transmite para os conteúdos a que se aplica, na medida em que são constituídos, organizados, codificados de acordo com tal configuração estrutural.

⁹³ Esta ideia, provavelmente de 1621, é certamente a mesma que abre o *Discurso*, em 1637.

⁹⁴ Deve ser notado a este propósito, que Descartes já inicia o referido texto se opondo à pretensão de especialização na ciência. Assim, considerando a relativa adequação da

da busca da verdade. A partir daí, prosseguindo na elaboração da configuração metodológica, o aspecto da simplicidade, e através deste, consequentemente, a requisição do critério cognitivo (portanto, psicológico) da evidência - que, aliás, lhe complementa, no sentido em que a efetividade da evidência cognitiva deve, certamente, remeter ao simples - (mais concentrados na Regra II e, complementarmente, na IX), contra toda sorte de obscuridades e complexidades, constituem os aspectos mais notáveis⁹⁵ elencados na sequência. Entre as Regras IV, V e VI (e, complementarmente, na Décima, pelo que alude a questão da ordem), encontram-se, ao lado da universalidade e da simplicidade, os aspectos formais mais abstratos, que constituem o núcleo, ou ápice da referida ciência: a noção de *mathesis universalis* (que deve certamente consistir no estatuto formal da ciência universal, ora em apreço) e seus respectivos pressupostos, a ordem e a medida⁹⁶, cuja efetividade se afigura determinante da escala de valores do modelo estrutural “absoluto-relativo”⁹⁷, que, enquanto núcleo do sistema, consiste na efetiva condição de “realização” da síntese estrutural, ou seja, da própria relação universal-particular. Após este núcleo mais abstrato, formal e estático, dentre os preceitos apresentados para a satisfação destes pressupostos, encontram-se a

especialização nas artes pragmáticas, ele nota que quanto às ciências, pensou-se que “ao distingui-las umas das outras segundo a diversidade de seus objetos, se tornava necessário tentar adquirir separadamente cada uma em particular e deixar de lado todas as outras” e observa que “neste ponto enganaram-se sem dúvida alguma” (Regra I, [1] pp. 11-2; A&T, vol. X, p. 360).

⁹⁵ Inclusive, sob este propósito, ele considera a Aritmética e a Geometria como “ *muito mais certas que as outras disciplinas* ”, justamente pelo fato de elas serem “ *as únicas a incidir sobre um objeto tão puro e tão simples* ” (Regra II, [1] p. 17; A&T, vol. X, p. 365).

⁹⁶ Que certamente figuram em estreita consonância com os primeiros (a simplicidade e a universalidade, que, aliás, enquanto formais, têm o mesmo *status*). Com efeito, os recursos, seja de “mensuração”, seja de “ordenação” – que, aliás, se complementam -, devem ter em vista, pelo menos para a fixação de valores entre o absoluto e o relativo, os parâmetros da simplicidade e da universalidade.

⁹⁷ Conforme a presente leitura, o pressuposto da “medida”, através do respectivo parâmetro (i. é, a unidade de medida, que funciona como referencial, ou padrão - geralmente o mais simples, na respectiva área, conforme o caso, p. ex., a unidade, relativamente à quantidade discreta), estipula um determinado valor; com o que fixa uma determinada posição numa determinada “ordem”, em conformidade com o pressuposto “absoluto-relativo”.

análise e a síntese⁹⁸, respectivamente (distribuídas em diversas regras). Ao lado destas, nas Regras III, VII e XI (e, complementarmente, na Nona), a intuição, a dedução e a enumeração (esta última, enquanto uma espécie de combinação das duas anteriores), constituem as operações intelectivas propícias para atender os referidos pressupostos, através do requisito da evidência⁹⁹. Depois da elaboração destas duas parcelas de disposições metodológicas da referida configuração, a Regra XII dispõe sobre as condições de possibilidade de sua realização, em termos da relação entre a estrutura cognitiva e as coisas materiais (seu objeto), através da diretividade das naturezas simples (que consistem numa espécie de “formas”, que constituem condições de possibilidade de determinação, sendo, portanto, “instanciáveis”, em nível teórico, em termos de conteúdos passíveis de satisfazer as referidas disposições metodológicas) em relação às compostas. A partir da Regra XIII, em diante, Descartes ensaia a aplicação da referida estrutura metodológica (em termos da utilização da matemática na resolução de problemas) ao conhecimento das coisas materiais.

Conforme o disposto, convém, desde já, assinalar que no atinente a tais disposições metodológicas, a presente leitura – por questões técnicas, com base no grau de generalidade - fixa uma distinção entre, primeiramente, os pressupostos fundamentais; depois, os preceitos normativos, cuja observação tem em vista satisfazer tais pressupostos (Com efeito, proceder, p. ex., “analiticamente”, deve ter em vista atingir o “simples”); e ainda, os “protótipos” dos conteúdos teóricos, que são as naturezas simples. Assim, a hipótese aqui defendida é a de que, sob os referenciais da universalidade e da simplicidade, os pressupostos de mensuração e consequente ordenamento efetivam a

⁹⁸ Preceitos que devem, em forma de escrutínio, percorrer a respectiva escala de valores em questão.

⁹⁹ Com efeito, atestando a articulação ora em consideração, no concernente, p. ex., à intuição (que constitui pressuposto para a dedução e a enumeração), certamente outro método não haveria de ser requerido (considerando-se a natureza do objeto da ciência ora em apreço), visto que, por seu turno, é o único que deve satisfazer plenamente o requisito psicológico da evidência. Relevante importância deve ter também a dedução, na medida em que permite apreender as relações que compõem – acima do nível do encadeamento dos diversos termos constitutivos das proposições - (em termos de articulações entre proposições) os argumentos, em conformidade com a referida escala hierárquica (v. Regra III).

escala hierárquica que configura a estrutura “absoluto-relativo”. A referida escala, tanto componível, quanto analisável pelos procedimentos de síntese e análise, respectivamente, deve ser passível tanto de ser fixada, em seu(s) ponto(s) mais simples, pela intuição, quanto de ser percorrida dedutiva e enumerativamente, com vistas a se conferir os respectivos encadeamentos. Considerando que até aí se tem apenas a pura forma, as naturezas simples são como que os “modelos arquetípicos” que habitam, em devida conformidade, tal estrutura. Sob tal configuração sistêmica deve, portanto, se dá a relação cognitiva. Conforme se pode observar, todas as disposições metodológicas estão inter-relacionadas, ou por pressuposição, ou por implicação.

2.1. A *Mathesis Universalis* enquanto estrutura formal

Antes mesmo de propor a “*mathesis*” como o estatuto da ciência metodológica, Descartes propõe que a referida ciência deve ser universal¹⁰⁰. De que modo? Tratando da questão em linhas gerais, no nível macro, diferentemente das ciências particulares, dotadas de um objeto e de um método específicos (portanto, de um campo e uma perspectiva delimitados, para a elaboração teórica), a ciência cartesiana, hierarquicamente, num nível acima (já que, enquanto empreitada epistemológica, tem em vista fundamental, ou tratar das condições de legitimidade da ciência, em geral – independentemente da questão da possibilidade e do alcance que isso possa ter), tem como tema a questão do método, do conhecimento (ou da verdade) – algo comum a todas as ciências -, ou mais precisamente, do método para atingir-se o conhecimento, a verdade (em última análise, a questão das

¹⁰⁰ A este propósito, considerando os desdobramentos do episódio de 10 de Novembro de 1619 – marco, pelo menos simbólico, da descoberta cartesiana dos fundamentos da nova ciência -, Alquié (*op. cit.*, p. 23) nota que “a ideia de ciência universal preexistiu a qualquer formulação concreta do método dessa ciência”.

condições de legitimidade dos juízos)¹⁰¹. Algo como uma espécie de paradigma metodológico para a ciência, em geral (uma ciência geral, capaz de abarcar organicamente o conjunto das ciências particulares). Como? Relativamente à questão da universalidade (conforme o que se deve entender por esta noção, diferentemente da mera generalidade, a universalidade enquanto unidade que sintetiza ou reduz a diversidade - tome-se como modelo, no nível da cognição, o caso, p. ex., da multiplicidade dos particulares, as coisas compostas, que podem ser reduzidas às “naturezas simples”), tal certamente implica que o método deve não apenas aplicar-se aleatoriamente à pluralidade das ciências, como se fosse um mero manual de instruções, senão que deve constituir uma configuração devidamente orgânica. Tal certamente tem como consequência um alinhamento gradual e redutivo (do particular para o universal – das ciências empíricas às matemáticas e destas à metafísica, conforme se pode depreender da arquitetura de seu projeto de fundamentação da ciência) das diversas ciências.

Em termos mais inteiros e específicos, em conformidade com o proposto, considerando-se que, em Descartes, o método é prévio e vai, analiticamente, em busca dos princípios fundamentais, para daí, erguer o edifício teórico; e que, assim, as disposições metodológicas constituem uma configuração estrutural tal que o método molda e determina estruturalmente, a teoria; tal deve possibilitar a construção disciplinada de um edifício teórico harmônico unificado, em termos de uma cadeia de relações de pressuposição e implicação; independentemente da variedade dos objetos¹⁰².

¹⁰¹ Isto parece notório em qualquer parte da epistemologia cartesiana, desde o início das *Regras*.

¹⁰² Para Cottingham (*Dicionário Descartes*, p. 40), “Descartes ataca o dogma, estabelecido desde Aristóteles, de que cada ramo do conhecimento tem seus próprios métodos de investigação e critérios de precisão”. Ainda segundo ele, “Santo Tomás de Aquino, o patrono do escolasticismo, cultuou essa ideia com a seguinte máxima: ‘as virtudes intelectuais não se interligam, pode-se ter uma ciência sem se ter outra’”.

Segundo Valéry (*O Pensamento Vivo de Descartes*, p.15), “a ideia de criar e de impor a tudo quanto pertence ao domínio do conhecimento um tratamento uniforme e metódico que torne qualquer questão uma espécie de figura particular do espaço inteligível... inspira toda a vida pensante de Descartes”.

Conforme Mancosu (*Descartes e a Matemática*, p. 120), “impressionado com as demonstrações dos geômetras... ele supôs que todas as coisas que podem ser objeto de conhecimento humano estão conectadas da mesma maneira”.

De acordo com Descartes,

“todas as ciências não são mais do que sabedoria humana, a qual permanece sempre única e idêntica, qualquer que seja a diversidade dos assuntos a que se aplica, deles não retirando mais distinções do que a luz do sol da variedade das coisas que ilumina”. (Regra I, [1] p. 12; A&T, vol. X, p. 360).

Pelo que se pode notar, é visível, nesta afirmação, a questão da uniformidade e, para além disso, uma clara e maciça preeminência relativamente à parte cognoscente, à ciência, em detrimento da parte cognoscível, o respectivo objeto. Tal deve indicar o campo que deve ser explorado, em que se encontra a chave para a resolução do respectivo problema. Isto deve certamente endossar a relevância dispensada à epistemologia, em detrimento da ontologia, no referido contexto de pensamento¹⁰³.

Nesta primazia, o mais importante, para o presente propósito, parece ser a proposta segundo a qual a sabedoria humana mantém-se única e idêntica, independentemente da diversidade dos objetos. Daí, portanto – o que pode parecer temerário -, a formulação da hipótese de uma estrutura uniforme para o conhecimento e, portanto, da necessidade de um único método apenas, para a exploração de toda a pluralidade das coisas atingíveis pelo conhecimento humano.

De acordo com Forlin (*op. cit.*, p. 36), “o método cartesiano... parece consistir, fundamentalmente, numa abstração do procedimento lógico envolvido nas operações e demonstrações das matemáticas e na sua generalização para todo o conhecimento humano”.

¹⁰³ Este aspecto do pensamento cartesiano, que ele trata de registrar, de forma enfática, conforme se verá adiante, na abertura da Regra VI, é oportunamente notado por Alquié (*op. cit.*), para quem “Descartes assenta, antes de mais nada, a unidade do seu método na identidade do espírito humano” (v. p. 25). Complementando a mencionada observação, ele segue notando que, p. ex., “a simplicidade, para Descartes... não está na coisa, mas no acto do espírito que a apreende. A ideia de Deus é de natureza simples, na medida em que o acto mental pelo qual apreendo Deus não pode ser reconduzido a qualquer outro” (*id.*, p. 29). O referido aspecto se afigura ratificado até mesmo moralmente, para um pensador que, ciente de certos limites, se propõe como máxima “antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e... habituar-me a crer que somente os nossos pensamentos estão inteiramente em nosso poder” (v. *Discurso*, Parte III, p. 54).

Aliás, conforme complementação de sua parte - enquanto ainda censura o fato extraordinário de se pesquisar tantas coisas e coisas tão complexas, sem se levar em conta o bom senso ou “*Sabedoria universal*” (sic) -, “*nada nos afasta mais do reto caminho da procura da verdade do que dirigirmos os nossos estudos, não para este fim geral, mas para alguns fins particulares*” (Regra I, [1] p. 12; A&T, vol. X, p. 360). Assim, portanto, a uniformidade teórica no conhecimento (que requer, igualmente, uniformidade metodológica), considerando-se que a sabedoria humana deve ser única, deve ser a condição exclusiva para atingir-se a verdade, que deve ser, igualmente, única.

Deve ser notado, sob este propósito, entretanto, que uma possível temeridade face à tamanha otimização pode ser até dissipada desde que o método em questão possa ser entendido em termos bastante gerais, sem se levar em conta, portanto, certas especificidades. Com efeito, a título de ilustração, mesmo determinado ramo da matemática – ou seja, muito menos do que a magnitude do que é pensado por Descartes -, certamente, pode aplicar-se a assuntos os mais diversos possíveis, desde que em linhas gerais. Aliás, quanto à amplitude de tal ciência metodológica, não apenas ele o reitera em outras passagens do texto em apreço (se referindo ao método, ele pondera sobre a possibilidade de chegar-se “*ao conhecimento verdadeiro de tudo o que se pode alcançar*” (Regra IV, [1] p. 24))¹⁰⁴, senão que o mantem, conforme já

¹⁰⁴ Ainda no contexto da Regra IV, ao lado da questão da prudência, no caso de não se tomar precipitadamente o falso por verdadeiro; ele considera a questão da possibilidade de abrangência da totalidade do conhecimento*. Então ele nota que a devida observação do método (no tocante à intuição, para não vacilar-se relativamente à respectiva recomendação; e no atinente à dedução, com vistas a atingir o respectivo desígnio), propiciará a completude deste (do método) e daquela (da ciência), considerando-se que as referidas operações constituem as únicas vias para a obtenção da verdade e de todos os conhecimentos possíveis.

*Deve ser observado, entretanto, que, na Regra VIII, em diversas passagens, Descartes reconhece que há conteúdos que “*estão fora do alcance do espírito humano*” e ainda recomenda que “*é preciso termos, pelo menos uma vez na vida, procurado cuidadosamente de que conhecimentos a razão humana é capaz*” (v. [1] pp. 50-1). Complementando-o - conforme o assinala, no mesmo sítio, a propósito da investigação acerca do estatuto e dos limites do conhecimento humano -, ele adverte acerca da necessidade de se examinar o que é possível à razão humana descobrir (*id.*, [1] p. 52); considerando que a satisfação de determinadas questões – cuja formulação bem pode ser equivocada – pode depender de um tipo de experiência, por algum motivo, inacessível à inteligência humana; ou até mesmo que o objeto em vista ultrapasse o alcance do espírito humano (*ibid.*, [1] p. 54).

Certamente deve ser notado também que uma tal estruturação metodológica, mesmo que se pretenda auto coerente, ainda assim, não deve pretender abarcar a totalidade do potencial teórico possível do que quer que seja. Assim, mesmo no concernente ao conhecimento

notado, também no âmbito do *Discurso*¹⁰⁵. Considerando que este último texto constitui o ponto de interseção entre os aspectos epistemológico, científico e filosófico, tal deve afigurar-se, portanto, promissor para a suposição de uma extensão conclusiva do método, em termos teóricos – mesmo que talvez no limite das possibilidades –, no âmbito da metafísica¹⁰⁶ – temeridade assumida pela presente leitura¹⁰⁷.

empírico – e, aliás, Descartes deixa pistas disso -, o aparato metodológico, certamente, deve, quando muito, oferecer-se apenas como referencial possível, modelo, proposição, guia... e jamais como tendo a pretensão de abarcar a totalidade do vasto oceano das experiências possíveis. Nos *Princípios* (Parte III, art. 46), ele afirma que já fizera notar “*que todos os corpos... são feitos de uma mesma matéria, que é divisível em toda a espécie de partes... que são movidas diversamente e cujos movimentos são, de alguma maneira, circulares, existindo sempre uma quantidade igual destes movimentos...*”; mas observa que “*não podemos determinar da mesma maneira, a grandeza das partes em que esta matéria se divide, nem a velocidade com que se movem, nem que círculos descrevem*”; na medida em que nota que “*estas coisas podem ter sido ordenadas por Deus, segundo uma infinidade de maneiras diferentes*”; de modo que pondera que “*só através da experiência, e não pela força do raciocínio, se pode saber qual foi a maneira que Ele escolheu*”. Segundo Landormy (*op. cit.*, p. 184), “*Descartes não considera como certos, metafisicamente, senão os princípios mais gerais da sua física e atribui uma certeza [apenas] moral à explicação que encontrou de cada fenômeno examinado em particular*”. Afinal, segundo ele (*id.*), em carta a Mersenne, Descartes – para quem “*não se pode explicar a possibilidade das coisas em geral, senão de um modo, que é o verdadeiro*” - admite “*que se pode explicar um mesmo efeito particular de diversos modos possíveis*”.

¹⁰⁵ (V. *op. cit.*, Primeira e Segunda Partes).

¹⁰⁶ Obviamente, não se deve pretender, neste campo, uma aplicação do método em questão, nos mesmos termos do que ocorre, p. ex., no caso da física, no sentido da precisão de detalhes específicos, visto que a metafísica é, certamente, mais generalizada. A metafísica, diferentemente do caso de qualquer área específica, deve consistir, não em algo como um mero conteúdo a mais, senão que na moldura do sistema teórico (e apenas do aspecto teórico), conforme o indica o modelo estrutural “absoluto-relativo” e daí, a empreitada analítica de busca dos princípios fundamentais.

¹⁰⁷ Um pensador que começa com a proposta metodológica de constituição de uma ciência universal e conclui uma problematização com a construção teórica de uma cosmovisão, em termos de uma síntese ontológico-metafísica*, parece deixar pistas de que, de algum modo, bem ou mal sucedido, levou a efeito o seu intento, senão em termos pontuais, precisos, pelo menos em linhas gerais, conforme parece indica-lo sua configuração arquitetônica. De acordo com esta hipótese, a metafísica deve consistir no horizonte circundante da aplicação do método.

*Pelo menos parece ponto pacífico que, para a ciência, Descartes tenha constituído tanto uma plataforma metodológica, quanto uma moldura metafísica. Aliás, em carta a Mersenne, em março de 1637, se referindo ao *Discurso* e respectivos ensaios, ele informa ter inserido uma certa quantidade de metafísica, de física e de medicina, na referida obra, com o intuito de mostrar que o seu método se estende a conteúdos de todos os tipos (v. A&T, vol. I, Correspondance LXX, p. 349). Aliás, no próprio *Discurso* (Segunda Parte, p. 48), ele o

Em todo caso, quanto à aplicação do método, não havendo contra indicação – aliás, não parece haver qualquer restrição quanto a isso, relativamente a qualquer questão que possa ser tratada em termos de conhecimento e verdade -, o importante a se considerar, neste caso, é o fato de que sob a suposição de uma sabedoria universal (cf. Regra I), ele pensa uma ciência universal, que certamente deve ser um conjunto de disposições estabelecendo condições para o processo do conhecimento, em termos da requerida busca e aquisição da verdade.

É algo até notório que Descartes se afigura, neste aspecto, movido por uma perspectiva bastante otimista acerca de uma tal ciência, ou metodologia, e que, em se tratando de seu raio de aplicação, não lhe impõe, conforme se verá adiante, quaisquer restrições em termos teóricos (ou seja, em se tratando de conteúdos, temas, assuntos). Se há qualquer suposição restritiva a este respeito, trata-se de especulações movidas por suspeitas relacionadas à semântica dos conceitos de “mensuração” e “grandeza”, mais precisamente, com a questão da extensão das respectivas aplicações.

Parece mesmo óbvio que a questão da “universalidade”, que é requerida, no contexto em questão, como o próprio termo indica, ao reduzir a multiplicidade à unidade, tem como consequência direta o pressuposto da simplicidade, que deve certamente ser satisfeito pelas “naturezas simples”, noções indecomponíveis (algo como termos primitivos), que, por seu turno, satisfazem o requisito da evidência¹⁰⁸. Aliás, convém mesmo notar que, em vez

confirma, notando que houvera *“gasto bastante tempo... a procurar o verdadeiro método para chegar ao conhecimento de todas as coisas de que meu espírito seria capaz”*.

¹⁰⁸ Nas *Regras*, em regras diversas (de forma mais concentrada na Segunda), Descartes trata do assunto em apreço, sempre se referindo à questão da “simplicidade” em termos de “o mais simples”, “o mais fácil”*, etc., em direta alusão aos conteúdos que, por questões de redução, devem constituir objetos primários do conhecimento. Vinculado a isso, ele se reporta à questão da “evidência”, em termos de “conhecimento evidente”, “certo”, “indubitável”, “claro”, etc., em referência à percepção e/ou ao juízo (à parte cognoscente, portanto). O que aqui é reduzido ao conceito de “evidência” engloba, portanto, noções diversas, entretanto, em devida sintonia. Convém notar, em acréscimo, que como todas as disposições metodológicas estão inter-relacionadas, os pressupostos ora em apreço, na medida em que estão relacionados aos demais, acabam por figurar secundariamente no contexto de discussão daqueles. Assim, p. ex., no contexto da Regra IX, em que são tratadas as faculdades da perspicácia e da sagacidade, vinculadas às operações da intuição e da dedução, respectivamente, os pressupostos ora tratados figuram relacionados às referidas operações, seja na medida em

de algo implicado (consequência, efeito), a simplicidade, na medida em que, em seu grau superlativo, não deve ter alteridade (visto que, em tese, sua alteridade, em absoluto, só pode ser o composto), deve antes ser entendida como um pressuposto (requisito, condição de possibilidade) para a questão da universalidade. Ou seja, aquilo que é considerado universal deve sê-lo devido à simplicidade, que como tal o torna basilar, fundamental e, portanto, total.

*

Entretanto, até pelo menos a Regra IV, ele não havia tratado, em pormenores, acerca da natureza, da forma, do estatuto desta ciência. Somente, portanto, na referida regra, ao discorrer sobre tal, ele a concebe de modo, por assim dizer, estritamente formal, no sentido em que não implica nem tampouco pressupõe qualquer conteúdo, nem mesmo suposições psicológicas, ou ontológicas (é nestes termos que ele concebe a ciência universal como uma *mathesis universalis*¹⁰⁹, enquanto conjunto de disposições para a consecução

que o “simples” deve ser a condição de apreensão do objeto distinto e pontual, da intuição, seja na medida em que esta última, enquanto clara e distinta, tem a propriedade da evidência, etc. Todas estas questões têm lugar no contexto da discussão acerca das condições primárias de cognição e dos conteúdos que devem figurar na base do edifício do conhecimento, em detrimento dos temas complexos e obscuros tratados pelos pensadores de seu tempo. É, aliás, nesta empreitada e nesta direção que ele vai dá nos princípios fundamentais. A título de observação, relacionando o que se considerou até aqui, tanto no concernente à universalidade, quanto à simplicidade (inclusive no caso de se determiná-la em termos de naturezas simples), Descartes certamente pretende ter atingido o limite, em termos de disposições estruturais.

*Por vezes, para além da questão da simplicidade e mais do que recomendar o mais simples, Descartes apela mesmo para “o mais fácil”. Em consonância com isso, às vezes ele ilustra suas formulações estruturais, com exemplos bastante simples extraídos da matemática. A este propósito – se se afigura oportuno alguma alusão ao contexto histórico -, deve ser lembrado que tendo ele considerável preocupação – pelo que se pode ver, de forma exemplar, na Décima Regra - em erradicar o costume, algo heteronômico, bastante recorrente ainda em seu tempo, de apelar-se para a autoridade, deve parecer-lhe bastante estratégico, com vistas a consecução deste propósito, sugerir que as estruturas racionais – que se revelam universais e necessárias – se engendram de forma bastante simples e que, como tais, devem ser acessíveis a todos.

¹⁰⁹ Esta ciência, que se pretende universal, simples, etc., é uma “*mathesis*”. Este deve ser o aspecto que faltava (o formal - considerando-se o caráter universal e necessário das ciências formais), para estabelecer-se, em termos de princípio – e não aleatoriamente -, o caráter

do processo cognitivo). Embora exalte as qualidades da Aritmética e da Geometria (Regras II e IV), por seu caráter evidente, de certeza, simplicidade, etc., o foco de Descartes não incide neste nível, mas na estrutura formal, abstrata, pressuposta por estas ciências¹¹⁰. Com efeito, ao censurar os “calculadores” e geômetras, que se ocupam de “*simples números e figuras*”

universal da ciência em questão. Ou seja, em vez de mera pretensão de universalidade, em termos apenas quantitativos, de mera abrangência, deve haver antes, uma condição em termos de princípio. A preocupação de Descartes, com isso, deve ser a de que embora os diversos conteúdos das diversas áreas de pesquisa tenham a particularidade e a contingência como condição, pelo menos a estrutura metodológica que os apreende deve, ao contrário, reger-se pela universalidade e a necessidade, como forma de garantir-se o mínimo possível em termos de estabilidade. Afinal, embora o objeto spatiotemporal, porquanto mutável, supostamente, jamais seja o mesmo, sequer esta afirmação seria sustentável e mesmo possível se o pretenso conhecimento tivesse natureza semelhante (igualmente mutável).

Referindo-se às ciências matemáticas (*Discurso*, Parte II, p. 50), Descartes nota que “...vendo que, embora seus objetos sejam diferentes, não deixam de concordar todas, pelo fato de nada defenderem nesses objetos senão as diversas relações ou proporções que neles se encontram, e eu pensei que seria melhor examinar somente estas proporções em geral”.

Valéry (*op. cit.*, p. 27), referindo-se ao pensamento e à vontade cartesiana de “constituir um modelo de explicação do mundo exclusivamente pela matemática”, observa que “se tudo que diz respeito ao corpo se reduz à figura e ao movimento”, estes “se traduzem em grandezas e relações de medidas. Mas as grandezas de figuras são, segundo o seu Método de Geometria, traduzíveis... em equações. A álgebra tem o mundo entre suas possibilidades”.

Conforme Forlin (*op. cit.*), a propósito tanto da distinção entre o conceito de “*mathesis*”, do contexto grego de pensamento; e os de “*mathema*” e, deste, por derivação, “*mathematica*”, utilizado comumente a partir do Medievo; quanto da censura à tradução indiscriminada destes igualmente por “matemática”; “*enquanto Mathesis significa ação de aprender, conhecimento, ciência, Mathema significa objeto do aprendizado, ensino, doutrina; nesse sentido, ao utilizar o vocábulo Mathesis para designar a matemática, os gregos pareciam estar privilegiando o seu caráter de método de descoberta, enquanto, a partir da Idade Média, a preferência pelo uso do vocábulo Mathema pareceu acentuar o entendimento da matemática como um saber constituído, com determinação de objeto e território*” (v. p. 46).

¹¹⁰ Aliás, ao considerar (na Regra IV) a utilidade do método em apreço, para o estudo das ciências, ele nota que ao longo do tempo, mesmo que guiado apenas pela natureza, os espíritos mais elevados já o haviam captado. E o complementa, afirmando que “*a inteligência humana possui algo de divino, onde as primeiras sementes de pensamentos úteis foram lançadas, de tal forma que, muitas vezes... produzem algum fruto espontâneo*”. E acrescenta ainda, que temos a prova disso “*nas mais fáceis das ciências*”; mencionando ilustrativamente o caso da análise dos antigos geômetras e da álgebra moderna, como exemplos de frutos produzidos pelos princípios naturais do referido método (v. [1] pp. 25-6). Mesmo ponderando que por sua simplicidade, a aritmética e a geometria fossem até consideradas caminho para as outras ciências (*id.*, p. 27), o fato de que os antigos filósofos exigissem, como pré-requisito para o estudo da sabedoria, o conhecimento das matemáticas, o levou a suspeitar de que o que eles conheciam era “*uma espécie de matemática muito diferente da matemática vulgar de nossa época*” (*ibid.*, p. 28). Aliás, segundo afirma, todas as constatações feitas neste aspecto, tem como consequência a passagem do nível particular da aritmética e da geometria, para “*uma investigação aprofundada e geral da matemática*” (*ibid.*, p. 30).

imaginárias... em demonstrações superficiais... que se dirigem mais aos olhos e à imaginação do que à inteligência” (Regra IV, [1] p. 28), ele nota que quem quer que considere sua ideia com atenção, se aperceberá de que ele está longe de pensar, neste caso, nas “Matemáticas vulgares” e de que expõe uma outra disciplina de que elas são mais a roupagem do que as partes. “Esta disciplina deve conter os primeiros rudimentos da razão humana e alargar a sua ação até fazer brotar as verdades de qualquer assunto”, visto que deve consistir na fonte de todos os conhecimentos (*id.*, p. 27; A&T, vol. X, p. 374). Esta deve ser caracterizada como totalmente liberta dos números e figuras (*ibid.*, p. 30)¹¹¹ e constitui o pano de fundo não apenas para a Aritmética e a Geometria, mas para diversas outras ciências, porque a esta reporta

“tudo aquilo em que somente se examina ordem e medida, sem ter em conta se é em números, figuras, astros, sons, ou em qualquer outro objeto” (Regra IV, [1] p. 30); *“...uma ciência geral que explica tudo o que se pode investigar respeitante à ordem e a medida, sem as aplicar à uma matéria especial... esta... designa-se... pelo vocábulo... de Matemática universal”* (sic) (*id.*, p. 31)¹¹².

¹¹¹ Ao considerar a álgebra, Descartes nota a necessidade de desembaraça-la da sobrecarga de números e figuras, para que possa manifestar a clareza que deve ser própria da “verdadeira matemática”. Aliás, mais adiante, na Regra XIII, ao tratar das questões perfeitamente compreendidas e propor o seu desvencilhamento de superfluidades, com vistas à simplicidade, ele recomenda que no tratamento de uma dificuldade bem compreendida, se deve proceder de modo que esta “seja abstraída de todo conceito supérfluo e reduzida a uma forma tal que já não tenhamos o pensamento ocupado por tal ou tal assunto em particular, mas apenas ocupado em geral a comparar certas grandezas entre elas” (v. [1] p. 89). Já na Regra XVI, ao considerar esse aspecto e sobretudo o caráter abstrato do método, ele nota que “os Calculadores costumam designar as grandezas em particular por várias unidades ou por um número determinado, ao passo que neste sítio não as abstraímos menos dos números do que pouco antes [Regra XIV] o fizemos das figuras geométricas ou de qualquer outra coisa. Fazemo-lo... sobretudo para que as partes do sujeito [objeto problematizado] que dizem respeito à natureza da dificuldade permaneçam sempre distintas e não sejam carregadas de números inúteis. Por exemplo, se procurarmos a base de um triângulo retângulo, cujos lados dados são 9 e 12, o calculador dirá que ela é igual a $\sqrt{225}$ ou 15; enquanto, se de nosso lado, pusermos ‘a’ e ‘b’ no lugar de 9 e 12, acharemos que a base do triângulo é igual a $\sqrt{a^2 + b^2}$, e estas duas partes a^2 e b^2 permanecerão distintas, ao passo que ficarão confundidas se nos servirmos de um número” (v. [1] p. 115).

¹¹² Segundo Forlin (op. cit., p. 37), “o método matemático, quando é considerado abstraído de qualquer objeto matemático, reduz-se a um certo modo regrado de raciocínio, e, portanto, a um procedimento lógico. A oposição [referência à oposição cartesiana ao método silogístico], portanto, não é entre lógica e matemática, mas entre o procedimento lógico inspirado na matemática e o procedimento lógico tradicional da ciência lógica vigente”. Ainda segundo ele, em “seu estudo da história da lógica, Robert Blanché caracteriza o procedimento cartesiano

Descartes tem em vista, portanto, a pura forma, desprovida de qualquer conteúdo determinado. Ao lado da Análise dos antigos geômetras, ele identifica a Álgebra como constituindo, senão um típico exemplo de tal ciência, pelo menos um caso ilustrativo do método em apreço (v. Regra IV, [1] p. 26). O caráter abstrato e o aspecto puramente relacional figuram, neste caso, como notas distintivas da Álgebra; o que a torna aplicável a outras dimensões da matemática. Sua resolução de problemas geométricos, a partir da efetivação, em termos abstratos, da aritmética, e mais que isso, uma conversão recíproca de ambas, através da aplicação da Álgebra - possível devido a um processo de “abstração” da matemática, em geral -, deve, certamente, constituir um exemplo paradigmático deste tipo¹¹³. Isso não apenas sugere a possibilidade

como uma lógica das relações por oposição ao método aristotélico-escolástico que era uma lógica de atribuição” (id., p. 38).

¹¹³ “E como toda a aritmética é composta de quatro ou cinco operações... não se tem assim outra coisa a fazer em geometria, no tocante às linhas procuradas, preparando-as para ser conhecidas, do que acrescentar-lhes outras ou delas retirar alguma. Ou então, tendo-se uma que denominaria a unidade, para melhor relacioná-la às quantidades, e que pode ordinariamente ser tomada como se queira, e depois mais duas ainda, encontrar uma quarta que esteja para uma dessas duas como a outra está para a unidade, o que é o mesmo que a multiplicação. Como também encontrar uma quarta que esteja para uma destas duas como a unidade está para a outra, o que é o mesmo que a divisão. Por fim, encontrar uma ou duas, ou várias médias proporcionais entre a unidade e qualquer outra linha, o que é o mesmo que tirar a raiz quadrada ou cúbica, etc. E não recearia introduzir esses termos de aritmética na geometria, a fim de me tornar mais compreensível” (A Geometria, Livro Primeiro, p. 491; A&T, vol. VI, pp. 369-70). Cf. Regras, Regra XVIII.

Segundo Gaukroger (em seu artigo supramencionado), “ninguém contribuiu mais para o desenvolvimento inicial da álgebra que Descartes. Em particular, ele foi capaz de unificar a aritmética e a geometria até um ponto significativo, ao mostrar as conexões mútuas entre elas em termos de notação algébrica... de fato, o propósito do primeiro livro é, acima de tudo, apresentar uma nova maneira algébrica de resolver problemas geométricos mediante o uso de procedimentos aritméticos e vice-versa” (id., pp. 115-7). Ainda segundo Gaukroger, “o traço característico da álgebra é sua abstração. Ela abrange estruturas matemáticas que são definidas puramente em termos operacionais e relacionais... Estritamente falando, ela não tem conteúdo próprio, mas adquire conteúdo apenas através da interpretação... podemos distinguir dois estágios cruciais em seu desenvolvimento: a libertação do número em relação às intuições espaciais e a libertação da própria álgebra em relação a uma interpretação exclusivamente numérica” (ibid., pp. 123-4).

Segundo Andrade (op. cit.) – que defende a inexistência de ontologia do objeto matemático, nas Regras -, no contexto de discussão em que considera a rejeição cartesiana da abstração aristotélica, “o objeto matemático é identificado à uma função: apresentar a extensão por meio de símbolos... instituídos por meio de um critério pragmático... pelo entendimento, em função das exigências do cálculo da diferença e identidade dos objetos” (v. p. 91). Ainda de acordo com ele, “a consequência para as matemáticas dessa postura cartesiana é a instituição de uma álgebra que não reconhece mais limites ontológicos entre a aritmética e a geometria” (id., p.

horizontal de tradução de uma “linguagem” em termos de outra (e uma consequente uniformização), mas também, verticalmente, ao indicar uma estrutura formal uniforme, capaz de codificar – certamente, com restrições – qualquer conteúdo – no caso de relações entre conteúdos de natureza diversa –, a codificação de conteúdos e propriedades determinadas em termos de “formas” puramente abstratas (cf. *Regras*, Regra IV)¹¹⁴.

Partindo do já mencionado pressuposto de precedência do universal, a *Mathesis Universalis*, enquanto forma da ciência universal, constitui, portanto, a satisfação da exigência de um pressuposto formal, para codificar a pluralidade caótica dos particulares, em termos da ordem dos universais. É o caso, por exemplo, dos mecanismos relacionais em geral, ordenamento, classificação, etc. Nestes termos, ser cognoscível é ser codificável numa estrutura. Tal constitui, portanto, a noção de conhecimento como “síntese”, codificação, aqui apresentada.

Complementando suas considerações acerca do caráter formal da ciência em questão, conforme notado acima, Descartes observa que esta não dispõe, portanto, de qualquer conteúdo específico determinado, senão que apenas de “ordem” e “medida”, independentemente de qualquer determinação

92). Assim, ele nota que a matemática, que, desse modo, “*é puramente formal e opera com a dedução de símbolos*” (*ibid.*, p. 96), possibilita a produção de “*diferentes símbolos para representar as diversas proporções da extensão, bem como as relações entre os objetos... sob a forma de uma equação que suprime a dependência da imagem*”, com o que “*a proposta cartesiana inscreve-se num processo simbólico que só leva em consideração o objeto enquanto quantidade, passível de ser medida e ordenada por qualquer figura ou unidade de medida*” (*ibid.*, pp. 102-3). Complementando-o, ele observa que “*o entendimento considera uma coisa como uma quantidade, matematicamente determinável, sem inscrever, contudo, essa quantidade num quadro ontológico determinado. A forma de quantificar um objeto não é dada no objeto. Ela é um método*” (*ibid.*, p. 106). Como consequência da permutabilidade entre aritmética e geometria, que, para ele, resulta na álgebra, “*unidade e figura (contínuo e descontínuo) tornam-se praticamente a mesma coisa*” (*ibid.*); o que consiste na permutabilidade entre ordem e medida (*ibid.*, p. 109).

¹¹⁴ No caso aqui em questão, através de uma estrutura formal – obviamente num nível superior –, não apenas Descartes propõe um processo horizontal, como é o caso da relação entre aritmética e geometria, senão que sugere, verticalmente, uma codificação, em termos daquelas, do domínio das coisas materiais.

específica¹¹⁵. O que significa propriamente ter estes pressupostos apenas, independentemente de qualquer coisa? No caso ora em apreço, parece que relativamente à questão da ordinalidade, o que interessa a Descartes, principalmente, é o fato de que esta deve exprimir aquilo que é essencial na constituição da estrutura, do sistema, etc. (ou seja, aquilo que é essencial à própria perspectiva cartesiana, considerando-se a suma importância do aspecto sistêmico para um pensamento que, por suas próprias exigências, por sua própria condição racionalista, visa uma autonomia cognitiva acima do patamar mnemônico (v., p. ex., Regras III-VII))¹¹⁶. Inclusive, neste modo de uso, esta (a ordinalidade) bem pode ser exemplificada por algo como a organização taxionômica, ou a disposição serial, etc., que apresentam aplicações frequentes, p. ex., no contexto das *Regras*. A ordem, entretanto,

¹¹⁵ Afigura-se notável, em Descartes, para além da questão do epíteto de “filósofo do método”, a preocupação com a questão da “forma”, da estrutura, antes que com os conteúdos; p. ex., com a questão da forma da relação, antes que com os respectivos termos (cf., p. ex., Regras IV-VI, VII e XVII, [1] p. 119). Aliás, disto resulta o caráter estrutural, sistêmico de seu pensamento, presente em diversos textos, sobretudo as *Regras*. Isto se afigura tão importante para ele que ilustrativamente ele observa que “*nunca nos tornaremos matemáticos, por exemplo, ainda que a nossa memória possua todas as demonstrações feitas por outros, se o nosso espírito não for capaz de resolver toda a espécie de problemas; nunca nos tornaremos filósofos pelo simples fato de termos lido todos os argumentos de Platão e Aristóteles, mas sem podermos emitir um juízo sólido sobre o que nos é proposto. Deste modo, parecia que tínhamos aprendido não ciências, mas histórias*” (Regra III, [1] pp. 19-20; A&T, vol. X, p. 367).

¹¹⁶ Aliás, conforme se tem observado frequentemente, desde que Descartes não aporta à esfera psicológica, sem antes munir-se de uma estrutura apriorística, se afigura até mesmo óbvio que seu programa de dissolução da perspectiva assente na experiência sensível (incluindo, obviamente, uma consequente desqualificação do recurso à memória, ou ao hábito, ou a qualquer outro recurso meramente psicológico - uma espécie de antídoto prévio a qualquer vindoura consequência, por assim dizer, humeana), como base para a ciência, só deve mesmo ter por base um aparato formal, nestes termos. A este respeito, Alquié (*op. cit.*) - para quem “*Descartes condena a memória e julga poder dispensá-la elevando-se à compreensão do encadeamento das causas*” (v. p. 19) -, após comparar o relativo entusiasmo inicial de descortinamento do projeto da ciência universal, que envolvia a atmosfera de 1619, com a relativa maturidade cartesiana, no contexto de 1628, em que suspende a elaboração das *Regras*; observa que, neste último estágio, “*a ideia de uma ordem única e análoga à ordem matemática domina as Regulae*” (*id.*, p. 23); e se referindo ao procedimento cartesiano, na resolução de um dado problema, nota que após examinar-se seu enunciado, enumerar-se seus dados, separar-se o conhecido do desconhecido e designar-se cada quantidade por um caráter invariável, dispõe-se “*os termos por ordem*”, para “*descobrir a razão de sua série*”; o que é feito “*de tal maneira que, conhecendo o primeiro termo da série (onde Descartes vê o termo mais simples) e a razão da série*”, se pode “*reconstituir toda a série: é o que se passa com a série de uma progressão aritmética ou geométrica, em que se nos faltassem certos termos, poderiam ser facilmente descobertos graças à razão da série*” (*ibid.*).

não carece necessariamente que seja natural; bem pode ser forjada artificialmente, seja a partir de alguma relação dada, ou mesmo de modo “arbitrário” (cf. Regra X, [1] p. 60. Cf. [2] p. 438). Esta circunstância que, ao dissociar a ordem do conhecimento da suposta ordem das coisas, se afigura uma consequência da anteposição epistemológica à ontologia, certamente acentua o caráter racional da perspectiva em apreço, na medida em que privilegia o aspecto sistêmico, em detrimento de qualquer coisa¹¹⁷. Afigura-se óbvio que este parâmetro é fundamental para o estabelecimento da regularidade, da normalidade, enfim do mínimo necessário para dissipar-se o caos, a confusão – antípoda cartesiano. Ainda em acréscimo, parece desnecessário observar que da ordinalidade necessária para constituir a organicidade decorre o estatuto de cada conteúdo passível de compor a respectiva estrutura¹¹⁸.

Já no enunciado da Regra V, Descartes observa que “*todo o método consiste na ordem e disposição dos objetos*” e prossegue tanto observando, ao longo do referido texto, que a sua importância para a consecução da verdade

¹¹⁷ Nestes termos, o conhecimento afigura-se algo que se constitui de um determinado modo, em conformidade com determinada sistematização, previamente estabelecida. Segundo Alquié (op. cit.), “*Descartes reconhece... o caráter artificial de sua ordem. ‘Cada coisa, diz a Regra 12, deve ser considerada de outra forma, consoante nos referirmos à ordem do nosso conhecimento, ou falarmos dela segundo a existência real’*” (v. p. 31). Ainda segundo ele, na terceira regra do *Discurso*, Descartes “*nos prescreve que suponhamos ‘mesmo ordem’ entre os objetos ‘que se não precedem naturalmente uns aos outros’*” (ibid.). E arremata lembrando que em carta a Mersenne, de 24 de Dezembro de 1640, “*Descartes declara que segue ‘não a ordem das matérias, mas apenas a das razões’, o que é, para ele, ‘o verdadeiro caminho para bem se encontrar e explicar a verdade’*” (ibid.).

¹¹⁸ Ainda comentando as observações feitas por Blanché, em seu estudo da história da lógica, Forlin (op. cit., p. 38) nota que para aquele “*o procedimento cartesiano... é similar a uma progressão geométrica, em que cada termo novo obtido é determinado pelo absoluto inicial e pela relação que o une a ele, de forma que o absoluto por si só nada determina e que a repetição da relação dispõe todos os termos numa série ordenada... é a própria ordem em que o termo aparece que determina cada termo*”. Ele ainda o complementa notando que “*é por isso, nos diz Blanché, que a ligação que constitui o nervo da dedução matemática ou cartesiana, embora sendo necessária, não é analítica (no sentido kantiano): os termos sucessivos não estão de modo algum implícitos no primeiro*” (id.). Para Forlin (ibid., p. 39), “*ao criticar a lógica e inspirar-se na matemática, Descartes como que vislumbrou uma nova lógica*”. A isto, acrescenta que “*ainda que sem perceber, Descartes foi quem pela primeira vez sinalizou um novo caminho para a lógica pela matemática; ainda que sem querer, foi ele que deu os primeiros passos nesse caminho, ao abstrair o método matemático das matemáticas mesmas, reduzindo-o a um procedimento lógico*” (ibid., p. 47).

se assemelha ao “fio de Teseu”, relativamente à questão da necessidade de orientação no labirinto; bem como ainda, censurando o procedimento dos que o descuram, de algum modo, “*como se se esforçassem por chegar, de um salto, da base de um edifício ao topo, quer por desprezarem os degraus da escada... quer por não os notarem*” (Regra V, [1] p. 33). Para além da questão já observada, de preeminência estrutural, sistêmica, para a determinação do *status* de qualquer item, a título de observação, nota-se que se a questão da verdade figura condicionada a tal, isto parece confirmar a hipótese aqui defendida acerca da questão da coerência, enquanto determinante para sua consecução.

Dentro da mesma perspectiva, na Regra X, ele ratifica a imprescindibilidade da ordem, recomendando o exercício metódico em qualquer ofício em que esta seja observada. Assim, p. ex., ele nota que é preciso examinar, antes de tudo, as artes menos importantes e mais simples, sobretudo aquelas em que esta (a ordem) se afigura predominante (v. [1] p. 59; [2] p. 438). E tomando como exemplo as artes dos artesãos, ele nota que elas apresentam inumeráveis arranjos, todos diferentes entre si e, não obstante, regulares (*id.*, [1] pp. 59-60; [2] p. 438). Prosseguindo na identificação do próprio método com a ordem, ele destaca sua recomendação relativamente à questão de se empreender a pesquisa sempre com método e reafirma que o método nas coisas mais simples é, geralmente, a observação constante do mencionado pressuposto (a ordem) (*ibid.*, [1] p. 60; [2] p. 438).

Convém notar a esta altura, que no referido enunciado da Regra V, considerando a mencionada questão da identificação do método com a ordem, ele nota que a fidelidade ao método requer, por um lado, a redução gradual das proposições obscuras à proposições mais simples e, por outro, a elevação gradual (aliás, pelos mesmos graus) a partir das mais simples até às mais complexas. Ora, certamente se afigura notável não apenas o modelo de ordem adotado como referencial (a escala de valores entre o mais simples e o mais complexo), senão que também o caráter nuclear da ordinalidade no sistema em apreço. Com efeito, a menção – direta ou indireta – aos preceitos da análise e da síntese; à redução à simplicidade (e daí, à universalidade); à escala hierárquica, que tem como pressuposto a estrutura “absoluto-relativo”, etc.,

certamente não fazem mais do que indicar o aludido caráter nuclear da ordem (ou seja, nada há que não a pressuponha).

Considerando que a ordem, em geral, ao lado de outras disposições metodológicas, consiste num pressuposto fundamental, certamente não se deve procurar algo que lhe seja mais fundamental. Entretanto, considerando que a ordem pode ser artificial, como se constitui, neste caso, determinada ordem particular, considerando-se o nível da efetividade e neste, a questão da diversidade possível¹¹⁹? Em se tratando de ordenamento, quais recursos seriam necessários, ou seja, como estabelecer posições, formas de relação, funções, etc.? Como, p. ex., determinar certa posição, ou condição? Seria possível fazê-lo por meio de critérios estritamente sintáticos, ou se careceria de recursos semânticos como, p. ex., valoração? Algum outro pressuposto, entre as disposições metodológicas, poderia fazê-lo? Caso sim, que pressuposto poderia, com base em algum critério capaz de lhe conferir o poder de atribuição valorativa, estabelecer ou constituir determinada ordem? P. ex., que pressuposto pode estabelecer a condição de “simples”, ou “absoluto”, ou de “relativo”, etc.? Ou seja, o que, assim se exercendo, pode estabelecer a posição de algo, numa determinada ordem? A presente leitura defende a hipótese segundo a qual, em algum grau, a ordem deve ser estabelecida com base na medida (ou seja, deve tê-la como pressuposto). Assim, esta (a medida), com base em algum parâmetro geral (p. ex., “o mais simples”, que, aliás, coincide com o modelo já indicado), bem como, daí, o respectivo parâmetro específico (conforme o caso, “o mais simples” em cada área de investigação: p. ex., a unidade, em relação à quantidade numérica; o menor,

¹¹⁹ Para além da observação acerca da questão bastante óbvia de que a ordinalidade consiste numa forma de codificação, mais precisamente, em termos de estruturação ou sistematização; convém também, notar que se deve estabelecer uma distinção entre o nível fundamental da ordem, em geral (a ordinalidade enquanto tal) e aquele em que figura determinada ordem particular. Neste caso, se a ordinalidade é um pressuposto, sobre ela não deve necessariamente recair questionamentos, todavia, no caso de determinada ordem, isto certamente enseja questionamentos, na medida em que não sendo necessariamente natural, deve pressupor alguma razão (critério, valoração, etc.). Aliás – e este ponto carece de destaque –, desde que estejam envolvidas questões de valoração, isto pode constituir um importante distintivo entre a ordem cartesiana e a ordem silogística, por ele rejeitada.

em relação à quantidade extensa, etc.)¹²⁰, deve fixar o valor¹²¹, a condição de um determinado conteúdo e, portanto, a posição¹²² que deve ocupar numa determinada estrutura.

Considerando-se a amplitude da ciência universal, bem como o nível em que ele trata a *mathesis* (e, portanto, sua *Mathesis Universalis*), acima das matemáticas vulgares, não deve haver razão para pretender-se que ordem e medida refiram-se à aritmética e geometria, respectivamente. Isso certamente impediria que ordem e medida se regulassem uma pela outra, mesmo apenas contingentemente, na medida em que as ciências em questão, mesmo intercambiáveis, são certamente autônomas.

¹²⁰ Deve-se observar, antes de tudo, que de acordo com o presente entendimento, a exemplo do caso da ordem, a medida consiste também numa forma de codificação (mais especificamente, em termos de valoração e, mais precisamente ainda, de valoração quantitativa – pelo menos originariamente). Para além disso, em termos de classificação, enquanto num nível fundamental há o pressuposto da medida (a medida entendida de um modo geral, mensuração); num nível mais superficial, constata-se que geralmente aquilo que é mais simples se constitui como referencial; este, enquanto parâmetro, funciona como unidade de medida. E embora a medida deva originariamente está associada a grandezas quantitativas, com a finalidade de quantificar, representar proporções, deve, por analogia, ter-se generalizado para as mais diversas áreas, não apenas quantitativas (relativas a número, tamanho, intensidade), senão que também qualitativas. Com isso, as mais diversas áreas devem ter seus referenciais específicos que, enquanto parâmetros, funcionam como respectivas unidades de medida.

¹²¹ Quanto à questão da atribuição de valor (valoração), se em alguns casos este pode ser estabelecido apenas sintaticamente (considerando-se, p. ex., a mera distinção entre o simples e o complexo) – o que deve ser discutível - há, entretanto, campos (considerando-se a diversidade que pode ser abrangida por uma ciência universal) e mesmo aspectos e níveis de investigação em que certamente só se afigura possível fazê-lo semanticamente. Desde que o referencial cartesiano consiste no pressuposto da simplicidade, uma definição cautelosa do referido conceito talvez consiga resolver-se apenas sintaticamente. Todavia, deve-se considerar, neste caso, em termos de pressupostos, que o “mais simples” consiste numa posição numa estrutura constituída pelo modelo “absoluto-relativo” e cuja efetividade se dá em termos de “naturezas simples”, que têm certo grau de determinação. Por outro lado, considerando-se que o simples é estipulado como tal relativamente ao composto, deste lado, a constituição dos conteúdos, em alguns casos a mercê do caráter representacional, como ocorre ao caso da realidade objetiva de certas ideias, não se afigura possível sem a função signífica. Nestas condições, não parece possível prescindir do apelo semântico. Conforme já observado, este deve consistir no principal diferencial relativamente à unidimensionalidade sintática do método silogístico, tão criticado por Descartes.

¹²² Complementando a observação, quanto à questão da posição de determinado termo em determinada ordem, esta é geralmente acompanhada de outras propriedades sintáticas como o conjunto das relações aí implicadas, bem como as respectivas funções, etc., dentro da respectiva estrutura.

Considerando ainda, que a questão cognitiva se constitui em termos de simplicidade *versus* complexidade, em que sendo o simples tomado como referência, é através deste que se constitui o composto; e constatando-se, neste caso, mais do que apenas a aparente complementariedade, a ocorrência da mensuração e do ordenamento como duas facetas de um mesmo processo; nada mais razoável, portanto, do que propor-se que a ordem dependa da medida. Aliás, de que outro modo se constituiria a ordem?

Parte-se aqui da suposição de um amplo grau de abrangência do conceito de “medida”, em consonância, obviamente, com o grau de abrangência da ciência universal, até onde é possível considerar-se haver ciência (considerando-se, obviamente, os respectivos graus de precisão, em conformidade com a natureza do assunto, bem como que Descartes estende a noção de verdade até o âmbito da metafísica).

Parece até mesmo óbvio que o simples estipular, ou determinar, através de algum critério, algo como simples, ou absoluto, ou relativo, etc., deve consistir em algum modo de mensuração, desde que o conceito de “medida” deve certamente abranger noções como avaliação, ponderação, etc. (caso em que medir consiste em calcular, avaliar, ponderar, etc.; p. ex., no sentido em que se usa expressões como “medir as palavras”, “medir as consequências”; ou, inclusive, casos como o que compreende a célebre máxima de Protágoras: “*o homem é a medida de todas as coisas*”, etc.). Neste caso, a noção de “medida” deve abranger não apenas questões de grandeza, ou quantidade, ou proporção, senão que até mesmo questões de natureza qualitativa, conforme o campo de investigação. Muito menos ainda, deve está restrita à extensão. Quanto à remissão à matemática, esta certamente varia de acordo com o grau de pertinência, em conformidade com a natureza do tema.

Parece digno de menção, neste ponto, que, para além do fato de Descartes, no início da Regra IV ([1] pp. 24-5; [2] pp. 414-5), referir-se repetidamente ao método, como algo que propicia chegar-se ao conhecimento de todas as coisas cognoscíveis; e, daí, haver proposto a aplicação da “ciência da ordem e da medida” a qualquer objeto (*id.*, [1] pp. 30-1); a aplicação, por parte dele, do adjetivo “imenso” (cf., p. ex., *Princípios*, Parte I, § 25), à

realidade divina deve indicar, confirmando a presente suspeita, que a noção de “medida” se afigura plenamente compatível – se fosse indiferente não faria qualquer sentido a atribuição do oposto - com outras áreas de investigação, além da material. Aliás, a alusão, na Quarta Meditação (§ 4), da posição do homem entre Deus e o nada, parece, de algum modo, pressupor mensuração e ordenamento.

Em seu texto, *O Método de Descartes*, Miles, ao considerar a questão das relações entre a matemática universal, a física e a metafísica, na medida em que avalia a possibilidade de as noções de ordem e medida restringirem a *Mathesis Universalis* “à esfera de magnitudes mensuráveis e relações de magnitudes”, observa que “a preferência de Descartes pelo uso de exemplos de proporções puramente numéricas, proporções de extensão e outras matemáticas puras fornece apoio insuficiente para essa interpretação restritiva” (v. p. 161). E prossegue observando que

“embora a ciência universal da ordem e da medida, descrita de modo mais completo nas Regras 5 e 6, seja ilustrada na sequência por exemplos predominantemente (embora não exclusivamente) extraídos da matemática e da física, ambas as regras sugerem que a ordem é melhor e mais amplamente compreendida em termos das relações de prioridade e posterioridade, ao passo que medida deve ser interpretada à luz da distinção geral entre variedades do simples e do complexo (ou ‘absoluto’ e ‘relativo’, como os designa Descartes de modo ainda mais geral, na Regra 6)” (id., pp. 161-2).

Notando o otimismo de Descartes relativamente “ao que se insere sem problemas no escopo de sua ciência ‘dedutiva’ puramente formal”, ele conclui que “torna-se difícil limitar a *mathesis universalis* a uma ‘teoria geral de quantidades e proporções’” (ibid., p. 163).

Entre suas diversas teses favoráveis à presente leitura, aquela que tanto mais, quanto diretamente, endossa a hipótese aqui defendida é a que sustenta que “é difícil perceber como pode haver uma ordem sem que haja alguma medida no sentido de transferência de um padrão (seja um ideal ou uma

unidade) em relação ao qual os itens são ordenados ou ‘priorizados’” (ibid., p. 165)¹²³

Seguindo a hipótese aqui defendida, segundo a qual os pressupostos ora em discussão, na medida em que se efetivam, nos termos propostos, constituem a escala hierárquica cuja forma estrutural é a relação absoluto-relativo, é esta última que deve agora ser considerada. Para situá-lo de modo mais preciso, o próprio enunciado da Regra VI parece suficiente para mostrar que todas as coisas ora consideradas constituem aspectos de um mesmo processo. Com efeito, neste, Descartes, ao mirar a questão da distinção entre o mais simples e o complexo e propor o exame disto com ordem, nota a necessidade de, nas séries de coisas, em que se utiliza o procedimento dedutivo, buscar o mais simples e examinar, a partir deste, a ordem de afastamento das coisas compostas. Trata-se, então, do modelo estrutural constituído pela relação “absoluto-relativo”¹²⁴, que, conforme já se observou, a propósito de seu caráter nuclear, segundo palavras do próprio Descartes, consiste no segredo principal do método e naquilo que há de mais útil em todo o tratado em apreço (cf. Regra VI, [2] p. 421).

¹²³ A este propósito, Miles (*ibid.*) ainda apresenta uma paráfrase bastante esclarecedora, feita por Mahoney (*Metaphysical Foundations of the Hierarchy of Being According to Some Late-Medieval and Renaissance Philosophers. In MOREWEDGE, P. (ed.). Philosophies of Existence. N.Y.: Fordham University Press*), sobre uma passagem do *Scriptum Super Libros Sententiarum*, de Tomás de Aquino, segundo a qual “*uma medida [unidade de medida, parâmetro] (mensura) no sentido próprio do termo é aquilo pelo qual a quantidade de uma coisa se torna conhecida. No gênero da quantidade, é o mínimo do gênero – a saber, a unidade – que fornece a medida. No entanto, o termo ‘medida’ foi transferido a todos os gêneros, de tal modo que se diz que aquilo que é primeiro, mais simples e mais perfeito em cada gênero é a medida de tudo o mais nesse gênero*”. Ainda segundo Miles, uma distinção semelhante é nesta época traçada por uma variedade de outros pensadores medievais e da Renascença. Conforme se pode notar, tanto Tomás, quanto outros pensadores medievais e renascentistas reconhecem – e certamente cultivam – a utilização do termo “medida” – certamente por analogia -, em acepções bastante diversas, inclusive dispondo do respectivo parâmetro (unidade de medida) em cada campo de investigação.

¹²⁴ Do contexto da Sexta Regra, em que tal estrutura é apresentada, é possível inferir a generalidade de sua aplicação, seja científica, seja filosófica – como, aliás, ocorre nas *Meditações*, considerando-se o caso da hierarquia que se estende entre a realidade divina e a material, passando pela realidade pensante, ou o caso mencionado por Descartes, na Quarta Meditação, acerca de sua posição na escala entre Deus e o nada.

O caráter nuclear do referido modelo estrutural afigura-se propício para pelo menos agregar aspectos fundamentais do pensamento cartesiano como, p. ex., o caráter sistêmico de sua empresa e a questão da precedência epistêmica. A este respeito, ele nota inicialmente que, segundo a regra em questão, *“todas as coisas podem ser distribuídas em séries”*, observando que *“não enquanto referidas a algum gênero de ser... mas enquanto podem ser conhecidas umas pelas outras”* (v. *id.*, [1] p. 34). Entretanto, mais do que apenas agregar determinados aspectos, o referido modelo os compatibiliza e até mesmo funde-os, na medida em que é em termos das concatenações relacionais devidamente dispostas (da cadeia de relações que constitui a configuração estrutural em questão) que são fixadas a possibilidade do próprio conhecimento e a condição dos conteúdos em apreço.

“todas as coisas – do ponto de vista em que se pode torna-las úteis ao nosso desígnio, em que não consideramos sua natureza isolada, mas as comparamos entre elas, a fim de as conhecermos umas pelas outras – podem ser ditas ou absolutas ou relativas” (ibid.)¹²⁵.

Conforme se tem evidenciado, não havendo uma prioridade ontológica, obviamente não se parte da postulação dos conteúdos como dados primitivos. Não se trata, pois, de se tentar sondar, por qualquer meio, algo como a suposta natureza própria de qualquer coisa. Não há, em Descartes, lugar para algo como uma suposta relação cognitiva com alguma realidade diversa de forma imediata, direta. Em vez disso, ao priorizar-se a epistemologia, nada mais óbvio do que partir-se do arcabouço estrutural, como aquilo que há de mais imediato, a partir do qual os conteúdos são postos, posicionados, etc., do modo já considerado.

“Denomino absoluto tudo o que contém em si a natureza pura e simples... por exemplo, tudo o que se olha como independente, causa, simples, universal, uno... ou outras coisas desta espécie... chamo-o primeiramente o que há de mais simples e de mais fácil, para dele nos servirmos na solução das questões... Quanto ao relativo, é o que tem a mesma natureza ou pelo menos um dos seus elementos em participação, em virtude do que se pode liga-lo ao

¹²⁵ Parece bastante visível, pois, a hipótese aqui sustentada, conforme a qual ser cognoscível é ser codificável em termos de certa estrutura. Aliás, na sequência do texto em apreço, ele o ratifica afirmando que *“...consideramos aqui séries de coisas a conhecer e não a natureza de cada uma delas...” (ibid., [1] p. 36).*

absoluto e dele o deduzir, ao constituir uma série... assim acontece com tudo o que se chama dependente, efeito, composto, particular, múltiplo... Estas coisas relativas afastam-se tanto mais das coisas absolutas quanto é certo conterem mais relações desta espécie subordinadas umas às outras” (ibid., pp. 34-5).

Não parece haver qualquer excepcionalidade, relativamente ao que comumente se entende por estas noções, tanto no concernente aos respectivos estatutos, quanto no tocante à referida relação de subordinação. Com efeito, nada parece mais claro do que, por um lado, as referidas propriedades que distinguem o relativo do absoluto como, p. ex., o indivíduo da espécie, ou a espécie do gênero, etc.; e, por outro, as relações que encadeiam os termos de uma série, desde o mais ínfimo (o mais afastado) relativo até o maior absoluto como, p. ex., o indivíduo à espécie, esta ao gênero, este ao (à)..., respectivamente.

Complementando as afirmações já feitas, Descartes nota que “*o segredo de todo o método consiste em olhar com cuidado, em todas as coisas, o que há de mais absoluto*” (Regra VI, [2] p. 422). Ou seja, tal deve ser observado, considerando que aí reside o mais simples e, portanto, o referencial de onde tudo, em determinada série, deve ser deduzido, no caso do procedimento de síntese; ou a que tudo deve ser reduzido - ou bem “reconduzido” -, no caso do procedimento de análise.

Considerando, no caso da ordem, o caso das disposições seriais e notando que determinada série pode ser considerada tanto em parte, quanto em sua totalidade, disto decorre que determinado termo que seja absoluto apenas em determinada secção, é apenas relativo no caso da série total, cujo absoluto o é absolutamente. Assim, p. ex., o conceito de “mamífero” é absoluto para uma determinada classe (a classe dos mamíferos, por ele encerrada), mas é relativo perante o conceito mais geral de “animal”, que, ao englobar, além desta, também outras classes, ocupa uma posição superior na escala em questão. Já este último, embora seja absoluto para aquele, é relativo diante do conceito mais geral de “ser vivo”, e assim por diante, até atingir-se um termo irreduzível. A este respeito, Descartes observa complementarmente que

“há apenas um restrito número de naturezas puras e simples que se podem ver por intuição primeiro e em si próprias, não em

dependência de outras... É preciso considerá-las cuidadosamente, pois são elas que em cada série chamamos as mais simples... Todas as outras naturezas, não podem ser percebidas de outra forma senão deduzindo-as das primeiras, e isso quer imediatamente, quer por duas ou três ou várias conclusões diferentes... Mais ou menos graus as afastam da proposição que é a primeira e a mais simples. Tal é o encadeamento das consequências que origina estas séries de objetos de investigação, aos quais é preciso reduzir qualquer questão para... a examinar com um método seguro” (Regra VI, [1] pp. 36-7)¹²⁶.

É exatamente sob todas estas disposições metodológicas, as quais se afunilam e se realizam em termos do mencionado modelo estrutural “absoluto-relativo”, que é concebida aqui a relação “universal-particular”, como unidade ou “síntese” estrutural. Deve-se observar aqui, contudo, que a presente noção de unidade estrutural consiste na interdependência do conjunto das disposições aqui entendidas como os pressupostos: o “universal” (que como tal, implica o particular) é aquilo que é “medido” como “simples”; sendo, por isso, “absoluto” (que como tal, implica o relativo), que, nesta condição, ocupa a respectiva posição na respectiva “ordem”; e sua determinação distintiva (enquanto aquilo que o distingue e, portanto, o diferencia) se dá na forma de “natureza simples”¹²⁷ (na medida em que as naturezas simples são, enquanto diversas – e apenas neste aspecto -, determinadas)¹²⁸. Convém registrar aqui, portanto, que as restantes disposições metodológicas acima aludidas, ou seja, os preceitos metodológicos, que são normas para a realização dos referidos

¹²⁶ Todos os indícios apontam para um enquadramento dos conteúdos em termos de estruturas universais e necessárias, porquanto intuitivas e dedutivas. Aliás, para antecipar questões psicológicas, observe-se que tal fórmula cartesiana tem como consequência uma ancoragem intelectual, em detrimento da memória e outras faculdades relacionadas ao particular e contingente, conforme o expressa textualmente, ao referir-se às estruturas apriorísticas em apreço: “*como é mais importante discerni-las por uma certa penetração do espírito do que retê-las de memória, temos de procurar um meio para dar aos espíritos uma formação que lhes permita reconhecê-las imediatamente*” (*id.*, p. 37).

¹²⁷ Referencial metodológico (as naturezas simples) que indica o tema e daí, o tipo de “série” e de valor a ser “medido”. P. ex., a matemática, em relação à aritmética, esta em relação aos números, estes em relação à cardinalidade, esta em relação à quantidade e esta relativamente ao posicionamento de certo numeral. Afigura-se desnecessário observar que fora do âmbito da universalidade e necessidade, no campo do particular e das contingências, conforme o tema, concorre-se com a possibilidade de interferência de fatores condicionantes diversos, que impõem variações – o que, aliás, já é formalmente previsto pela noção de “relatividade”.

¹²⁸ Algo como uma determinação geral, generalíssima, considerando-se que estas jamais podem e devem ser particularizadas.

pressupostos, se exercem em termos destes. Assim, p. ex., conforme já notado, seja a análise, ou a síntese, seja a intuição, a dedução, etc., visam o absoluto, que, como tal, implica o relativo, o que, portanto, pressupõe “medida”, “ordem”, etc.¹²⁹

A título de observação, é a referida unidade sistêmica, nestes termos, portanto, aquilo que confere a devida possibilidade de aferimento e consequentemente, de adequação e, por conseguinte, legitimidade ao processo cognitivo – que certamente não se realiza ao acaso. Aliás, neste aspecto, deve-se ratificar a observação cartesiana, já registrada acima, segundo a qual

“todas as coisas podem ser distribuídas em certas séries, não evidentemente enquanto as referirmos a algum gênero de ser, na sequência da divisão que delas fizeram os Filósofos nas suas categorias, mas enquanto podem ser conhecidas umas a partir das outras” (Regras, Regra VI, p. 34)¹³⁰.

¹²⁹ A propósito do caráter sistêmico ou estrutural do pensamento cartesiano, ele próprio o realça textualmente, p. ex., na referida Regra VI, ao notar, conforme visto acima, que *“todas as coisas... em que não consideramos a sua natureza isolada, mas as comparamos entre elas, a fim de as conhecermos umas pelas outras... podem ser ditas ou absolutas ou relativas”* (v. [1] p. 34). Semelhantemente, na conclusão do conjunto das disposições metodológicas, ao final da Regra XII, ele nota que, nas referidas circunstâncias, *“...temos todas as premissas e nada mais resta a mostrar do que a maneira de achar a conclusão, não evidentemente pela dedução de uma só coisa simples de um objeto determinado... mas extraíndo um objeto determinado que depende de muitas coisas implicadas em conjunto...”* (v. [1] p. 87).

Assim, p. ex., Landormy (*op. cit.*, p. 106), ao ponderar que a “redução” cartesiana às “ideias claras” implica uma redução generalizada ao inteligível e que tal atitude, longe de se limitar à observação de fatos, requer uma interpretação racionalista, propõe que o método cartesiano implica uma metafísica e acrescenta ainda, ao ponderar que *“não nos será possível julgar definitivamente o valor deste método, senão depois de haver compreendido todos os princípios metafísicos que supõe”*, que *“um sistema não é um composto de pedaços separados e independentes”*, mas *“uma unidade orgânica... um pensamento do qual cada elemento só é percebível na medida em que se percebe como uma certa expressão de todas as demais”*. Seguindo a mesma linha, ele nota ainda (*id.*, p. 110), que a certeza, adquirível pelo emprego do método, *“...resulta da organização de todos os nossos juízos em um sistema coerente em que cada um deles necessita de todos os demais”*.

De modo semelhante, conforme Gueroult (*op. cit.*, Seconde Partie, chap. XXI, p. 274), *“dès qu’est aperçue la véritable intrication des raisons, on comprend la vérité de la parole cartésienne qu’un seul élément enlevé à la doctrine la détruit tout entière”*.

¹³⁰ Relativamente à esta questão, Gueroult (*op. cit.*, p. 287) – para quem *“la constitution du nexus catésien s’opère uniquement par l’analyse”* – nota que *“comme les raisons sont disposées uniquement en vue de promouvoir une Science absolument certaine, leur ordre est commandé par les conditions de la certitude dans le sujet connaissant, et non par les conditions des choses elles-mêmes...”*

Considerando-se a estrutura metodológica apenas em seu aspecto formal, indeterminado, etc. (no sentido de a *Mathesis Universalis* não se comprometer com qualquer conteúdo, em termos de estatuto; afinal, o “simples”, o “absoluto”, a “ordem”, etc., enquanto indeterminados são apenas formas, ou posições, ou disposições estruturais), deve-se questionar acerca do processo cognitivo, que é, com efeito, a finalidade em vista. Como, afinal, realiza-lo a partir da estrutura em questão? Ou seja, de que modo é possível promover-se a passagem para o nível dos conteúdos? É possível fazê-lo no âmbito das próprias disposições metodológicas, portanto, na segurança de um solo devidamente mapeado, sem carecer-se de algum salto duvidoso?

Segundo a presente leitura, o efetivo exercício da presente configuração metodológica e, portanto, a efetivação do universal, em termos determinados, tomando-o na condição de condicionante do particular, contingente ocorre, em nível de pressupostos metodológicos, mais especificamente, a partir das “naturezas simples”, na medida em que estas, conforme visto, mesmo que, por um lado, consistam em mera disposição metodológica, por outro, ao comportar referência a conteúdos, comportam determinações (certamente, uma coisa é tratar-se da noção de “natureza simples”, enquanto tal, de modo geral, outra bem diversa é a noção desta ou daquela natureza simples determinada), mesmo que num grau limítrofe, na medida em que diferem entre si (afinal, uma é, p. ex., unidade, outra é extensão, outra pensamento, etc.).

Aliás, deve-se notar, neste ponto, que estas condições, ou seja, esta posição, por assim dizer, intermediária das naturezas simples e, em decorrência disso, a questão da mencionada passagem do nível formal para o nível dos conteúdos, enseja desdobramentos em aspectos diversos, ou mais profundos (em outros níveis). Desse modo, afigura-se relevante o fato de que o caráter determinado das referidas naturezas, ao indicar algum grau de comprometimento – embora não necessariamente em nível psicológico ou

ontológico¹³¹ - com algum conteúdo determinado (pensamento, extensão, etc.), constitui, portanto, a condição de passagem do nível metodológico para o teórico - campo de investigação do presente trabalho, no tratamento das *Regras* e das *Meditações*¹³². Considerando-se, assim, que tal caráter determinado implica diversidade de áreas (intelectual, material, lógica, etc.), é possível, portanto, considerar a partir delas, como que dedutivamente, a passagem do aspecto lógico-metodológico (das condições de possibilidade do conhecimento) para o psicológico (o processo cognitivo efetivo), na problematização do conhecimento e, assim, como que a condição de passagem de um modo mais estático, formal para um dinâmico, processual; o que consiste na diferença entre a perspectiva das *Regras* e a das *Meditações*.

Aliás, cabe notar a este propósito, que estando as condições de possibilidade para a teorização contidas disposicionalmente no seio das naturezas simples, no âmbito metodológico (como que o método dispondo os termos, enquanto elementos necessários para a teorização), isto confere a Descartes a suposição de um perfeito controle sobre o desenvolvimento teórico, na medida em que este deve ser regido pelas já aludidas disposições metodológicas. O resultado disto é bem conhecido, considerando-se a empreitada melhor sucedida neste sentido, que é certamente o caso das *Meditações*.

De acordo com o disposto, considerando que o “simples” (universal, absoluto, considerado abstratamente) encontra determinação na condição de “natureza simples”, estas, enquanto pressupostos, consistem em termos – ou bem, dados - primitivos, que, não obstante, podem figurar tanto como ponto de

¹³¹ Nisto, aliás, deve consistir a hipótese de isenção do método, relativamente aos desdobramentos teóricos, defendida na presente leitura. Essa tese deve poder ser defendida, pela simples razão de que a mera condição pura e simples de qualquer natureza simples deve ser indiferente relativamente a qualquer desdobramento teórico.

¹³² A título de observação, mesmo que o aparato metodológico contenha, disposicionalmente, as condições de possibilidade – e apenas isso - da teoria, na medida em que contendo as naturezas simples, contém os termos necessários para tal, a teorização, contudo, só deve constituir-se por força de uma concatenação estritamente racional, que é, contudo, determinada metodologicamente.

partida, quanto como ponto de chegada, conforme a orientação metodológica tomada, de acordo com a situação específica¹³³.

Neste ponto, convém considerar a questão da aludida distinção no conjunto das disposições metodológicas, entre, por assim dizer, os pressupostos fundamentais e os “preceitos” (que são normas que devem ser observadas, com vistas a realização de tais pressupostos). Enquanto no primeiro grupo figura a unidade estrutural já vista, no segundo, devem figurar o que resta, a saber, os procedimentos de análise e síntese, mais os métodos intelectivos da intuição, da dedução e da enumeração.

Assim, na efetividade do processo cognitivo, a apreensão de determinada natureza simples, enquanto algo que satisfaz o critério de evidência, deve ocorrer através da intuição intelectual. Conforme o caso, tomá-las como ponto de partida, para a constituição de... exige certamente o método de síntese; enquanto atingi-las como ponto de chegada, só é possível pela via da análise, por decomposição e/ou de modo “reconstrutivo”.

A título de ilustração, dentre as “reduções” propostas por Descartes, com base nas “naturezas simples”, com o recurso do método de análise, pode-se registrar como exemplo distintivo o caso da redução da aparente diversidade do que cai sob o conceito de matéria, reduzida à extensão (cf. A&T, vol. V, Correspondance CDLXXXVIII, p. 52; *O Mundo*, cap. V, p. 26/pp. 60-1; A&T, vol. XI, p. 26; *Meditações*, Meditação Primeira, §§ 7 e 8; A&T, vol. IX, pp. 15-6)¹³⁴. E embora o desfecho das *Meditações*, relativamente aos pressupostos da

¹³³ Pode ocorrer, p. ex., que no caso de desconhecimento das causas de... se proceda “reconstrutivamente”, de condição em condição, até... Processo inverso deve ocorrer no caso de desconhecimento dos possíveis efeitos de...

¹³⁴ Convém notar que, com a ajuda do método de análise, as “reduções” cartesianas, com base nas “naturezas simples” – o que permite, conforme a hipótese aqui defendida, uma “uniformização” da diversidade de conteúdos, em termos de uma, por assim dizer, espécie de “leitura matemática” – têm como consequência a possibilidade de superação de aspectos qualitativos, no âmbito da ciência. Desse modo, a título de ilustração, o que ele fixa, por exemplo, como *res extensa* compreende indistintamente a materialidade, enquanto o que se define em termos estritamente quantitativos, independentemente de que se trate seja do corpo humano, seja de qualquer outra coisa corpórea. (Cf. COTTINGHAM. *A Filosofia de Descartes*, cap. 4, pp. 111-25).

unidade e da precedência da ideia, não desembocando nem num monismo, nem num Idealismo¹³⁵, mantenha as substâncias infinita, pensante e extensa como realidades distinguíveis, a condição da *res infinita* como “síntese” última (pressuposto da unidade) (cf. *Princípios*, parte I, artigo 51; A&T, vol. IX, pp. 46-7), bem como a questão da “síntese” do *cogito* (precedência da ideia ou do pensamento), certamente, indicam a assimilação do particular pelo universal; ou a regência deste último frente ao primeiro, respectivamente.

As presentes considerações indicam que, em termos de disposições metodológicas, já se começa a promover o cruzamento dos pressupostos com os preceitos normativos; bem como que, de certo modo, já se desce do nível da pura estruturação metodológica (em que figuram as disposições formais) para o nível da estruturação em termos de constituição do conhecimento (em que figuram as disposições que se exercem processualmente, em termos de efetividade cognitiva).

2.2. A estrutura metodológica e o processo de constituição (ordenamento dos conteúdos) do conhecimento.

Para considerar a passagem ora proposta do nível da estruturação metodológica para o nível da efetividade cognitiva, considerando o que se observou acima, esta passagem não pode se dar diretamente, pois pressupõe uma mudança de esfera, do nível formal para o nível dos conteúdos, carecendo, portanto de uma espécie de “ponto de viragem”. Neste caso, considerando que o referido ponto de viragem da mencionada passagem deve ser as naturezas simples, certamente se deve, pelo menos em linhas gerais,

¹³⁵ Formas diversas e mais radicais de redução, na medida em que ocorrem entre dimensões distintas (p. ex., a psicológica e a material). Considerando o caso das incompatibilidades, como, p. ex., as propostas por Descartes, nas relações cognitivas, tais recursos redutores possibilitam as suas “resoluções”, na medida em que constituem recursos com vistas a aboli-las (tal é, por exemplo, o caso do Idealismo, no qual um dos termos da cisão é reduzido ao outro), ou pelo menos compatibilizar os respectivos termos.

tentar compreender minimamente o estatuto destas. Além da estruturação formal já vista, tudo isso é, portanto, exigido pelo processo cognitivo, na medida em que se exerce sobre conteúdos e ao fazê-lo, conseqüentemente, constitui algum desdobramento teórico. A título de lembrete, conforme já se observou, tal mudança bem pode ser ilustrada pela relação aqui sugerida entre as *Regras* e as *Meditações*.

Assim posto, as naturezas simples, na aludida condição (ou seja, na medida em que contêm disposicionalmente os conteúdos dos desdobramentos teóricos), devem prosseguir como matéria de investigação. Certamente deve-se investigar tanto a sua estrutura, em termos das diversas divisões e as respectivas classes de conteúdos que comporta; bem como, além disso, o seu desdobramento na constituição das naturezas compostas; composição que ou se dá naturalmente, ou de forma, por assim dizer, artificial, conforme o conteúdo em questão seja natural ou constituído.

Quanto à primeira questão, na Regra XII, após considerar estruturalmente o problema da relação cognitiva e, daí, seus respectivos termos (a parte cognoscente, enquanto estrutura cognitiva; e a parte cognoscível, a realidade, enquanto objeto), Descartes se volta para a questão das condições, em termos de conteúdos, da referida relação. É, portanto, aí que tem lugar o tema das naturezas simples.

Ele já começa a abordá-lo com a preocupação de distingui-las das coisas compostas, para, daí, poder encontrar tanto o que se pode conhecer com certeza, quanto onde se situa a fonte do erro; a fim de evitar este último e se fixar no primeiro (*id.*, [1] pp. 73-4).

Convém observar, aqui, que Descartes, ao considerar a necessidade de forjar-se suposições (ou bem, artifícios ou mesmo expedientes artificiais), para constituir-se a estrutura epistêmica, insiste em lembrar acerca da necessidade de distinguir-se entre o plano das coisas enquanto tais (ontológico) e aquele destas enquanto objetos do conhecimento

(epistemológico); certamente com a finalidade de notar que é este último que é por ele tratado (*ibid.*, p. 74)¹³⁶.

Neste caso, ele propõe que

“tratando aqui das coisas na justa medida em que elas são percebidas pela inteligência, chamamos simples só àquelas cujo conhecimento é tão claro e distinto que a inteligência não as pode dividir em várias outras conhecidas mais distintamente: tais são a figura, a extensão, o movimento, etc.” (ibid.).

Assim, portanto, as naturezas simples são, enquanto o que há de mais simples (e, por conseguinte, indecomponível, atômico), as noções (ou mais propriamente dados, ideias) primitivas, elementares. Consequentemente, tais naturezas são, por questões de princípio, conforme Descartes, “*conhecidas por si próprias*”, intuitivamente e assim, inteiramente, em ato único (*ibid.*, p. 77)¹³⁷.

Ao classifica-las, ele nota que “*as coisas chamadas simples em relação à nossa inteligência são ou puramente intelectuais, ou puramente materiais, ou comuns*”. Quanto às intelectuais, estas “*são conhecidas pela*

¹³⁶ Além de Descartes não tomar a ontologia como dado primitivo, parece convicto de que o conhecimento é algo que consiste num constructo, pelo menos no sentido em que, por meio de sistematizações, codificações, etc. racionais estrutura-se o aparentemente informe. Assim, ao considerar ilustrativamente um caso corriqueiro de suposta cognição (o caso da experiência de “*um corpo extenso e figurado*”), ele nota que certamente se reconheceria haver “*do lado da realidade, qualquer coisa de uno e de simples*”, visto que não se deveria, neste plano, considera-lo “*composto de natureza corporal, de extensão e de figura, pois estes elementos nunca existiram separados uns dos outros. Mas em relação à nossa inteligência, dizemos que é um composto destas três naturezas*”. Ele ainda acrescenta, em favor da perspectiva racionalista (relativamente à prioridade das naturezas simples), que “*captamos cada uma delas [as aludidas propriedades da extensão, da figura, etc.] separadamente, antes de termos podido julgar que elas se encontram as três juntas num só e mesmo sujeito*” (*ibid.*).

¹³⁷ Fazendo um rastreamento das naturezas simples, desde as *Regras*, Marion (em seu artigo supramencionado, p. 151) nota que nos *Princípios* (Parte I, arts. 47-8), Descartes, a propósito das “*noções simples, que são os componentes básicos do nosso pensamento*”, classifica as referidas noções em três tipos diferentes: as *máxima generalia*; a substância extensa; e a substância pensante.

A propósito das naturezas simples, Scribano (*op. cit.*) observa que “*a experiência é sempre constituída de entes compostos dessas naturezas, e por isso, as naturezas simples, enquanto tais, não são nunca experimentadas; no entanto, elas são identificadas no final de um processo mental de decomposição da experiência das coisas concretas*” (v. p. 36).

inteligência graças à uma luz inata”, de forma estrita, sem o concurso de qualquer outra coisa; entre elas ele elenca, p. ex., o conhecimento, a dúvida, a vontade, etc. Já as materiais são as que existem “*apenas nos corpos, como a figura, a extensão, o movimento, etc.*”. As comuns – que são geralmente subdivididas entre “reais” e “lógicas” –, no caso das primeiras, ele nota que “*são atribuídas ora aos objetos corporais, ora aos espíritos, sem distinção, como a existência, a unidade, a duração e coisas semelhantes*”; já as últimas são por ele consideradas em termos de “*noções comuns que são como laços unindo entre elas outras naturezas simples e sobre a evidência das quais se apoiam todas as conclusões dos raciocínios*”; e o exemplifica nos seguintes termos: “*duas coisas que são idênticas à uma terceira são idênticas entre si... duas coisas que não se podem relacionar com uma mesma terceira da mesma maneira, têm também entre si alguma diferença, etc.*”. De resto, ao que parece, com o intuito de fechar o círculo, para fazer com que tudo o mais dependa destas naturezas, ele lhes acrescenta ainda, a privação e a negação destas. (Regra XII, [1] pp. 75-6). Como consequência, ele sustenta que “*nada podemos compreender fora destas naturezas simples*” (*id.*, p. 79)¹³⁸.

No concernente à questão das relações entre tais naturezas, Descartes observa que podem se dá de forma tanto necessária (como, p. ex., a relação entre a figura e a extensão), quanto contingente (*ibid.*, pp. 77-9). Após a fixação das naturezas simples, a questão do aspecto relacional deve consistir em algo essencial para os desdobramentos subsequentes¹³⁹.

No arremate da questão, ao harmonizar intuição e dedução, inclusive tratando-as (enquanto intuição evidente e dedução necessária) como as únicas vias de acesso à verdade, Descartes, ao voltar-se para as naturezas simples, enfatiza que “*a intuição intelectual se estende, por um lado, a essas naturezas, por outro, ao conhecimento das ligações que existem necessariamente entre*

¹³⁸ Segundo Marion (*op. cit.*, p. 146) – para quem a noção de “naturezas simples” (constituindo desdobramentos das Regras em textos tardios, como as *Meditações* e os *Princípios*) atravessa a obra cartesiana –, a distinção entre as naturezas simples intelectuais e as materiais corresponde à distinção entre metafísica e física, respectivamente.

¹³⁹ Deve ser digno de menção o fato de que Descartes, ao empregar os referidos parâmetros comuns para a questão relacional, não põe em discussão a questão das relações contingentes, as quais devem certamente figurar como convencionais.

elas” (*ibid.*, p. 82). Daí e de modo conclusivo, ele acrescenta que “*toda a ciência humana consiste unicamente em ver de uma maneira distinta como estas naturezas simples concorrem em conjunto para a composição das outras coisas*” (*ibid.*, p. 84); o que ele sustenta, na medida em que propõe que “os conhecimentos das coisas... são todos da mesma natureza e consistem apenas numa composição de coisas conhecidas por si próprias” (*ibid.*, p. 85).

Neste processo, quanto à segunda questão, pelo que parece, esta deve carecer do referido recurso ao aspecto relacional, considerando-se que estas naturezas simples, enquanto elementos atômicos, são apenas condições de possibilidade para a composição de estruturas complexas (na medida em que, em ordem crescente, constituem naturezas compostas e daí, certamente, as condições de possibilidade para a constituição de estruturas mais abrangentes, em níveis superiores)¹⁴⁰.

Assim, deve-se, por conseguinte, girar a atenção, na sequência, para o campo das aludidas naturezas compostas, com a finalidade de compreender como se constituem as noções (ou mais propriamente ideias), por assim dizer, de segunda ordem. Afinal, no contexto de discussão das naturezas simples, Descartes afirma que “*quanto às outras [referência às naturezas compostas], concebemo-las todas como sendo, de certa maneira, compostas destas*” (*ibid.*, pp. 74-5).

Segundo Descartes, “*as naturezas por nós chamadas compostas nos são conhecidas, quer porque experimentamos o que elas são, quer porque as compomos nós próprios*” (*ibid.*, p. 79). Quanto às primeiras, ele afirma que se experimenta tudo o que se percebe pela sensação, ou o que se aprende da parte dos outros (devendo-se observar a este propósito que certamente ambos afetam a inteligência), bem como tudo que resulta da contemplação refletida da inteligência sobre si mesma. Quanto às que são compostas, por assim dizer, arbitrariamente, ele propõe que se compõe deste modo, os objetos captados

¹⁴⁰ Deve-se observar, neste ponto, que diferentemente do caso anterior, em que a passagem do âmbito metodológico para o dos conteúdos consistia numa questão de mudança de natureza, no caso presente, das naturezas simples para as compostas há apenas uma mudança gradual.

aos quais se acrescenta alguma suposição para além do que é oferecido, ou autorizado pela percepção (*ibid.*, pp. 80-1)¹⁴¹.

Este ponto da discussão deve ensejar uma observação, na medida em que Descartes, como que de forma aparentemente lacunar, parece saltar da questão do aspecto estritamente composicional das naturezas compostas (o problema do modo como as naturezas simples e outros possíveis elementos, ao se relacionarem, compõem naturezas de outra ordem), para a questão das suposições que possivelmente se impõem aos conteúdos da percepção; que, como tais, decorrem obviamente de interpretações; o que, por si só, denuncia uma empreitada em outro nível, o nível dos juízos.

Aliás, parece até mesmo haver um agravamento desta situação, neste sentido, considerando-se que, ao prosseguir no tratamento do problema, complementando a questão acerca do tipo de composição em apreço, ele propõe que *“esta composição pode fazer-se de três maneiras, a saber, por impulsão, por conjectura, ou por dedução”* (*ibid.*, p.81)¹⁴². Ora, em que nível se encontram a conjectura e a dedução senão que, mais acima, no patamar dos raciocínios?

¹⁴¹ Neste ponto, convém notar que, ao advertir acerca da precipitação no caso deste tipo de suposição, cujo exemplo mais apropriado é o caso da inobservância da incompatibilidade entre a experiência sensível e a realidade material (que, segundo se depreende de suas palavras, pode confundir quem, com base na percepção sensível, pressupõe dogmaticamente uma realidade material como tal; mas jamais engana ao sábio), ele nota que a inobservância do referido problema consiste no tipo de erro que leva à formulação de juízos falsos. Disto ele conclui que não havendo possibilidade de erro nos casos anteriores (tanto do conhecimento das naturezas simples, quanto da experiência direta, pontual das coisas compostas), *“só podemos ser enganados compondo nós próprios de certo modo as coisas em que acreditamos”* (*ibid.*).

¹⁴² A título de complementação, ele afirma que o caso da “impulsão”, que é aplicável ao caso da formulação de juízos, ocorre numa situação em que, desprovido de uma base racional, se compõe juízos, determinado seja por qualquer potência superior, seja guiado pela própria liberdade, ou por força da imaginação. Relativamente ao caso das conjecturas, pelo que se pode depreender de suas palavras, trata-se de uma situação cuja conclusão embora apoie-se nas premissas, ao fazê-lo apenas parcialmente, consiste num salto inferencial, no máximo apenas provável. Segundo ele, *“resta só, pois a dedução pela qual podemos compor as coisas, de forma a estarmos seguros da sua verdade”* (*ibid.*). Esta condição da dedução, conforme ele faz questão de notar, depende de que seja balizada intuitivamente (*ibid.*, p. 82).

Por um lado, considerando a questão das aparentes lacunas possivelmente ocorrentes no tratamento do problema e, por outro, notando a necessidade de se reconstituir – ou bem, constituir – o devido desdobramento do referido problema, deve-se observar que se, por um lado, Descartes aparentemente deixa de forma inconclusa as etapas do processo, por outro, em compensação, ele tanto faz constar – mesmo que de forma aparentemente deficitária – as referidas etapas pertinentes, em seus respectivos lugares, quanto reconhece, ao final, que a totalidade da ciência depende do encadeamento das naturezas simples. Assim, se é realmente este o caso, é possível, pelo menos em linhas gerais, tentar recompor a aludida estrutura.

Desse modo, parece perfeitamente razoável supor que a estrutura em questão, que tem como conteúdos atômicos as naturezas simples; e que, em seus diversos tipos de relações¹⁴³, constituem naturezas compostas; se desdobra (na sequência do processo, na constituição de estruturas complexas, em ordem crescente)¹⁴⁴, de modo a propiciar, a partir daí, os diversos tipos de relações entre as mencionadas naturezas compostas, enquanto encadeamento de ideias, constituindo, assim, a estrutura dos juízos (nível em que, a título de lembrete, Descartes menciona tanto o caso das suposições que inadvertidamente se faz sobre os conteúdos da experiência sensível, quanto o caso da composição dos juízos, por impulsão). A partir deste ponto, parece óbvio que o mencionado desdobramento, em termos do encadeamento entre os juízos, atinja o patamar dos raciocínios (novamente a título de lembrete, é aqui – e, aliás, somente neste nível – que deve ter lugar a discussão acerca, pelo menos, das conjecturas, bem como do procedimento dedutivo). Neste ponto, considerando que, segundo ele, toda a ciência consiste em ver como as

¹⁴³ Quanto a esta forma de relação, certamente se deve, considerando-se os requisitos em termos de pressuposição, atentar para a questão da ordem, acima aludida, constituída na forma da estrutura absoluto-relativo. A título de observação, este pressuposto metodológico deve certamente dá conta da demanda teórica que surge em empreitadas subsequentes na forma da relação entre “substância”, “atributo” e “modo”.

¹⁴⁴ Segundo Cottingham (*Dicionário Descartes*, p. 128), “o que transparece nas *Regulae* é, portanto, que as naturezas simples intelectuais, juntamente com as naturezas simples corpóreas, contêm em si os dois conjuntos fundamentais de ‘tijolos’ do conhecimento humano (sendo que as naturezas simples ‘comuns’, ou regras lógicas de inferência, fornecem o cimento que os une nas relações apropriadas)”.

naturezas simples concorrem em conjunto para a composição das coisas, parece razoável supor que, para ele, o desdobramento do processo ora considerado, em termos do encadeamento de raciocínios, deve culminar na constituição de teorias.

Ora, se o aparato metodológico (tanto em termos do conjunto dos pressupostos já tratados, que seguem como pré-requisitos gerais; quanto dos preceitos que, enquanto devem satisfazê-los, devem garantir a sua observância) deve reger o desdobramento teórico, estipulando as condições de legitimidade e, se preciso, estabelecendo as intervenções necessárias para discipliná-lo; é justamente neste cenário que carece tomar lugar, enquanto mecanismo de controle¹⁴⁵.

Assim, já no nível das naturezas compostas (enquanto se constituem em termos da aglutinação de ideias simples) deve haver necessidade de intervenção metodológica, na medida em que se deve advertir, tanto acerca da diversidade de naturezas e condições entre as diversas ideias, que agregadas concorrem para a sua constituição (p. ex., algumas são quantitativas, outras qualitativas) – o que implica em problemas de compatibilidade entre si -; quanto acerca de possíveis problemas de compatibilidade entre algumas dentre elas e os objetos que figuram como supostos referentes (o que ocasiona problemas semânticos, de representação e significação).

¹⁴⁵ Parece mesmo óbvio que para além da questão da necessidade de observância incondicional, para todos os casos, dos pressupostos já tratados, que constituem, por assim dizer, o aspecto primitivo e até estático da estrutura metodológica; no nível em que há apenas naturezas simples não parece haver ainda - para além da intuição, cuja pontualidade se afigura apropriada para este nível -, necessidade de efetivação dos preceitos metodológicos, por assim dizer, mais dinâmicos (análise, síntese, dedução, enumeração), os quais parecem encontrar lugar somente com o desdobramento das naturezas simples em termos de naturezas compostas, em seus diversos graus. A título de lembrete, é possível notar, portanto, que as naturezas simples, enquanto desdobráveis, consistem, assim, no elemento intermediário do sistema.

É aqui, portanto, que já deve ter lugar um preceito metodológico de suma importância que é o procedimento de análise (bem como igualmente o de síntese)¹⁴⁶; na medida em que tal procedimento permite, tanto distinguir os conteúdos em questão, distribuindo entre eles os respectivos quinhões (p. ex., o que, com o auxílio da respectiva unidade de medida, deve ser considerado seja absoluto, seja relativo e assim, a respectiva posição em determinada ordem, etc.); quanto, pela necessidade de encontrar-se referenciais ou elementos balizadores, fixar o evidente, que é, conseqüentemente, o simples, que funciona como ancoradouro e assim por diante.

Considerando que o procedimento de análise deve dar no “simples”, no “universal” – com o que já se volta, aqui, para as naturezas simples -, portanto, naquilo que deve ser diretamente “evidente”, note-se que aqui já se toca, reconstrutivamente, enquanto relacionado às naturezas simples, o preceito metodológico da “intuição”, o qual, aliás, deve ser pressuposto em qualquer grau de complexidade.

Nestes termos, no nível seguinte, o dos juízos, em que as relações se dão entre ideias compostas (não para, agregadas, constituírem outras ideias, mas para, articuladas, construírem estruturas sintáticas), além das questões relacionadas à diversidade de naturezas e de condições das ideias, que implicam questões de compatibilidade, etc., nos termos acima; os

¹⁴⁶ Deve-se observar que no referido processo tem igual importância o procedimento de síntese. A presente referência especial ao procedimento de análise se deve apenas ao fato de que este é mais utilizado e mesmo recomendado por Descartes (pelo menos em se tratando do caso em que o método de descoberta e o aspecto pedagógico devem ser observados; ou ainda, no caso em que se trata de questões mais gerais ou abstratas, como é o caso da metafísica que, justamente devido ao referido caráter abstrato, dificilmente poderia ser tomada como dado primitivo, considerando-se os preconceitos adquiridos com base na experiência sensível; segundo observa, p. ex., nas Respostas às Segundas Objeções (p. 236); em que nota ter seguido, em atendimento às razões então presentemente observadas, somente a via analítica, nas *Meditações*). Aliás, outro aspecto do problema, que certamente o justifica – pelo menos na perspectiva da presente leitura –, deve ser o fato de que ele (munido de todo o aparato metodológico já visto e que, avesso a qualquer forma de dogmatismo, lhe impõe um procedimento crítico), ao se investir no campo teórico, não deveria mesmo partir dos princípios, mas do nível proposicional – que, inclusive, é, senão o principal pretexto, pelo menos a demanda imediata -, em busca de suas condições de legitimidade – o que, aliás, confirma a direção adotada, da epistemologia para a ontologia. Convém notar, entretanto, que a síntese pode ser utilizada, conforme sua exposição, a propósito do método dos geômetras, no mencionado texto (v. pp. 238-47), em termos de complementação ao procedimento de análise.

problemas de ordem semântica (como, p. ex., de referência, considerando-se a questão da relação cognitiva) são consideravelmente agravados, na medida em que desembocam no problema semântico de fundo ou mais fundamental, que consiste na questão da pretensão de verdade.

Certamente, como no caso anterior, o referido procedimento analítico – que, como o sintético, é capaz de percorrer toda a escala, em seus diversos níveis - também exerce papel preponderante neste nível. Com efeito, considerando-se a estrutura do referido processo de desdobramento, em ordem crescente, deve-se notar que cada etapa deve, forçosamente, englobar as anteriores. Assim, os aludidos problemas de compatibilidade entre ideias simples, bem como entre estas e a realidade, internos às naturezas compostas, no nível anterior, obviamente redundam no presente nível. Em termos de desdobramentos, no presente nível, devido à estrutura, por assim dizer, supostamente viciada, corrompida (os casos de incompatibilidade), eles ocasionam problemas de interpretação, que comprometem a formulação dos juízos, na medida em que induzem, conforme visto, suposições equivocadas, de natureza semântica, relacionadas à questões de referência, cuja consequência limítrofe é o problema da verdade. Desse modo, conforme notado no caso acima, o papel da análise, desenredando as confusões ocasionadas por problemas de compatibilidade devidos à diversidade de naturezas e condições dos conteúdos em questão, consiste em fazer as devidas correções, com vistas a disciplinar o processo de formulação de juízos, em questão. Deve ser notado que neste patamar, em que se põe o problema da verdade, este último ainda se resolve, considerando-se o grau de complexidade da estrutura dos juízos, por recorrência ao simples e, portanto, por apelo à intuição (considerando que esta seja suficiente para apreender a unidade do juízo) - destino natural do método de análise.

Embora as naturezas simples e a intuição sejam, em quaisquer circunstâncias, o mais simples e o mais evidente, respectivamente e, como tais, portanto, o critério, a “pedra-de-toque”, por excelência, em qualquer nível da escala de complexidade; entretanto, considerando que o desdobramento do processo em questão avança na constituição de estruturas cada vez mais complexas, outros recursos, de caráter mais esquemático e até panorâmico,

capazes de abarcar graus de complexidade mais elevados, devem ser necessários em níveis superiores. Tal certamente deve ser o caso já a partir do nível dos raciocínios. Conforme já notado, embora, no nível micro, cada conteúdo (seja uma ideia, seja um juízo) deva ser intuído, em conformidade com seu grau de pontualidade, na medida em que é necessário conferir precisão intuitiva a cada conteúdo, inclusive de certa cadeia ¹⁴⁷; no nível macro da estrutura, em que além dos conteúdos, figuram, entre estes, as múltiplas relações, em diversas modalidades, o conteúdo complexo em questão deve ser estrutural, sistêmico, de acordo com princípios pré-fixados. Para atender as exigências pertinentes, neste nível, Descartes propõe a dedução, na medida em que esta se afigura capaz de constituir a unidade de um conjunto de juízos devidamente articulados (a unidade do raciocínio), em conformidade com disposições pré-estabelecidas (que, aliás, devem certamente se conformar à ordem “absoluto-relativo”).

Considerando-se que a pontualidade da intuição – exatamente por isso - possibilita a constituição de um conhecimento certo, indubitável, mas ao mesmo tempo, exatamente por isso, é restrito àquele objeto; e que a amarração dedutiva, embora possibilite a constituição de um pretenso conhecimento seguro, nos limites do raciocínio, não se afigura suficiente, contudo, para fazê-lo entre a premissa e a conclusão de uma longa cadeia – o que constituiria literalmente o fechamento do círculo -; assim, para satisfazê-lo, Descartes propõe a enumeração, cujo alcance é de caráter panorâmico, que consiste praticamente numa complementação entre intuição e dedução, considerando-se a exigência de apreensão, em uma tomada, do encadeamento enumerativo. Em termos especulativos, considerando este poder de abarcar de um só golpe não apenas raciocínios, mas certamente toda uma composição teórica, ou um sistema completo (no sentido de unidade de um conjunto de raciocínios devidamente articulados), pelo menos em suas linhas gerais (algo como o conjunto formado pela ideia central e as subsidiárias, em seus diversos graus de importância), este – como uma

¹⁴⁷ Segundo Descartes (v., p. ex., Regra XI, [1] p. 63), mesmo no caso de uma forma válida como é, p. ex., o caso da dedução, ainda assim, os conteúdos constitutivos devem ser passíveis de ser intuídos.

espécie de visão estrutural - deve certamente ser, por excelência, o método com que Descartes concebe mais propriamente a configuração sistêmica de uma ciência universal. Tal consiste, pois, na proposta aqui em vista de concatenação entre o aspecto metodológico e o teórico.

Em nível de listagem, resta, portanto, a questão acerca da possibilidade de tais disposições metodológicas darem conta da cognição empírica. É justamente este o objeto que será tratado ao longo do presente trabalho.

Neste ponto, deve-se, portanto, considerar, pelo menos em linhas gerais, cada elemento deste conjunto de disposições metodológicas, mencionadas ultimamente (a análise, a síntese, a intuição, a dedução e a enumeração), em termos de seu respectivo estatuto, incluindo sua posição, função, relações com os demais, etc.; cujo exercício se efetiva a propósito da questão do desdobramento das naturezas simples em termos de composições, em níveis diversos.

Para os propósitos presentes, a definição sucinta apresentada por Descartes, na Segunda Parte do *Discurso*, acerca do método de análise, já se afigura suficiente. Ali, considerando-se, obviamente, o contexto, ele propõe que se deve dividir cada uma das dificuldades que se tenha a examinar, no maior número possível de partes, de acordo com o necessário para melhor as resolver. Enfim, analisar, dividir, fragmentar... Certamente, assim, não apenas se apreende cada parte, senão que também se atinge o simples, o evidente.

Noutro contexto ainda (*Objções e Respostas*, Respostas às Segundas *Objções*, p. 235), a propósito de questões metodológicas e, mais especificamente, de métodos de demonstração, ele afirma que “a análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas”.

Buscando-se, nas *Regras*, as bases para o estabelecimento das aludidas disposições do método de análise, os diversos registros textuais de apelo à simplicidade, de redução ao simples, por si só, certamente já indicam a necessidade de exercício do referido método. Assim, em alguns casos, seja ao situá-lo mais detalhadamente, seja a propósito de alguma questão igualmente pertinente, Descartes observa a mencionada necessidade de redução gradual do conteúdo em apreço. Deste modo, p. ex., no enunciado da Regra V, a propósito da questão da “ordinalidade” (ou, mais especificamente, da disposição serial), ele, ao propor a essencialidade deste aspecto, relativamente ao método, em geral, nota que “a *ele* [referência ao método] *permaneceremos cuidadosamente fiéis, se reduzirmos gradualmente as proposições complicadas e obscuras a proposições mais simples*”¹⁴⁸.

Sob o critério de evidência, a aplicação do procedimento de análise¹⁴⁹, na problematização cartesiana, tem lugar geralmente no exame crítico das condições de legitimidade dos conteúdos tratados, em que funciona como critério de aferimento; processo que se estende desde o exame dos referidos conteúdos em vista, até os pressupostos fundamentais, nível do “simples”, “absoluto”, nos termos acima (v., p. ex., *Meditações*, Segunda e Terceira *Meditações*), comportando diversos estratos dispostos em níveis. A investigação filosófica, nestes termos, não parte de qualquer certeza, senão que esta deve ser buscada.

Aplicando a questão ao problema cartesiano do conhecimento, é possível notar que: considerando que o problema do conhecimento, para

¹⁴⁸ Neste caso, a suposta referência ao método de análise é provavelmente confirmada, na medida em que é complementada pela suposta referência ao método de síntese, nos seguintes termos: “...e em seguida, se, partindo da intuição das que são as mais simples de todas, nos elevarmos pelos mesmos graus ao conhecimento de todas as outras” (*id.*).

¹⁴⁹ O método de análise consiste no principal operador do sistema cartesiano; sua principal função consiste em transitar na escala hierárquica da estrutura “absoluto-relativo”. Suas principais operações, em geral podem ser reduzidas a equalizar e distinguir, em termos, portanto, do par identidade/diferença. Em alguns casos é preciso acentuar a diferença, p. ex., entre o aspecto quantitativo e o qualitativo, no caso em que é preciso distinguir entre o mental, o material e o imagético-sensitivo; em outros, é preciso reduzir a diferença, por equacionamento, até identificar, como, p. ex., no caso em que se trata de codificar uma grandeza desconhecida, em termos de uma conhecida.

Descartes, consiste na consecução da verdade; e que esta consiste num valor (em termos de verdadeiro ou falso) que se atribui às proposições, em função de seu aferimento; aquilo que deve ser, mais precisamente, o objeto mais imediato e, portanto, ponto de partida da problematização, é o conteúdo proposicional.

Assim, para utilizar uma terminologia mais comum a Descartes, sua problematização deve ter em vista, as condições de legitimidade dos juízos. As questões do conhecimento e da verdade só devem figurar no nível dos pressupostos.

Desse modo, a jornada cartesiana para tal (utilizando, reconstrutivamente, o método de análise, que constitui o instrumento adequado para este concurso), deve estender-se daí, do que está disposto imediatamente (o conteúdo proposicional), passando por diversos extratos de pressupostos (inclusive, os já mencionados, da suposição de conhecimento e da pretensão de verdade), até os princípios mais recônditos.

Sugere-se, aqui, pois, tentar, especulativamente, forjar e percorrer o que deve ter sido o itinerário cartesiano; com vistas a situar a discussão na atmosfera e no nível em que se encontra seu questionamento.

No nível dos pressupostos em que assenta o discurso, nível dos princípios em que se baseiam as asserções; no caso em que se trata de considerar ou examinar os critérios de que se dispõe para determinar o status de um conteúdo proposicional como conteúdo epistêmico, ou cognitivo; ou para estipular seu valor de verdade; ou para estabelecer as condições de legitimidade, de justificação, etc.; a partir deste ponto, em que se afigura cabível a questão geral acerca do conhecimento, formulada acima – e que só deve ter lugar neste nível -, a tradição filosófica na qual se insere Descartes sempre teve em vista, retrocedendo de condição em condição, de extrato em extrato, até as camadas mais profundas, perseguir os supostos princípios últimos, mais gerais.

Assim, ao contrário de problemas pontuais, no domínio empírico, dos particulares, das contingências, problemas gerais, teóricos (concernentes a

termos gerais) como, p. ex., “em que consiste propriamente a questão do conhecimento?”, parecem ser um tipo de problema cuja colocação e tratamento pressupõe, desde si, toda a carga de pressupostos notada acima. Certamente, algo como o conceito geral de “conhecimento” deve pressupor – para utilizar um referencial cartesiano - alguma “ordem” na qual está contido e a partir da qual se fala. Arriscando, de um modo um tanto arbitrário, uma conversão, tal ordem certamente consiste numa estrutura, no sentido de algo que propicie um conjunto de conceitos agregados por relações determinadas, em condições preestabelecidas, desempenhando funções pré-fixadas, etc., em conformidade com convenções, de algum modo, estabelecidas.

Para além da questão da ordem, da unidade estrutural buscada – tema de interesse central na presente discussão -, parece, por outro lado, não ser possível seguir sem comprometimento com alguma convenção, teoria, ou... mais reconditamente, alguma cosmovisão, em última análise, não justificada¹⁵⁰. Aliás, tal é o ônus assumido - porém deliberadamente - por Descartes, que adota, conforme visto – porém invertendo alguns papéis –, a que herda da tradição.

Considerando-se a questão da configuração estrutural ora em apreço e a questão da hierarquia conceitual tratada por Descartes, na sexta, das regras para a direção do espírito, em termos do referencial “absoluto-relativo”, é possível observar-se que – pelo menos no caso aqui em vista -, para além do caso em que estruturas são, por assim dizer, habitadas por conceitos, uma estrutura deve - ou pelo menos pode - ser abrangida por um conceito geral. Com isso, determinados conceitos tanto integram, quanto abarcam uma estrutura; com o que se enseja a questão dos aspectos estruturais externo e interno. Aliás, o próprio Descartes, no texto citado, observa que determinados conceitos têm a condição de absoluto em determinada série e relativo em outras.

¹⁵⁰ Em seu livro supracitado, Rorty, a propósito do que aprendera de seus mestres (Carnap, Hempel, entre outros), nota que tratou “a todos como dizendo a mesma coisa: que um ‘problema filosófico’ era um produto da adoção inconsciente de suposições embutidas no vocabulário mediante o qual o problema era colocado – suposições que deviam ser questionadas antes que o problema em si fosse levado a sério” (op. cit., p. 13).

Considerando-se tacitamente que pelo menos certos conceitos pressupõem alguma estrutura, no sentido acima, tanto na condição de integrados a alguma(s), quanto de horizonte integrador, relativamente a outra(s) e mantendo-se que termos gerais como, p. ex., “conhecimento”, satisfazem tal condição, é possível notar, no caso em questão, como o referido conceito encerra, senão uma estrutura, pelo menos um conjunto orgânico de conceitos como, p. ex., “sensação”, “imaginação”, “entendimento”; ou ainda, “ideia”, “conceito”, “juízo”, “raciocínio”, etc. (que certamente são conceitos internos à esfera do conhecimento, conforme se verá adiante, na consideração de sua estruturação cognitiva, nas *Regras*); constituindo uma configuração na qual têm certas condições, exercem determinadas funções, mantêm certas relações, etc. Assim, p. ex., falar de “juízo”, isto, por si só, certamente já envolve outros conceitos, como, p. ex., “ideia”, “raciocínio”, etc., com os quais estabelece determinadas relações, pré-fixadas (p. ex., a ideia lhe é componente; já o raciocínio, pelo contrário, o abarca, etc.), ou circunstanciais, em conformidade com determinadas situações, etc., em tal constructo teórico orgânico.

Do mesmo modo, externamente, a estrutura compreendida pelo conceito geral “conhecimento”, certamente ocupa um lugar numa ordem maior, na qual estabelece relações determinadas com outros conceitos do mesmo nível, etc., constituindo uma configuração orgânica mais geral. Neste nível, o conceito de “conhecimento” deve certamente figurar entre conceitos como, p. ex., “ação”, “paixão”, “sentimento”, “volição”, etc.; nível em que se encontram propriedades ou disposições variadas do pensamento (com suas respectivas estruturas), com funções próprias, igualmente diversas – compare-se, p. ex., a distinção que há entre conhecer e agir –, embora possam figurar circunstancialmente em relação. A título de observação, deve ser notado que, nestes termos, algumas questões fora da esfera do conhecimento, a que Descartes dedica atenção, de modo sistemático, estão situadas no mesmo patamar desta, de modo, por assim dizer, paralelo (tal é, p. ex., o caso do tratamento das questões da moral (v. *Discurso*, Terceira Parte) e das paixões (v. *As Paixões da Alma*)). Nestes termos, o que deve ser entendido como conhecimento deve ser tanto uma propriedade (ou antes mesmo uma disposição) do pensamento (considerando-

se seu aspecto subjetivo), como um produto deste (considerando-se o aspecto objetivo, ou lógico, que certamente é requerido por Descartes, na sua exigência de legitimação), em um tipo específico de relação com... (no caso aqui em questão, com as coisas materiais).

Neste ponto, em que ainda se lida com questões relacionadas a aspectos mais imediatos (pelo menos para Descartes, que toma como mais imediato o pensamento), já se atinge um limite a partir do qual os passos adiante se afiguram comprometedores. Note-se, a este propósito, os compromissos assumidos por Descartes, já desde a questão do estatuto do próprio pensamento. Dificuldade maior ainda deve ser notada no concernente à transposição destes limites. A outra parte da relação em questão, as coisas materiais, tomada de um modo geral, certamente constitui uma outra estrutura, de natureza diversa do pensamento e até em contraposição com ele. Contudo, ao figurar em relação com este, tal relação, por sua vez, deve estar inserida em uma estrutura maior, que, ao abarcar ambos os termos, a sustenta (aqui já se atinge o nível das cosmovisões) e assim por diante, até à pretensa unidade estrutural suposta.

É possível observar que há um espesso subterrâneo teórico densamente sedimentado, como pressuposto dos conteúdos proposicionais e que, portanto, a investigação que visa, entre outras coisas, questões como, p. ex., das condições de legitimidade das proposições, seu status, etc., certamente se debruça sobre tal.

A título de observação, é neste nível que tem lugar a pressuposição da cosmovisão tradicional, absorvida tacitamente, passando a figurar como pano de fundo.

Assim, p. ex., o itinerário percorrido pelo problema do conhecimento ora em discussão começa nas *Regras*, em termos da estrutura “cognoscente-cognoscível” (enquanto termos correlatos), isenta de compromissos ontológicos ou metafísicos e acaba sendo, a partir do *Discurso*, incorporada à configuração

metafísica¹⁵¹. É exatamente aí que, em substituição aos referidos termos correlatos da relação cognitiva, tem lugar as instituições “mente” e “realidade material”, como parte da mencionada configuração “dimensão divina – dimensão mental – dimensão material”.

A esta altura, considerando-se os pressupostos estruturais mencionados (e ainda, o carácter “orgânico” da estrutura), já pode ser notada, p. ex., a carga de comprometimentos que os conceitos carregam, relativamente a tais pressuposições (posições, condições, funções, entre outros; determinados por convenções, cosmovisões, etc.) que compreendem.

Em linhas gerais e de modo sucinto, a hipótese aqui sustentada é a de que a necessidade de legitimação dos conteúdos proposicionais leva, com o auxílio do presente aparato metodológico, através dos diversos extratos teóricos sedimentados, aos pressupostos teóricos mais recônditos, constitutivos da cosmovisão tradicional.

*

Ao contrário da análise – sem, todavia, ser-lhe excludente -, na medida em que, por assim dizer, toma como ponto de partida, o ponto de chegada desta, a síntese, enquanto procedimento constitutivo (considerando que em vez de buscar, toma por base os supostos princípios fundamentais – tal deve ser a medida da diferença entre a ordem de descoberta e a ordem de exposição¹⁵²), parte, conseqüentemente, de definições, postulados e axiomas,

¹⁵¹ Aliás, se, cronologicamente, não há, necessariamente, uma linha demarcatória tão nítida entre os aspectos metodológicos e teóricos (científico e filosófico (ontológico e metafísico)), na obra de Descartes; visto que é sempre possível haver coincidências; deve haver, pelo menos – e este parece ser mesmo o caso -, uma certa predominância de cada aspecto, em determinado momento. Cf., a este propósito, p. ex., Alquié (*op. cit.*, pp. 25-6) – para quem há, cronologicamente, uma delimitação definida entre método e metafísica.

¹⁵² Cf. Respostas às Segundas Objeções, pp. 235-6. *Id.*, A&T, vol. V, Correspondance DXIV (Descartes et Burman), p. 153.

para a consecução de teoremas ou equivalentes (v. Respostas às Segundas Objeções, pp. 238-47). A aplicação do referido procedimento, no que tange ao processo de elaboração teórica, pode ser concebido como processo construtivo, seguindo certa ordem de composição de estruturas complexas, a partir de elementos simples (cf. *Discurso*, Segunda Parte). Aliás, neste aspecto, parece mesmo razoável admitir que embora em determinados casos não haja uma aplicação desta, em termos demonstrativos estritos, tal orientação metodológica pode, contudo, ser pressuposta estruturalmente (v. adiante, sugestão relativamente ao caso das *Meditações*).

Dentro do que tem sido aqui observado relativamente à mencionada relação entre a análise e a síntese, deve-se acrescentar que, ao optar consideravelmente – pelo menos nas *Meditações* - pelo procedimento analítico, em detrimento do sintético, Descartes certamente não o faz por considera-lo imprestável, mas antes mais por questões de adequação relativamente à perspectiva de problematização adotada. Assim, ao considerar, nas Respostas às Segundas Objeções (pp. 235-6), as recomendações recebidas para dispor suas razões segundo o método dos geômetras, ele propõe que os modos de demonstração deste método (em que se distinguem o ordenamento e a maneira de demonstração dos conteúdos problematizados; e em que a ordem – que ele afirma seguir nas *Meditações* - consiste na observância das relações de antecedência e consequência, ou bem, pressuposição e implicação) são a “*análise ou resolução, e a... síntese ou composição*”; e o complementa tanto observando as qualidades da análise, enquanto método de descoberta, quanto notando que

“a síntese, ao contrário, por um caminho todo diverso, e como que examinando as causas por seus efeitos... demonstra na verdade claramente o que está contido em suas conclusões, e serve-se de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas, para que, caso lhe neguem algumas consequências, mostre como elas se contêm nos antecedentes...”.

Tal parece encontrar-se em conformidade com o proposto no *Discurso* (Segunda Parte), em que ele o apresenta nos seguintes termos:

“...concatenar em boa ordem os meus pensamentos, começando pelos objetivos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir

pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais complexos, e admitindo mesmo certa ordem entre aqueles que não precedem naturalmente uns aos outros”.

Pelo que se pode notar nas definições apresentadas acima, para a aplicação do método em questão, certamente deve ser requerido o compromisso com pressupostos teóricos fundamentais, com base nos quais se atinge proposições particulares. Daí, portanto, deve-se notar - inclusive, a propósito da questão da não opção cartesiana pelo método de síntese, em primeiro plano - que parece haver certa incompatibilidade com a perspectiva cartesiana, considerando que em princípio – certamente em favor de uma postura pretensamente crítica e, conseqüentemente, em detrimento de um possível dogmatismo -, Descartes não parte de quaisquer pressupostos teóricos, senão que estes são buscados – e isto é feito analiticamente -, conforme se pode constatar, p. ex., no caso das *Meditações*.

Em todo caso, em satisfação à mencionada recomendação, ele apresenta, em linhas gerais, em termos de um sistema dedutivo, um exemplo de aplicação do procedimento de síntese, a propósito da demonstração da existência de Deus e da distinção entre o espírito e o corpo. Neste, ele situa um conjunto de definições, de postulados e de axiomas pertinentes ao tema em apreço e com base nestes, tanto formula, em termos proposicionais, as respectivas hipóteses proponentes dos referidos objetivos em vista, quanto formula, argumentativamente, diversas modalidades de demonstração das mencionadas proposições.

Convém notar a este respeito que embora, no concernente à configuração metodológica, haja, no caso ora em apreço, um desdobramento no sentido dos pressupostos gerais para instâncias particulares - o que, conforme já visto, em grande medida, se desdobra no sentido inverso da problematização cartesiana, pelo menos na perspectiva analítica -; no atinente à configuração do problema – sem, necessariamente, alterar a orientação analítica -, tanto os aspectos epistêmico e ontológico mantêm-se dispostos na ordem regulamentar de pressuposição e implicação, respectivamente; quanto, relativamente aos conteúdos teóricos, segue-se a ordem do “termo menor” para o “maior” (p. ex., do intelecto humano para à realidade divina); pelo menos

– naquilo que se afigura mais relevante¹⁵³ - na ordem de construção dedutiva, nas demonstrações. Assim, no caso das demonstrações, as das proposições que afirmam a existência de Deus, seja o caso da dedução da existência a partir da essência (Primeira Proposição), seja o caso da dedução das causas a partir dos efeitos (Segunda Proposição), tal direção é notória. A Terceira Proposição, que certamente deve ter a Segunda como pré-requisito (tanto na medida em que tem os mesmos conteúdos, inclusive dispostos na mesma ordem, quanto pelo fato de que, teoricamente, o objeto tematizado por aquela é condição de possibilidade para o objeto desta), tendo o mesmo modelo, parte dos efeitos para as causas. Seguindo a regra, a Quarta Proposição, acerca da distinção entre o espírito e o corpo segue a mencionada direção do aspecto epistêmico para o ontológico ¹⁵⁴.

¹⁵³ Se se deve conceder algum grau de relevância à ordem de disposição das definições, de forma até modelar, ela parte da noção de pensamento, em termos do aspecto psicológico (inclusive até mesmo enquanto estrutura cognitiva); passando pela consideração em torno da noção de ideia (tanto em sentido geral, quanto em seus aspectos objetivo e formal); até desembocar na noção de substância (considerada tanto em termos gerais, quanto específicos).

¹⁵⁴ Os casos dos postulados e dos axiomas apresentam, em termos de ordenamento e - fora isso - mesmo em casos específicos (determinados postulados e certos axiomas), um caráter relativamente misto, neste aspecto (ora a questão é epistêmica, ora é ontológica e, às vezes, ambas). Em certos casos (em que, p. ex., se intercala, ou até se inverte a ordem) é possível notar claramente a irrelevância deste aspecto, neste nível (o de simples disposição dos elementos constitutivos). Dentre os sete postulados, exceto o Segundo, o Quarto (parcialmente ontológicos) e o Quinto, os demais são todos epistêmicos, seja em termos de desqualificação dos sentidos (como é o caso do Primeiro), ou de consideração das proposições universais e necessárias (o caso do Terceiro), ou ainda, de distinção entre clareza e obscuridade (tal é o caso do Sexto) e consequente vinculação aos valores de verdade, em termos de verdadeiro e falso, respectivamente (o Sétimo). Os axiomas, por seu turno – que, salvo alguns aspectos epistêmicos, se afiguram predominantemente ontológicos -, estão voltados, com especial atenção, para o princípio de causalidade, desde a proposta de necessidade de sua pressuposição, para qualquer (exist)ente possível; passando pela indicação da necessidade de suposição de existência de um sujeito para a causação; também pela necessidade de suposição da causalidade, para a manutenção de qualquer coisa; e ainda, pela suposição de que o efeito não pode suplantear a causa; até a proposta de que, no caso das ideias, sua realidade objetiva requer necessariamente uma causa formal ou eminente (ou seja, tal qual, ou superior, conforme o axioma imediatamente anterior). Quanto aos axiomas restantes, o que trata da questão dos graus de realidade; e o do pressuposto da existência do conteúdo em apreço, em termos modais, de possível ou necessária (em conformidade com o caso), são, juntamente com os da causalidade – o que já se verificara nas *Meditações* (principalmente a Terceira e a Quinta) -, os mais decisivos para as demonstrações das proposições acerca da existência de Deus.

Ora, a propósito de uma observação, pelo que tem sido considerado acerca da análise e da síntese, em termos estritamente metodológicos, enquanto a primeira se afigura reconstrutiva, a última se conforma à dedução. Desse modo, deve-se dizer que elas têm sintaticamente configurações metodológicas bem definidas e inversas, a primeira se desdobrando do efeito para as causas e a última, o oposto, obviamente. Neste caso, a configuração estrutural pode ser a mesma, ficando a diferença por conta apenas do sentido do processo. Saindo um pouco da consideração metodológica estrita, aplicando esta projeção aos conteúdos teóricos, deve-se supor, portanto, que a escala hierárquica de valores entre o absoluto e o relativo, deve ser percorrida por ambas, em sentido contrário. Nestas condições, aparentemente, parece impossível aplica-las simultaneamente a um mesmo conteúdo.

Apesar disso, entretanto, considerando não apenas o nível micro, das articulações entre ideias, juízos, raciocínios, etc., senão que também o nível macro, da configuração estrutural, no desdobramento das *Meditações*, pelo menos a partir da Segunda, Descartes parece tê-las conduzido simultaneamente, sem, contudo, desfigura-las. Isso parece ser o caso, considerando que embora, por um lado, em nível de exame minucioso, a empreitada se desdobre analiticamente, na medida em que, reconstrutivamente, de pressuposto em pressuposto, se chega aos princípios fundamentais perseguidos; por outro, todavia, ao fazê-lo, ele recompõe, gradativamente, em bases racionais, a partir da Segunda até a última meditação, o que dissolvera na Primeira.

Já na Sexta Parte do *Discurso*, em termos de considerações metodológicas, a propósito da questão da experiência, no processo de conhecimento, Descartes considera – desde que munido de princípios fundamentais, certamente descobertos em termos analíticos - a questão da investigação conduzida através de um processo de síntese; e, vice-versa, o processo de retorno, em termos analíticos. Neste caso, a ordem por ele adotada consiste em fixar os princípios ou primeiras causas (em que figura Deus, como unidade, além de “*certas sementes de verdade que existem naturalmente em nossas almas*”); depois, examinar os primeiros e mais vulgares efeitos, “*demasiado comuns e simples, de identificação mais*

imediata”, passíveis de se deduzir de tais causas; para somente depois descer às coisas particulares – procedimento de síntese. Ainda segundo ele, ao fazê-lo, o meio de vencer-se a multiplicidade caótica consiste em remeter dos efeitos para as causas – procedimento de análise (cf. *Discurso*, Sexta Parte, pp. 81-2; A&T, vol. VI, pp. 63-5)¹⁵⁵.

Todavia, independentemente da questão da orientação metodológica seguida em cada caso, o que se afigura decisivo é o fato de que ambas satisfazem os pressupostos estruturais de orientação racionalista fixados nas *Regras*. Eis o afirmado, pois, com suas próprias palavras: “*Em consequência do que, repassando o meu espírito sobre todos os objetos que se apresentaram aos meus sentidos, ousou dizer que aí não encontrei coisa alguma que não possa explicar bastante comodamente pelos princípios que descobriria*”. Cumpre ainda notar que, segundo ele, no respeitante à natureza, “*seus princípios são tão simples e tão gerais, que já quase não encontro um só efeito particular que não possa ser deles deduzido*” (*id.*, p. 82).

A questão da possibilidade de uma construção teórica, em termos sintéticos, sobre princípios constituídos analiticamente, parece o que há de mais óbvio em Descartes. Aliás, a própria constituição dos *Princípios*, na sequência às *Meditações* o denuncia.

De acordo com a presente leitura, as diferenças que separam intuição, dedução e enumeração devem ser basicamente de caráter gradual. Conforme se viu, considerando-se o desdobramento das naturezas simples, em termos de estruturas compostas, o nível mais elementar, o das naturezas simples, portanto, certamente deve exigir, em termos de registro, ou certificação, etc.,

¹⁵⁵ Ainda na Sexta Parte do *Discurso* (p. 89), ao se referir ao encadeamento dos raciocínios constitutivos da *Dióptrica* e dos *Meteoros*, ele observa que nestes ensaios “*as razões se encadeiam de tal sorte que, como as últimas são demonstradas pelas primeiras, que são suas causas, as primeiras são demonstradas reciprocamente pelas últimas, que são seus efeitos*”.

apenas o preceito da intuição, a apreensão intuitiva (última palavra, no concernente ao critério de evidência e, portanto, à certificação de simplicidade – o que, aliás, deve pôr termo ao desdobramento reconstrutivo da análise, ou estabelecer a base, o ponto de partida para a síntese)¹⁵⁶. Assim, de acordo com o que foi visto, portanto, somente a partir dos desdobramentos em termos da constituição gradativa de composições, deve ter lugar os demais preceitos metodológicos (a dedução e a enumeração).

Segundo a ordem de exposição destes preceitos, nas *Regras*, primeiramente, em seguida ao contexto de discussão da questão da simplicidade e do critério de evidência, Descartes trata da intuição e da dedução (conforme já observado, na Regra III – o que volta a fazê-lo, complementarmente, na Regra IX; neste caso, associado à questão da simplicidade e da evidência, a propósito da discussão acerca da perspicácia e da sagacidade). Somente depois, no contexto de discussão das longas cadeias de raciocínio, se enseja o tratamento acerca da enumeração (conforme visto, nas Regras VII e XI).

Após considerar condenável (enquanto supostamente responsável por toda a confusão na filosofia precedente) qualquer precipitação em termos de conjectura apenas provável, Descartes indica os atos da inteligência capazes de levar ao conhecimento seguro, nos seguintes termos: “*não há mais do que dois a admitir, a saber, a intuição e a dedução*” (Regra III, [1] p. 20). Ainda acerca destas, ele observa que são “*as operações mais simples e primeiras*”, cuja validade dispensa demonstração, porque são pressupostas em qualquer atividade da inteligência (v. Regra IV).

“Por intuição entendo... o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e distinção que não resta absolutamente nenhuma dúvida... conceito que nasce exclusivamente da luz da razão... Deste modo, cada qual pode ver por intuição intelectual que

¹⁵⁶ Conforme já foi evidenciado, isso implica toda uma estruturação, na medida em que aciona outras disposições metodológicas (pressupostos estruturais), como a mensuração, o ordenamento, a respectiva classificação em termos de “absoluto-relatividade”, etc.

existe, que pensa, que um triângulo é limitado só por três linhas...
(Regra III, [1] pp. 20-1)¹⁵⁷.

Ao ratificar a aposição, junto à intuição, da dedução, ele pondera que por esta última “*entendemos toda a conclusão necessária tirada de outras coisas conhecidas com certeza*” e justifica a referida justaposição, afirmando que foi preciso fazê-lo, porque “*sabemos a maior parte das coisas de uma maneira certa sem que elas sejam evidentes, bastando que sejam deduzidas de princípios verdadeiros e conhecidos, por meio de um movimento contínuo e sem nenhuma interrupção do pensamento*”. A isto – sendo óbvio que a intuição deve ser pressuposta em qualquer nível - ele acrescenta, em referência ao aludido procedimento dedutivo, nas condições mencionadas, que este movimento do pensamento “*vê nitidamente por intuição cada coisa em particular*”; E o complementa, notando que “*não é de outra forma que conhecemos o laço que une o último anel de uma longa cadeia ao primeiro*” (*ibid.*, p. 22)¹⁵⁸. Ainda a propósito da relação entre intuição e dedução, ele o

¹⁵⁷ Deve ser digno de menção, neste ponto, a observação feita por Descartes acerca do não seguimento do uso das expressões empregado pelas escolas de pensamento então precedentes, face à certas dificuldades devidas à questões de incompatibilidade. Em complemento, ele nota que se atem ao significado de cada palavra, em latim (*id.*, p. 21). Ora, mesmo considerando a grande dificuldade – e mesmo a improbabilidade - em cumpri-lo totalmente e ponderando que tal tentativa deve se realizar, quando muito, apenas parcialmente, devido se afigurar bastante improvável despojar as expressões em questão de qualquer conotação comprometedora com a tradição, a presente leitura tende, contudo, a acatar a aludida proposição cartesiana, na medida em que se afigura nítido ao longo das Regras, sua insistência em rejeitar os aspectos complexos da filosofia tradicional e sua preocupação em aderir ao “mais simples” e até “mais fácil”.

¹⁵⁸ Embora a presente leitura não veja, necessariamente, outro sentido para a formulação de estruturas racionais, senão que a possibilidade de atingir-se graus de certeza, sem carecer-se apelar para recursos particulares e contingentes; todavia, a propósito da questão da dedução, Descartes afirma que enquanto esta - diferentemente da intuição, cuja evidência é pontual e atual – tem, de certo modo, caráter processual, “*retira, num certo sentido a sua certeza da memória*” (*ibid.*, p. 23). Ora, a expressão “num certo sentido” certamente indica o caráter restritivo, condicional, relativo, etc., da referida afirmação. Neste caso, não se trata, obviamente, de uma situação completamente à mercê da memória, senão que, além da ocorrência do devido controle dedutivo, a memória figura apenas como recurso auxiliar, na suposição de um caso particular e contingente de exercício da dedução por parte de um cognoscente (este carece recorrer à memória, para, p. ex., constatar os elos que conectam os diversos juízos, cuja validade lógica, universalidade, necessidade, obviamente precede). Convém notar que a discussão cartesiana, ora situa-se num nível lógico, ora psicológico, etc., conforme se esteja a considerar seja o estatuto das disposições metodológicas, seja a questão da própria efetividade cognitiva, etc.

considera distinguindo-as por meio do seguinte critério: “...se *distinguirmos a faculdade pela qual a inteligência vê as coisas...e as conhece, daquela pela qual ela as julga, afirmando ou negando*” (Regra XII, [1] p. 77).

Certo da segurança cognitiva dos métodos em apreço, ele pondera que, por precaução, porquanto os demais procedimentos são sujeitos ao erro, não se deve requerer mais do que estes, do lado do espírito; e o arremata, na Regra III, em termos da afirmação segundo a qual “*tais são as duas vias que conduzem à ciência, da maneira mais segura*” (Regra III, [1] p. 23).

Na Regra IX, ao reiterar que a intuição e a dedução são as únicas operações da inteligência de que se deve servir para aprender as ciências, Descartes propõe que o exercício destas operações proporciona o cultivo das faculdades da perspicácia e da sagacidade. E, associando-as na respectiva ordem (ou seja, a intuição à perspicácia e a dedução à sagacidade), o resultado disto, conforme ele – como que num processo de retroalimentação –, consiste em que o cultivo da primeira propicia “*ver distintamente por intuição cada coisa em particular*”, enquanto o da segunda possibilita “*deduzir com arte umas das outras [as coisas intuídas]*” (v. [1] p. 55). Em acréscimo, ele enfatiza, neste aspecto, o caráter pontual do foco da intuição e sua relação direta com o simples; e o complementa, notando a necessidade de se condicionar à intuição a reivindicação de qualquer conhecimento; lembrando ainda, que é das coisas mais fáceis¹⁵⁹ que se deve deduzir a ciência (*id.*, pp. 56-7).

Ainda a propósito do caráter pontual da intuição e daquilo que por ela é requerido, na Regra XI, ele pondera que “*a intuição intelectual requer... duas condições, a saber, que a proposição seja compreendida clara e distintamente e que... seja compreendida toda ao mesmo tempo e não sucessivamente*” (v. [1] p. 63).

No enunciado da Regra VII, a propósito da enumeração, Descartes elenca a questão do requisito da completude da ciência; e como forma de

¹⁵⁹ Em tom crítico declarado à filosofia tradicional, para ele afeita à explicações complexas, obscuras, distanciadas, etc., ele recomenda até mesmo o apelo ao mais acessível, ou imediato.

satisfazê-lo, propõe como necessário para tal (no nível psicológico), o movimento contínuo e ininterrupto do pensamento sobre todos os conteúdos envolvidos e suas respectivas relações; bem como, diretamente vinculado a isso, trata da questão da suficiência desta; e observa ainda, que – obviamente – ela deve ser metódica.

Ora, quanto ao primeiro aspecto, incumbida do arremate de toda a empreitada (na medida em que se aplica a qualquer questão a que se aplicam os demais preceitos, com a tarefa de nada omitir e, com segurança, ter a ciência do conjunto), Descartes nota que a *“enumeração... é, portanto, a investigação de tudo a que se reporta à uma questão proposta”* (v. [1] p.42).

A dificuldade que se apresenta relativamente a isso diz respeito à questão da apreensão das longas cadeias de raciocínios, certamente não abarcáveis pela dedução.

“Se, pois, por exemplo, diversas operações me fizeram conhecer que relação há primeiro entre as grandezas A e B, depois entre B e C, em seguida entre C e D, e por fim entre D e E, nem por isso vejo qual é a que existe entre A e E, e não posso fazer a sua ideia precisa a partir das relações já conhecidas, a menos que me lembre de todas” (id., p. 41).

Reforçando-o, mais adiante (*ibid.*, p. 43), ele sustenta que *“se tirarmos uma só consequência de um grande número de coisas separadas, muitas vezes a capacidade do nosso entendimento não é suficiente para lhe permitir abarca-las todas numa só intuição”*¹⁶⁰. Parece haver aqui, portanto, um

¹⁶⁰ No contexto da Regra XI, que também trata da referida dificuldade, ele apresenta o problema nos seguintes termos: *“suponhamos, por exemplo, que percorro algumas grandezas continuamente proporcionais... É por um conceito semelhante... que reconheço a relação que existe entre a primeira e a segunda, entre a segunda e a terceira, entre a terceira e a quarta, etc. Mas não posso conceber tão facilmente qual é a dependência da segunda em relação à primeira e à terceira, ao mesmo tempo, e é ainda muito mais difícil conceber a dependência desta mesma segunda em relação à primeira e à quarta, etc... Dadas apenas a primeira e a segunda, posso facilmente achar a terceira e a quarta, etc.: é que isso se faz por meio de conceitos particulares e distintos. Ora, dadas apenas a primeira e a terceira, não descobrirei tão facilmente a média, pois isso só se pode fazer com a ajuda de um conceito que envolva ao mesmo tempo dois dos precedentes. Dadas apenas a primeira e a quarta, ser-me-á ainda mais difícil ver por intuição as duas médias, porque há aqui três conceitos implicados ao mesmo tempo. Assim também me pareceria, por consequência, mais difícil ainda achar três médias entre a primeira e a quinta”* (v. p. 65). A título de observação, este problema já é apresentado na Regra VI e novamente utilizado na Regra XVI e ss.

problema – na forma de déficit – psicológico¹⁶¹. Adentrando o segundo aspecto, em atendimento a tal questão, no que concerne ao que deve ser necessário para sua consecução, ele sustenta que “*é preciso remediar a fraqueza da memória por uma espécie de movimento contínuo do pensamento*” (Regra VII, [1] p. 41). O aludido movimento (que deve ser ininterrupto), que habilita “*a passar da primeira relação à última*”, possibilita aparentemente “*ver o todo simultaneamente por intuição*” (*id.*). Reiterando-o, ele afirma que

“*não podemos por meio de uma só intuição da vista distinguir todos os anéis de uma cadeia demasiado comprida; mas no entanto, se virmos o laço de cada um dos anéis com os que dele estão mais próximos, isso será para nós o bastante para dizermos que percebemos como é que o primeiro se liga ao último*” (*ibid.*, p. 43).

Descartes adverte sobre a possibilidade de ocorrência de omissão, relativamente a algum conteúdo, ou mesmo obscuridades, ou confusões passíveis de comprometer a aludida completude. Também deve ser observado que, quantitativamente, quanto aos limites da completude, inclusive a possibilidade de exaustão, a depender da natureza do problema, ou há variações, ou nem sempre isso é possível; ou às vezes não se faz necessário (bastando, neste caso, apenas uma amostragem). Assim, deve ser considerada a questão da suficiência, com vistas a satisfazê-lo, de algum modo. Desse modo, aquilo que deve ser considerado o mínimo necessário para tal deve ser, portanto, variável, em conformidade com a natureza do assunto (*ibid.*, pp. 43-4).

Como não poderia ser diferente – e até em satisfação às questões acima -, é claro que a questão metódica ou da ordem não poderia ser ignorada neste caso. Com efeito, é por meio desta que o referido procedimento enumerativo, nos termos acima, deve ser efetivado, na medida em que o ordenamento, por meio da classificação, por exemplo, possibilita tanto a devida concisão (o que evita uma possível conferência exaustiva e mesmo interminável, no caso de

¹⁶¹ Embora a problematização das *Regras* seja de caráter metodológico (considerando que o objeto de discussão é eminentemente a questão das condições de legitimidade e, neste caso, uma epistemologia racionalista – que certamente não deve condenar-se à condição de refém da subjetividade – deve constituir artifícios lógicos), às vezes as dificuldades concernem à questões relativas ao processo cognitivo, em efetividade, portanto, algo de natureza psicológica.

questões envolvendo particulares), quanto a requerida precisão (em termos de singularidade no aferimento de cada conteúdo). Outrossim, conforme observado, a ordem de enumeração pode ser variável e sua disposição decidida de modo até mesmo arbitrário (*ibid.*, pp. 44-5).

No contexto de discussão da Regra VIII, a propósito das questões do caso de interrupção na série de conteúdos investigados; ou de bloqueio nas cadeias de raciocínios; e das limitações do entendimento humano; ao referir-se, de modo pontual, à enumeração, Descartes observa que “*nada há, com efeito, de tão múltiplo ou de tão disperso que não se possa, por meio da enumeração... encerrar em limites determinados e reduzir a alguns pontos essenciais*” (v. [1] p. 53).

Depois de uma caracterização mais ou menos individualizada destes preceitos¹⁶², em regras diversas, Descartes – que já havia tratado da relação entre a intuição e a dedução e entre a intuição e a enumeração¹⁶³ -, na Regra XI - segundo a presente leitura¹⁶⁴ -, trata de considerar: novamente, a relação entre a intuição e a enumeração; bem como a relação entre a dedução e a enumeração; e/ou ainda – e aqui está a aposta da presente leitura -, a enumeração em termos da fusão entre a intuição e a dedução.

Examine-se as palavras do próprio Descartes, no início da Regra XI. A propósito da “intuição intelectual”, ele destaca que, além de clara e distinta, sua apreensão deve ser de um só golpe (v. [1] p. 63). Relativamente à

¹⁶² Só para constar, a título de lembrete, sucintamente, a intuição é a apreensão direta de um conteúdo; a dedução consiste na articulação de juízos em termos de premissa(s) e conclusão; e a enumeração, numa longa cadeia de consequências (certamente juízos, raciocínios).

¹⁶³ Novamente a título de lembrete, no caso da relação entre intuição e dedução, esta (que consiste na articulação de juízos) deve pressupor aquela (porquanto cada juízo é apreendido intuitivamente); e no caso da relação entre intuição e enumeração, a longa cadeia de consequências deve ser apreendida em tomada única.

¹⁶⁴ A presente ressalva adverte acerca de um certo risco enfrentado pela posição ora defendida, em termos das afirmações seguintes, na medida em que, face à ausência de detalhamento ou aprofundamento na consideração da questão, capaz de conferir-lhe a devida certeza, em termos da não possibilidade de afirmações contrárias, ela consiste, em grande parte, numa espécie de especulação apenas razoável, contudo, com a melhor das intenções possíveis.

enumeração, ele diz: *“definimos esta como uma inferência tirada de um grande número de coisas separadas”* (id.). *“Quanto à dedução... como na regra terceira, ela não parece realizar-se toda ao mesmo tempo, mas implica um certo movimento do nosso espírito que infere uma coisa de uma outra”* (ibid.). É possível observar que, além de diferentes da intuição, a enumeração e a dedução se assemelham, com certo grau de precisão. Em que, então, estaria a diferença que certamente deve – caso contrário, uma delas seria desnecessária - haver?

Ainda se referindo à dedução, ele pondera que *“se a considerarmos já feita... já não designa então nenhum movimento, mas o termo de um movimento, e é por isso que supomos que a vemos por intuição quando ela é simples e clara e não quando ela é composta e complexa...”* (ibid.). Ora, no concernente à dedução, parece, pois, haver, assim, duas condições, por assim dizer, uma compacta e outra fragmentária.

Na complementação do referido trecho, ele propõe: *“...é a esta última que damos o nome de enumeração ou de indução, porque não pode ser então captada pela inteligência toda ao mesmo tempo”* (ibid.). Disto se segue, pois, que dos, pelo menos, dois modos de apresentação da dedução, um deles, o “fragmentário”, é a enumeração.

Ora, que as longas cadeias de que ele tem tratado sejam dedutivas, isto deve não apenas ser o caso, mas antes, inclusive – por tudo o que tem sido visto -, uma exigência do próprio método. Entretanto, se a enumeração for apenas algo como uma longa dedução, certamente se reduz à uma modalidade desta – o que não parece ser o caso. Não o parece, considerando o que já foi imputado à enumeração, na Regra VII, sobretudo, em termos de completude da ciência (inclusive com exigência de suficiência), o que, certamente não deve ser - pelo menos necessariamente - computado na conta da dedução.

Para além desse aspecto em favor da enumeração - de uma enumeração senão autônoma (considerando-se o caráter dedutivo e mesmo a dependência dedutiva), pelo menos dotada de algo distintivo, próprio -, a relação com a intuição – aliás, já tratada na Regra VII – apresenta algumas

características bastante relevantes neste sentido. Uma delas, p. ex., é a questão da dependência, em certo sentido, incondicional, da enumeração, relativamente à mencionada intuição. Afinal, a propósito de ambas, na Regra XI, ele nota que a mencionada regra

“explica de que maneira estas duas operações se ajudam e se aperfeiçoam mutuamente, ao ponto de se parecerem fundir em conjunto numa só, graças a um movimento do pensamento que considera atentamente por intuição cada objeto em particular, ao mesmo tempo que passa aos outros” (v. [1] p. 64).

Assim, considerando-se o que foi observado em termos da enumeração, em relação de dependência, tanto com a dedução, quanto com a intuição, parece razoável supor que ela resulta da aplicação da intuição sobre a cadeia dedutiva, conforme proposto acima. A título de observação, não do modo corriqueiro, como é exigido pela simples dedução, no caso em que cada elo deve ser intuído.

Neste caso, uma característica relevante resultante da relação entre intuição e enumeração, diz respeito à questão do resultado obtido com a aplicação desta forma – senão “móvel”, “relacional”, “processual”, pelo menos abrangente - de intuição, enquanto “um movimento do pensamento”, que aparenta “ver o todo simultaneamente”, nos termos acima, na medida em que se afigura, conforme visto, capaz de abranger a totalidade da cadeia dedutiva. Ora, parece ser neste aspecto que melhor se evidencia o estatuto da enumeração, na medida em que, nestes termos, não se reduz à uma simples dedução e, ao fazê-lo, deve situar-se em outro nível, não atingível, ou melhor, abarcável pela mera dedução. Certamente o nível das articulações entre os diversos raciocínios constitutivos da cadeia em questão¹⁶⁵. Ora, que outra coisa isso significa senão a forma sintética da cadeia dedutiva, no caso, de raciocínios? Afinal, considerando-se o caráter definido, “focal” da intuição, que outra coisa haveria de está sob sua mira, em tal caso, senão algo como a ideia central de um determinado sistema, ou constructo teórico?

¹⁶⁵ Neste caso, em conformidade com o que já foi proposto acima, a suposição em vista é a de que se o limite da intuição é o juízo, enquanto articulação de termos; da dedução o raciocínio, enquanto articulação de juízos; resta para a enumeração, as sínteses superiores, em termos de articulação de raciocínios.

Desse modo, na relação da intuição com as cadeias dedutivas, no caso em que a intuição foca apenas cada elo, garante-se a dedução; mas no caso em que a intuição foca a totalidade da cadeia, atinge-se a enumeração.

Neste ponto, para além do que já se afirmou imediatamente acima, acerca dos preceitos metodológicos da intuição, da dedução e da enumeração, deve-se tratar, agora, de desenvolver as suas implicações, ou seja, aquilo que é tocado por este desfecho da questão ora em curso e que deve constar na sequência, como seu desdobramento; para tanto, deve-se lembrar novamente que a epistemologia cartesiana, por seu perfil, tendo por base a constituição de estruturas racionais - se faz necessário, portanto, constituir formas (e nisto deve consistir o método e seu caráter estrutural) -, isso deve ter por finalidade o entrincheiramento no nível do entendimento (intelecto) - faculdade que constitui referencial psicológico para tais preceitos - e, portanto, a suplantação de qualquer condição cognitiva que se afigure refém dos recursos cognitivos que demandem faculdades como a imaginação, a memória e a sensibilidade – bases da epistemologia empirista¹⁶⁶. Isso, contudo, não significa dispensar tais faculdades, mas impor-lhes controle (sua utilidade deve ser aproveitada, mas não como base, metodologicamente, senão que como recurso auxiliar, ou complemento, etc., no nível episódico apenas). Neste ponto, é possível constatar que já se adentrou o âmbito da estrutura cognitiva. Aliás, por falar em tal, deve-se notar que, para manter a tônica do pensamento cartesiano, como não poderia ser diferente, também neste caso há uma configuração estrutural específica, a qual é também disposta hierarquicamente.

2.3. A estrutura cognitiva (aspectos psicológicos)

¹⁶⁶ Aliás, a observação cartesiana segundo a qual “*nunca nos tornaremos matemáticos, por exemplo, ainda que a nossa memória possua todas as demonstrações feitas por outros, se o nosso espírito não for capaz de resolver toda a espécie de problemas...*” (Regras, Regra III, pp. 19-20), parece tanto indicar o que deve ser considerado essencial na questão do conhecimento (as estruturas), quanto desqualificar os recursos meramente particulares e contingentes, como é o caso no âmbito empírico, em que se insere o registro episódico, o mnemônico, etc. Aliás, mesmo o recurso imaginativo, que, enquanto relaciona, abstrai, etc., é incumbido de “dar o salto” para níveis superiores, deve ser questionável, neste caso. A consequência limite desta discussão deve dar na interminável querela entre Racionalismo e Empirismo.

Certamente não se terá completado o tratamento da questão da estruturação metodológica e do processo de constituição do conhecimento, sem tratar – pelo menos em linhas gerais, conforme se fará - do sítio em que se concretiza a referida estrutura e se efetiva o processo cognitivo. Outrossim, para um entendimento minimamente circunstanciado acerca do que seja propriamente a estrutura cognitiva, não apenas em seu aspecto estrutural (e neste não apenas internamente, mas também externamente), senão que também em seu aspecto funcional, se faz necessário, para além da apresentação das suas faculdades, também associá-la ao objeto do conhecimento – o que já propicia a visualização de uma estrutura maior (que a abarca), que consiste na relação cognitiva, compreendendo, portanto, a própria estrutura cognitiva, enquanto parte cognoscente e a parte cognoscível; o que certamente subsume o conjunto das faculdades, o conteúdo do conhecimento e o processo cognitivo, respectivamente. Considerando-se o aspecto conceitual do processo e sua resolução em termos de juízo, se afigura imprescindível, complementarmente, a questão – aliás, já tratada – das naturezas simples e compostas (para a presente leitura, versão metodológica das ideias, em todas as modalidades). A título de observação, o aludido conjunto constitui a matéria da Regra XII.

A exemplo do que se afirmou acerca das naturezas simples, enquanto condição de passagem do aspecto metodológico para o teórico, deve-se registrar, igualmente, a propósito da estrutura cognitiva, de seu status, que esta deve consistir naquilo que possibilita a passagem do aspecto lógico para o psicológico do problema em questão.

Considerando, conforme visto, que a discussão deve ser efetivada tomando-se como pressuposto o problema da relação cognitiva, deve-se ratificar, portanto, que, por esta via, a questão acerca do equipamento psicológico (bem como, igualmente as questões anteriores, acerca do método e do próprio processo cognitivo), de algum modo, deve remeter à questão de seu objeto, enquanto aquilo a que se aplica. Relativamente à tal, Descartes, na mesma regra (Regra XII), já tratou de fazê-lo, indicando, entre os diversos

objetos possíveis - considerando-se, aí, o foco circunstancial do seu interesse - , as coisas materiais. Entretanto, além de Descartes não partir, conforme já visto, de qualquer pressuposição ontológica, o objeto da cognição se afigura encerrado nesta estrita condição de objeto da cognição (ou seja, mesmo admitindo-se uma existência independente para tal, ele jamais lhe concede, por isso, neste contexto, uma emancipação epistêmica – e menos ainda, ontológica -, ao modo da crença dogmática numa realidade material, com base na experiência sensível). Em acréscimo, cabe registrar também, que a questão acima tratada, das naturezas simples – enquanto trata, seja da extensão, seja do pensamento, seja da unidade, etc. -, certamente já põe, mesmo que indireta ou até obliquamente, as condições de possibilidade para tal, na medida em que dispõe de todos os conteúdos possíveis e, portanto de certa referência a todos os potenciais objetos.

Com efeito, na mencionada regra, em que ele divide, em termos de naturezas simples, as diversas áreas, inclusive a psicológica e a material, ele propõe que no conhecimento deve-se considerar apenas a parte cognoscente e os seus objetos. E observa que do lado da parte cognoscente há pelo menos quatro faculdades para o referido fim: a inteligência, a imaginação, a memória e os sentidos; notando ainda, que é sob a regência da inteligência que, auxiliada pelas demais referidas faculdades, se efetiva o mencionado processo cognitivo. Também nota que do lado da parte cognoscível, ou seja, das coisas, os conteúdos – em ordem crescente de abstração e complexidade – se estendem desde os dados particulares, contingentes, imediatos; passando pelos que se acessa indiretamente, através de outros; até a questão das deduções passíveis de extrair-se destes (v. [1] pp. 66-7).

Em se tratando de estrutura cognitiva, isto é, o conjunto das diversas faculdades (inclusive, seus modos próprios de percepção, seus respectivos conteúdos; suas posições, funções, relações etc.), cabe lembrar que no respeitante à sua configuração orgânica, notando-se que o referido conjunto se constitui hierarquicamente – como não poderia ser diferente –, é óbvio que o faz de acordo com a constituição, igualmente hierárquica, do conjunto de disposições metodológicas, acima tratadas, na medida em que a ordem que se estende do entendimento à sensibilidade, da concepção ao sentimento (ou do

conceber ao sentir), do conceito ao dado sensível, etc., deve está em conformidade com a que se estende do status dos pressupostos ao dos preceitos metodológicos, do universal ao particular (de acordo com a escala de valores entre o absoluto e o relativo), do pressuposto da simplicidade às naturezas compostas, etc.

Em linhas gerais, esta disposição hierárquica supra que se estende a partir do universal, na direção do particular tem, nas *Regras*, em termos de instanciação, uma referência bastante apropriada, no sentido em que Descartes já trata o problema do equipamento psicológico, ora em apreço, em termos da questão da relação entre mente e corpo¹⁶⁷ (*id.*, p. 67). Ou seja, dito de modo inverso, é com base nesta relação que se distribuem as faculdades constitutivas da referida estrutura cognitiva, as quais se conformam à mencionada disposição hierárquica estabelecida metodologicamente. Sob este aspecto, conforme será tratado na ocasião apropriada, em termos da referida relação, o processo cognitivo se realiza em pelo menos três estratos diversos: o material, o psicofísico e o mental. Nestes termos, desconsiderando-se na relação cognitiva, o aspecto do objeto isoladamente, o estritamente material (objeto da física) e tratando apenas da parte cognoscente, o processo ora em apreço se efetiva desde o nível fisiológico, passando pelo psicofísico, até o puramente mental. Aliás, relativamente a isso, o próprio *status* de cada faculdade (estabelecido em conformidade com sua relevância em termos de necessidade, universalidade, suficiência, etc.) deve ser suficiente para determinar sua posição na escala de valores da ordem cognitiva.

Outro aspecto geral que deve ser notado é o da questão da efetividade da parte cognoscente, ou psicológica em geral, em termos, por assim dizer, de “performance”. Nos *Princípios* (Parte I, art. 32), Descartes divide as diversas maneiras de pensar experimentáveis entre percepções e volições. Assim, ele nota que sentir (as sensações são tanto externas, p. ex., cores, sons, odores,

¹⁶⁷ Deve ser lembrado, entretanto, que ao limitar-se a discussão, neste contexto, ao aspecto epistemológico, deve-se prescindir de qualquer embasamento ontológico – que neste estágio, não constitui qualquer critério de decidibilidade, tal como ocorre em outros contextos de discussão. Desse modo, a justificativa para a disposição hierárquica em apreço é estritamente metodológica, epistêmica.

etc.; quanto internas, p. ex., dores, sede, fome, etc.), imaginar e mesmo conceber coisas puramente inteligíveis são formas diferentes de perceber¹⁶⁸; mas desejar, ter aversão, confirmar, negar e duvidar são formas diferentes de querer. Considerando-se a questão da “performance” da efetividade psicológica ora em apreço, em termos dos aspectos da passividade e da atividade, convém notar que nas *Paixões da Alma* (Primeira Parte, art. 1) Descartes propõe o tema das paixões com base na questão da ambivalência entre paixão *versus* ação (ou paciente *versus* agente). Depois de considerar as funções corporais e voltar-se exclusivamente para as mentais, observando que neste reduto só restam os pensamentos, ele os divide em termos de ações e paixões e alinha aos primeiros, as volições e aos segundos, as percepções (*id.*, art. 17). Contudo, para evitar possíveis confusões, ele subdivide a classe das percepções em classes diversas, de modo a se poder evitar confusões entre, p. ex., o caráter dos conhecimentos e o das emoções (*ibid.*, arts. 19-29).

Considerando-se o que é afirmado por Descartes, na Regra XII ([1] pp. 68-73) – aqui, tratado adiante -, os sentidos externos, que são afetados pelo estímulo externo, certamente não abrangem mais que o episódio pontual (portanto, espaciotemporal, singular, irrepetível); de caráter também episódico, o sentido comum¹⁶⁹ parece ter mais a função de “filtro”, ou mesmo de

¹⁶⁸ A título de observação, as “reduções” das faculdades perceptivas feitas por Descartes na conta do entendimento, nos textos tardios como o das *Meditações* e o supracitado, só serão tratadas adiante, no local apropriado, considerando-se o seu caráter polêmico.

¹⁶⁹ Relativamente à questão do sentido comum (ou “senso comum”, como é também denominado), Descartes nota, nas *Meditações* (Meditação Sexta, § 34), que “o espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas somente do cérebro, ou talvez mesmo de uma de suas menores partes, a saber, aquela onde se exerce a faculdade que chamam o senso comum”. Em seu *Dicionário Descartes* (p. 142), Cottingham observa que “em *De Anima*, Aristóteles sustenta que, além dos cinco sentidos, há um órgão para o sentido comum... em que os dados dos cinco sentidos especializados são integrados (cf. *De Anima*, Livro III, cap. 1, 425a14)”. Seguindo com suas observações, ele nota que “a noção de tal sensorio comum era doutrina típica entre os escolásticos”. Ainda segundo ele, “poder-se-ia esperar de Descartes que tivesse rejeitado essa noção, tanto à luz de sua convicta hostilidade à doutrina escolástica convencional, quanto em razão de sua concepção da mente como uma substância incorpórea”. E o censura, notando que “entretanto, ele não só aceitou-a como também incorporou-a à sua própria teoria sobre a interação entre o corpo e a mente”. Em acréscimo, ele pondera que “a base dessa teoria é que a mente recebe informação do corpo, e nele inicia movimentos, em um único local: o conário, ou glândula pineal. Tal glândula recebe dados (através dos nervos) de todas as partes do corpo, e é só depois que os dados são integrados na glândula em um só sinal ou impressão, que qualquer conhecimento consciente

“enquadrador”, para a apreensão do conteúdo cognitivo. Até este ponto, salvo qualquer elaboração, em termos de alguma marca subjetiva contida no conteúdo cognitivo (certamente as propriedades qualitativas - tratadas adiante – não fazem parte da realidade material), não há mais que mera passividade e limitação estrita. Talvez somente a partir do nível da imaginação se encontre uma certa amplitude e, portanto, um certo grau de liberdade - a menos que isso deva, como parece mais razoável, ser creditado, como pressuposto, à ação da vontade -, na medida em que esta faculdade, mesmo que relacionada ao conteúdo episódico, nem está sujeita ao caráter irrepetível deste, como ocorre aos sentidos (é certamente neste aspecto que deve figurar a memória¹⁷⁰, na medida em que pode e mesmo lhe compete simular a repetição e até a “paralisação” do episódico, singular), nem se afigura limitada em termos de “fidelidade”, na reprodução do evento singular (o episódico), visto que tem ao seu dispor o recurso da fantasia (tal recurso deve ser vedado à memória, cuja função exige fidedignidade ao conteúdo episódico). Enfim, somente no nível do entendimento (ou intelecto - conforme a versão seja ou francesa (*entendement*) ou latina (*intellectus*)), nível conceitual (abstrato e mesmo convencional), condição de possibilidade para o juízo, pode haver propriamente uma apreensão autônoma, capaz de satisfazer requisitos de objetividade, generalidade e mesmo, conforme o caso, universalidade e necessidade, porquanto figura acima – de forma independente - do episódico e “legisla” sobre ele. As únicas limitações, neste nível estão relacionadas a questões de princípio (questões, por assim dizer, formais). Deve-se lembrar neste ponto, que neste patamar figura – e de forma plenamente livre e ativa, ao contrário das faculdades perceptivas (que são passivas) - a faculdade da vontade, a

pode ocorrer”. Complementando-o, ele lembra, a propósito da posição cartesiana em apreço, que “em sua obra tardia, *As Paixões da Alma*, Descartes leva adiante o argumento, explorando de forma explícita a noção tradicional de um sensorio comum” e apresenta um fragmento do referido texto, em que Descartes afirma que “*deve haver, necessariamente, algum lugar em que as duas imagens que nos vêm pelos olhos, ou as duas impressões que vêm de um único objeto pelos órgãos duplos de qualquer outro sentido, possam reunir-se em uma só impressão ou imagem antes de alcançar a alma, de modo que não apresentem a ela dois objetos ao invés de um*” (AT XI 353; CSM I 340).

¹⁷⁰ Na regra ora em apreço (p. 70), Descartes trata a memória enquanto a capacidade de retenção da faculdade da imaginação.

qual, conforme a Quarta Meditação, integra, ao lado do entendimento, o conjunto necessário para a formulação dos juízos. Embora reconheça o caráter decisivo desta faculdade, neste papel, ele não a evidencia – pelo menos explicitamente - em outros processos cognitivos. Entretanto, tomando a liberdade de cogitá-lo especulativamente, considerando a passividade da percepção face à atividade da vontade, parece bastante razoável supor que todos os processos que pressuponham alguma atividade deliberada como, p. ex., a aplicação do intelecto às faculdades imagético-sensitivas (qualitativas), a iniciativa de compor imaginativamente, bem como a de recordar, etc., devam ter a vontade como força propulsora. Enfim, conforme a presente leitura bem como de acordo com passagens da Quarta Meditação, esta se afigura a “força oceânica” que é preciso “disciplinar”, através do entendimento, para atingir-se a verdade.

Em se tratando das faculdades ora em apreço, para a presente leitura, se faz necessário supor que de acordo com os referenciais disponíveis, Descartes deve distribuí-las, de modo que desde o entendimento (intelecto ou inteligência), passando pela imaginação, memória, sentido comum, até os sentidos externos, haja uma estruturação orgânica capaz de garantir a necessidade - e talvez até mesmo a suficiência - de cada uma e do conjunto (considerando aí inclusas as diversas modalidades de relações entre elas), relativamente às funções de cada e do todo. Caso isto se verifique, o problema tratado adiante acerca da relação entre o intelecto e as demais faculdades – que, a propósito, é fonte de confusões diversas – deve, de antemão, já ter, com isso, um certo grau de definição, pelo menos no sentido de conter restrições.

Embora a escala hierárquica determine a posição dos termos e, conseqüentemente, as respectivas funções, bem como as devidas relações, conforme notado acima; no concernente à questão da direção sob a qual se desdobra o processo cognitivo deve ser digno de observação, neste ponto, o fato de que Descartes, não seguindo um, por assim dizer, “credo idealista”, carece pôr restrições à orientação racionalista, que embora parta do universal, não pode leva-lo impunemente até o particular, no caso do dado sensível. Por outro lado, em compensação, embora afirme a passividade da percepção em geral e, com isso, portanto, a passividade dos “*sentidos externos*” (Regra XII,

[1] p. 68), isso não se afigura suficiente para constituir uma cognição com base na experiência sensível, na medida em que o processo que se inicia com o dado sensível não logra atingir o nível do universal. A presente leitura, que propõe um hiato entre o mental e o material, que redundaria na fronteira entre entendimento e imaginação, sensibilidade; requer que haja, portanto, um elemento intermediário capaz de promover o encontro destes processos que partem de ambos os lados. E se tal encontro é caracterizado pela relação de assimilação, isso só pode ocorrer do lado do universal. Ora, sendo este o caso, o elemento que satisfaz tais condições é certamente, a noção de “ideia” (o mais ilustre habitante da estrutura cognitiva). Com efeito, Descartes tanto propõe, pelo caráter passivo da percepção, a afecção do entendimento pela imaginação e sentidos, quanto propõe a aplicação do primeiro a estes últimos. Assim – salvo o caso de pressuposição da vontade –, considerando esta capacidade do intelecto, de aplicar-se às demais faculdades, bem como a capacidade de fantasiar da imaginação, parece discutível que tais faculdades sejam meramente passivas – o que o são enquanto perceptivas. Entretanto, isto e ainda a questão do Representacionalismo só serão tratados adiante.

Em conformidade com o que Descartes dispõe na Regra XII ([1] pp. 68-73), em linhas gerais, relativamente ao processo cognitivo, este deve ter por “start” o estímulo externo; e, como tal, provoca o dinamismo na referida estrutura, na medida em que motiva o conjunto das relações interativas entre as faculdades, no devido exercício das respectivas funções, em conformidade com suas condições. Deve-se considerar, neste ponto, a questão do status do conteúdo cognitivo, relativamente ao modo como cada faculdade, por assim dizer, reage, ao perceber da maneira que lhe é própria, em conformidade com as aludidas posições e funções; de acordo com os extratos – material, psicofísico e mental – constitutivos da estrutura em apreço. Considerando a disposição hierárquica, nos termos acima, da estrutura em questão, deve-se notar que na ordem ascendente, a cada nível deve haver igualmente, um grau mais elevado, em termos de consolidação do conteúdo e do processo cognitivo em discussão (algo nos mesmos termos em que se considerou cada faculdade e seu respectivo modo de percepção). Na esfera dos sentidos externos, o episódio (o particular, contingente e singular), consiste na ocorrência que,

enquanto tal, mesmo de algum modo constituída (porquanto envolve extensão, forma, etc.), é apenas sensível, pura ou mera sensação; já no âmbito do sentido comum, que é simultâneo (*id.*, p. 70), este singular é apenas ajustado, enquadrado de modo apropriado, para, p. ex., manter sua singularidade. Talvez se deva dizer que se trata da mera ocorrência de algo. No nível da imaginação, seja a possibilidade de simulações diversas, da parte da fantasia, seja a forma, por assim dizer, “congelada”, da memória, tais permitem fixar em algum grau, alguma forma de “identidade” entre as múltiplas possibilidades a que está sujeito o particular contingente. Talvez se deva dizer que aqui, pelo menos já se atinge certo grau de estabilidade. Se o conteúdo em questão figura até este ponto em variadas versões, de forma meramente contingente e como que indefinido, a codificação conceitual, enquanto resposta do entendimento, deve consistir num enquadramento, na medida em que o “x” em apreço, enquanto, p. ex., natureza composta, deve pressupor determinadas naturezas simples que o comportam; bem como ainda, o juízo que o refere - e que indica um nível mais acima, o da reflexão sobre... - e que o faz com base numa escala de valores entre o máximo absoluto e o ínfimo relativo, ao classifica-lo, insere-o numa estrutura. Tal deve ser o caso, considerando-se, obviamente, o nível lógico, ou bem, formal, em termos do conjunto de disposições metodológicas ao qual todo o processo deve se conformar, para requerer legitimidade.

Voltar-se-á à questão da estrutura cognitiva, no capítulo IV, a propósito da discussão acerca da subjetividade e do conceito de “ideia”.

2.4. Considerações técnicas acerca da efetivação metodológica: aplicação da matemática ao processo de apreensão das coisas materiais¹⁷¹.

¹⁷¹ Ora, certamente não soaria algo absurdo se se pretendesse incluir em Descartes algo como uma problematização linguística, pelo fato de não constar, em sua obra, uma análise da linguagem, nos termos de hoje. Não parece demasiado a sugestão de que seu problema epistemológico seja constituído por uma problematização que além da questão da relação entre a estrutura cognitiva e a realidade material, engloba o aspecto linguístico (por sua estruturação formal e metodológica). Certamente não se trata da questão da estrutura da linguagem em termos gramaticais, mas de uma estruturação em caracteres matemáticos, com uma função tão geral que se pretende aplicável a qualquer conteúdo. Pelo menos no que trata da relação da parte cognitiva com a realidade material, a aplicação de caracteres geométricos

Segundo proposta do próprio Descartes – que concebera um projeto para as *Regras*, dividido em três partes -, após tratar da questão das “proposições simples”, nas primeiras doze regras, se volta para o problema das “questões perfeitamente compreendidas”, desde a Décima Terceira até à Décima Oitava e última regra, da referida obra incompleta. Ele já começa esta nova etapa de sua empreitada, recomendando que diante de uma questão perfeitamente compreendida se deve, ao excluir-se todas as superfluidades, “*reduzi-la à sua maior simplicidade*”, analisa-la ao máximo e ainda, abarca-la em termos de uma enumeração que seja suficiente (Regra XIII, [1] p.87), com vistas a reter apenas o essencial; como, p. ex., no caso em que, ao remover-se qualquer conceito supérfluo, qualquer assunto particular excrescente, resta apenas a pura relação entre grandezas (*id.*, p. 89). Conforme se pode observar, em termos de pano de fundo, há uma nítida redução na direção do universal e necessário, em detrimento do particular e contingente.

Em contraposição ao mero formalismo fechado da lógica silogística utilizada pelos Dialéticos (v. Regras X e XIII), a formulação cartesiana de questões enfatiza a necessidade de algo desconhecido – de outro modo seria vã -, para qualquer questão formulada e a necessidade de pressupostos para a sua pesquisa (v. Regras XIII e XIV), em termos tanto da necessidade de algum modo de designação daquilo que é procurado, enquanto desconhecido; quanto ainda, que a designação tenha por base qualquer coisa conhecida (Regra XIII, [1] p. 88). Para Descartes, além do mais, uma das condições a serem satisfeitas para se admitir algo como questão é a de que esteja em jogo o problema do valor de verdade; do que se segue, portanto, que se requer algo que possa ser objeto da formulação de algum juízo (*id.*, p. 90).

ou aritméticos, porém, com função estritamente simbólica ou linguística, se afigura bem sucedida, relativamente ao propósito em vista (v. Regras XIII-XVIII). Na Regra XIV ([1] p. 100), ao tocar no ponto de contato entre método e matemática, Descartes censura o modo tradicional de aprendizagem da aritmética e da geometria; ressalta as qualidades de seu próprio método, notando que o seu exercício a partir dali serve, inclusive para o aprendizado da matemática*; e o exalta a ponto de propor que em vez de ele está a serviço da matemática, antes é a matemática que deve estar a serviço dele.

*Com efeito, daí decorre um tratamento da matemática, sob o referido método.

No desdobramento da discussão, tentando dar conta dos diversos motivos geradores de questões, com a finalidade de identificar os diversos tipos dentre elas, segundo ele “*procuramos, quer as coisas pelas palavras*¹⁷², *quer as causas pelos seus efeitos, quer os efeitos pelas suas causas, quer o todo pelas suas partes...*” (*ibid.*, p. 90).

De acordo com ele, seja qual for o caso, importa antes de tudo “*compreender distintamente o que se procura*”. Relativamente a tal, recorrendo à lista acima, das condições gerais para a formulação de questões, ele nota que a designação do que se procura deve ser tão precisa que, mesmo tratando de algo desconhecido, deve ser capaz de indicar até mesmo um item particular, em detrimento de outros. Inclusive, entre os requisitos para satisfação de tal grau de precisão deve-se ter em conta, p. ex., evitar omitir dados, ou acrescentar qualquer coisa arbitrariamente, sobretudo com base em alguma opinião, por mais arraigada que seja¹⁷³ (*ibid.*, pp. 92-4).

Após tratar do problema das condições necessárias e mesmo suficientes que devem ser satisfeitas pela formulação de questões perfeitamente compreendidas, Descartes foca no que certamente deve ser necessário para o tratamento dos respectivos problemas, em termos da aplicação do método e mesmo da matemática às coisas materiais¹⁷⁴, com vistas à sua compreensão

¹⁷² De acordo com ele, este caso se deve a problemas relacionados à obscuridades na própria linguagem. Neste caso, como que antecipando, pelo menos a título de observação, o que viera a ser tratado por Wittgenstein, ele nota que “*estas questões de palavras encontram-se tão frequentemente que, se houvesse sempre acordo entre os filósofos sobre o significado das palavras, tal equivaleria à supressão de quase todas as suas controvérsias*” (*id.*, p. 91).

¹⁷³ Neste caso, de rejeição do status da opinião, independentemente da questão do seu grau de cristalização, considerando o próprio exemplo utilizado por Descartes, censurando a perspectiva empírica (ou bem, o modo equivocado de interpretação da experiência), corriqueira (“*...não é preciso fazer como os Antigos, a suposição gratuita de que a terra é imóvel e colocada no centro do mundo, porque desde a nossa infância assim nos parece, mas devemos antes repor esta opinião em dúvida, para em seguida examinarmos o que de certo podemos estabelecer sobre este assunto*” (*ibid.*, p. 94)), é possível notar que a tenacidade do referido preceito tem um alcance de nível até mesmo de dissolução paradigmática, como lhe ocorre, ao por em suspensão a própria perspectiva “naturalizada” comum, em favor da razão matemática.

¹⁷⁴ Deve ser observado relativamente a isso, que tal interação possibilita, reciprocamente, um incremento – mesmo que de caráter pedagógico - para a matemática. Entretanto, deve-se atentar para não interpretá-lo como mero adensamento da matemática da parte da realidade material.

(considerando, obviamente, que sejam as coisas materiais o objeto dos aludidos questionamentos). No enunciado da Regra XIV, ele propõe que o procedimento aplicado à extensão real dos corpos deve ser proposto à imaginação, através de figuras puras e simples, para propiciar uma compreensão distinta ao entendimento¹⁷⁵.

Com o questionamento incidindo sobre a extensão real dos corpos e com a utilização de recursos geométricos, pela imaginação, para auxiliar a compreensão do entendimento – conforme o próprio enunciado da regra em discussão -, certamente se apresenta óbvia a composição ora em apreço: seu objeto (as coisas materiais, mesmo que talvez apenas como pretexto); o recurso utilizado para o seu tratamento (elementos de geometria – adiante incluem-se também de aritmética); a síntese inteligível; e, em termos da combinação de tudo isto, a finalidade em vista (mais do que apenas a questão do conhecimento das coisas materiais, a indicação da eficácia do método, destinado à nova ciência). É possível observar-se na referida composição pelo menos três níveis que correspondem a três estratos, respectivamente: o do objeto, enquanto realidade material; o da apreensão imagética (particular); e o da apreensão inteligível (universal). (A este respeito, se apresentará, adiante, as considerações feitas por Gaukroger, acerca do teor do raciocínio abstrato, a propósito do trabalho de Descartes em álgebra).

Examinando a observação inicial da Regra XIV, segundo a qual o caso de objeto desconhecido deduzido de um outro já conhecido (terceira das condições gerais para a formulação de questões compreensíveis, apresentadas acima), nem por isso deve consistir num novo gênero de ser¹⁷⁶ (visto que ocorre apenas que o conhecimento prévio pode estender-se a ponto de resultar que a coisa procurada participa da natureza daquelas que são dadas na questão formulada (v. [2] p. 463)), é possível notar, em primeiro plano, o caso do processo de derivação, certamente a partir das naturezas

¹⁷⁵ “*Eadem est ad extensionem realem corporum transferenda, & tota per nudas figuras imaginationi propenda: ita enim longe distinctius ab intellectu percipietur*” (A&T, vol. X, p. 438).

¹⁷⁶ Aliás, em oposição à ideia de um possível “estoque de novidades”, ou de qualquer processo “esquizoide”, Descartes – pouco afeito aos pluralismos particularistas, contingentes, etc. - certamente prefere se entrincheirar nas estruturas racionais, universalistas, etc.

simples, que sempre constituem “fonte natural” para tal. E neste caso, ele é até bastante enfático acerca do caráter intransponível das limitações cognitivas e de referenciais epistêmicos. Com efeito, a propósito de determinado objeto de pesquisa, ele nota que se houver neste algum gênero de ser que em nada se assemelhe ao até agora registrado pela inteligência humana, não se deve esperar conhecê-lo pelo raciocínio, pois para tal se careceria ou de um novo sentido ou de um intelecto divino (*id.*, p. 464).

Relativamente às bases elementares, universais das quais se derivam - ou, dito de outro modo, pelas quais se codificam - os particulares diversos, Descartes o menciona, considerando como fato comum “*que todos estes seres já conhecidos, tais como a extensão, a figura, o movimento e coisas semelhantes... são conhecidos em diversos sujeitos* [referência às coisas], *por intermédio de uma mesma ideia*”. E acrescenta que

“*esta ideia comum só se transfere de um sujeito* [referência às coisas] *para outro por uma simples comparação: afirmamos que o que se procura é, sob tal ou tal relação semelhante, idêntico ou igual a um objeto dado, de tal forma que em todo o raciocínio é apenas por uma comparação que conhecemos a verdade*” (*ibid.*, [1] p. 97).

Conforme se observa, a derivação do desconhecido a partir do conhecido, que se dá por comparação, tem por base uma referência (noção, conceito) comum que os engloba (tal como o caso das naturezas simples em relação às compostas, ou de qualquer “absoluto”, em qualquer nível da respectiva escala, face à quaisquer relativos) e que, portanto, se encontra acima, na respectiva escala. Tal é, segundo Descartes, o caso das comparações simples. Entretanto, há comparações indiretas, em que a “natureza comum” em questão não se encontra nos dois objetos de uma forma idêntica, mas segundo certas outras relações ou proporções que os envolvem. Neste caso, se faz necessário equacionar as diferenças, ou seja, buscar a igualdade entre o conhecido e o desconhecido (*ibid.*, p. 98), possivelmente, em algum referencial que os relacione. Trata-se mais propriamente de um processo de compatibilização.

Num processo de afunilamento, por análise, Descartes nota que só pode ser redutível à igualdade o que seja passível de tratar-se em termos de mais e

menos, observando ainda, a redutibilidade disto à noção de grandeza. Neste ponto, em observância à Regra XIII, eliminando-se todas as contingências possíveis, resta apenas – e nada parece mais emblemático relativamente ao espírito cartesiano - tratar das grandezas em geral (Regra XIV, [1] p. 98).

Entretanto, considerando, por um lado, o mencionado processo de afunilamento, que requer delimitação e, por outro, a natureza do problema em discussão, que se trata de uma questão de relação cognitiva com as coisas materiais; relativamente a este último caso, considerando que tal envolve a relação entre o universal e o particular e ainda, levando em conta a questão da aplicação do intelecto às faculdades imagético-sensitivas (qualitativas), nada mais óbvio do que pôr em ação a *“inteligência ajudada pelas espécies representadas na imaginação”* (*id.*, pp. 98-9). Relativamente ao primeiro caso, ele afirma que *“nada se diz das grandezas em geral que não possa também reportar-se especialmente a qualquer delas em particular”*. Considerando a junção dos dois casos, uma determinada grandeza deve tanto satisfazer à necessidade de delimitação, quanto ser representada pela imaginação¹⁷⁷. Como não poderia ser diferente, a espécie de grandeza que satisfaz à ambas as condições *“é a extensão real do corpo, abstração feita de tudo o resto salvo da figura”*. Aliás, complementando-o, ele observa que em nenhuma outra coisa se vê mais distintamente todas as diferenças das proporções (*ibid.*, p. 99)¹⁷⁸. Com isso, aliás, tal noção passa a constituir referencial, parâmetro em termos do qual as demais coisas são examinadas, avaliadas.

Após fixar o foco na questão da extensão, ele nota que *“por extensão entendemos tudo o que tem um comprimento, uma largura e uma profundidade, sem procurarmos ver se se trata de um verdadeiro corpo ou de um espaço somente”* (Descartes enquadra ambos os casos sob as mesmas

¹⁷⁷ *“Não nos será pouco útil aplicar o que compreendemos ser dito das grandezas em geral à espécie de grandeza que entre todas será representada mais facilmente e mais distintamente na nossa imaginação”* (*ibid.*, p. 99).

¹⁷⁸ Reiterando este ponto do problema, ele supõe que, não havendo interesse no conhecimento de um novo ser, tudo o que se procura é uma extensão a conhecer, por comparação com outra extensão já conhecida. Para tanto, importa reduzir as proporções ao ponto em que o desconhecido seja igualado ao conhecido (*ibid.*, p.106).

condições, em termos das mesmas propriedades, sem quaisquer diferenças) (*ibid.*, p. 100). Para além dessas questões, ele fixa a distinção entre o aspecto abstrato (estritamente inteligível, universal, etc.) e o aspecto, por assim dizer, concreto (o material, ou fenomênico, imagético, etc.) do conceito de extensão e nota que este último é o que deve ser utilizado para os propósitos ora em vista¹⁷⁹.

É bastante instrutiva, a propósito da diferença que separa o concreto e o abstrato, a proposta de exame de três fórmulas relacionando os conceitos de “corpo” e “extensão”: “*a extensão ocupa o lugar*”, “*o corpo tem extensão*” e “*a extensão não é o corpo*”. Pelo que se pode notar, numa escala cuja direção vai do concreto ao abstrato, no primeiro caso, as noções de “corpo” e “extensão” são indiscerníveis; no segundo, a relação de pertinência, ou de propriedade (inclusive essencial), apresenta um certo grau de diferenciação, sem, contudo, dissocia-los; já no terceiro, a diferença flagrante se apresenta na distinção entre o universal e o particular. Segundo Descartes, “*a primeira mostra como a extensão é tomada por aquilo que é extenso*”. No segundo caso, ele diz: “*onde compreendemos que a extensão significa uma coisa diferente do corpo, não formamos, no entanto, na nossa imaginação duas ideias distintas, a do corpo e a da extensão, mas unicamente a do corpo extenso*”. Nota, ainda, que não é diferente o que ocorre “*do lado da realidade*”; e o complementa observando que “*aí está o próprio destes seres que só existem num outro e nunca podem ser concebidos sem um sujeito*”. Se referindo ao terceiro caso, ele nota que, no concernente à “*palavra extensão... neste sentido, não há ideia particular que lhe corresponda na imaginação, mas todo este enunciado provém da inteligência pura, que é a única que tem o poder de isolar seres abstratos desta espécie*” (*ibid.*, pp. 101-3)¹⁸⁰.

¹⁷⁹ “Como temos a intenção de nada fazer na sequência sem o auxílio da imaginação, é importante distinguir prudentemente por meio de que ideias os significados particulares das palavras devem ser propostos à nossa inteligência” (*ibid.*, p. 101).

¹⁸⁰ Para Descartes, “é muito importante distinguir os enunciados nos quais as palavras desta espécie: extensão, figura, número, superfície, linha, ponto, unidade, etc., têm um significado tão estrito que excluem qualquer coisa da qual, na realidade, não são distintas” (*ibid.*, p. 103).

Ainda conforme Descartes, em todas as proposições em que termos como “extensão”, “figura”, “número”, etc., não excluem os seus respectivos referentes, “*é do auxílio da imaginação que podemos e devemos servir-nos*” (*ibid.*, pp. 103-4). E ainda o arremata notando que embora

“a inteligência só preste atenção com precisão ao que é designado pela palavra, a imaginação deve, no entanto, formar uma ideia verdadeira da coisa, para permitir à inteligência voltar-se, quando necessário, para suas outras condições que não são expressas pela palavra, sem nunca julgar imprudentemente que foram excluídas” (*ibid.*, p. 104)¹⁸¹.

Esta exigência é seguida rigorosamente, na medida em que aquilo que é tratado consiste, independentemente de qualquer coisa, num objeto extenso (v. *id.*, p. 105).

Segundo Gaukroger¹⁸²,

“ao passo que ‘extensão’ e ‘corpo’ são representados por uma mesma ideia, na imaginação, isto não é verdade em relação ao intelecto. Quando dizemos que ‘o número não é a coisa enumerada’ ou ‘a extensão ou a figura não são o corpo’, os significados de ‘número’ e ‘extensão’, aqui são tais que não há ideias especiais correspondendo a eles, na imaginação”.

Prosseguindo, ele lembra que Descartes distingue entre enunciados cujos significados dos termos são separados do conteúdo das ideias na imaginação de enunciados nos quais os termos não excluem o que não seja realmente distinto daquilo que denotam. Segundo ele (Gaukroger), esta distinção entre estes dois tipos de proposição deve ser melhor compreendida em termos da distinção entre seus objetos próprios, os do intelecto e os da imaginação. Assim, ele observa que

¹⁸¹ A satisfação de tais exigências se apresenta acompanhada do pressuposto da simplicidade, que rege a Regra XIII, presente aqui sob a forma do cruzamento da necessidade com a suficiência: “*se tratarmos da figura, pensaremos que tratamos de um sujeito extenso, que apenas concebemos sob a relação de ser figurado; se tratarmos do corpo, pensaremos que tratamos do mesmo sujeito, enquanto comprido, largo e profundo; se tratarmos da superfície, concebê-lo-emos como comprido e largo... se tratarmos da linha, será apenas enquanto ela é comprida; se tratarmos do ponto, será deixado de parte tudo o resto, salvo que ele é um ser*” (Regra XIV, [1] p. 104).

¹⁸² *Op. cit.*, p. 138.

“os objetos próprios do intelecto são entidades completamente abstratas e são livres de imagens ou ‘representações corpóreas’.... aquelas coisas que são puramente intelectuais, como o pensamento e a dúvida, bem como aquelas ‘naturezas simples’ que são comuns tanto à mente quanto ao corpo, como a existência, a unidade e a duração” (id., pp. 138-9).

Complementando-o, ele nota que para além de sua atividade pura, em seu domínio, numa zona interativa, *“o intelecto pode também aplicar-se a ‘ideias’ na imaginação”* e observa que *“ao fazê-lo, ele também desempenha uma operação que é própria dele, mas a qual a imaginação não é capaz de desempenhar, a saber, a de separar os componentes dessas ideias, por abstração” (ibid., p. 139).*

Considerando, além disso, a necessidade da colaboração da parte da imaginação, no processo em apreço, ele pondera que

“o intelecto por si mesmo não tem nenhuma relação, de todo, para com o mundo. As entidades concebidas no intelecto são indeterminadas. A imaginação é necessária para torna-las determinadas... O intelecto entende ‘cinco’ como algo separado de cinco objetos... e logo a imaginação é requerida se este ‘cinco’ deve corresponder a algo no mundo” (ibid.).

Pelos parâmetros da hipótese defendida pelo presente trabalho, tal deve tratar-se das distinções que separam o universal do particular.

O caso da “extensão”, ora em foco, tanto constitui, na condição de natureza simples, a principal fonte de designação daquilo que se procura nas questões ora propostas, quanto a principal propriedade do objeto de pesquisa, em discussão, seja em seu aspecto sensível, seja material. Ou seja, tal conceito constitui o elemento comum aos três estratos acima referidos (o material, o sensível e o inteligível). Certamente por isso, Descartes empreende tantos esforços na tentativa de distinguir entre os mencionados aspectos abstrato e concreto do referido conceito. Ao final desta sessão, apresentar-se-á um esquema bastante esclarecedor, elaborado por Gaukroger.

Considerando o caráter nuclear da extensão, na condição acima (inclusive de parâmetro para possíveis conversões, relativamente à proporções), bem como sua suscetibilidade para o procedimento analítico, Descartes nota que, para o mencionado propósito, basta *“considerar na própria*

extensão todos os aspectos que nos podem ajudar a expor as diferenças de proporções"; e segundo ele, *"apresentam-se apenas três, a saber: a dimensão, a unidade e a figura"* (Regra XIV, [1] p. 106). Tais referenciais, que inerem à extensão (advertindo-se acerca de que a unidade – desde que tomada em sua generalidade e não apenas em termos específicos, como ocorre no caso de certa forma de emprego - deve certamente encontrar-se acima da extensão), certamente devem constituir, portanto, os parâmetros, sob os quais os conteúdos diversos da realidade material devem ser apreendidos (ou seja, o desconhecido, uma vez enquadrado, codificado, se torna conhecido).

Segundo ele, a dimensão consiste no modo como algo é mensurável. A diversidade¹⁸³ destes modos se estende desde as propriedades básicas da extensão (comprimento, largura e profundidade), passando pelos aspectos do peso, da velocidade e uma multiplicidade de outros modos, até o aspecto da contagem (sob o aspecto da divisibilidade¹⁸⁴, que pode ser real, ou apenas convencional¹⁸⁵). Deve-se registrar aqui, portanto, que este caso de abrangência da grandeza contínua, dimensional em relação ao número consiste num caso de coincidência entre geometria e aritmética (v. nota acima, a propósito da divisão, na relação "todo-parte").

No concernente à questão da unidade, ele diz que consiste numa *"natureza comum, da qual... devem igualmente participar todas as coisas que se comparam entre elas"* e propõe ainda, que caso não haja, no eventual

¹⁸³ É curioso notar que a diversidade de modos de mensuração dá conta, tanto da diversidade de aspectos sob os quais as coisas são apreendidas, bem como da amplitude abrangida pelo conceito de mensuração, já tratado acima, nesta ótica, como não redutível à geometria.

¹⁸⁴ Aliás, relativamente à divisibilidade, na relação "todo-parte", Descartes constata a ocorrência de simetria e mesmo de sintetização, ou pelo menos coincidência, matematicamente, entre o discreto e o contínuo (portanto, entre aritmética e geometria); ou até mesmo, metodologicamente, entre a ordem e a medida, bem como ainda, entre a síntese e a análise, visto que *"se considerarmos as partes em relação ao todo, diz-se que contamos; se pelo contrário nos referirmos ao todo enquanto dividido em partes, medimo-lo"* (*id.*, pp. 106-7). Assim, pode-se mesmo arriscar que tal situação deve consistir no caso ideal de aplicação do método, na medida em que reúne, de modo sistêmico, num mesmo objeto, a um só tempo, todos os seus aspectos.

¹⁸⁵ Quanto a este aspecto, para Descartes, seja real ou artificial, as diversas dimensões (ou maneiras de mensuração) – que, aliás, nada acrescentam às coisas, ontologicamente -, todas devem ter o mesmo *status* (*ibid.*, pp. 107-8).

problema em discussão, alguma que lhe seja inerente – certamente em termos reais ou naturais -, se deve, convencionalmente – certamente em conformidade com o caso -, eleger alguma, dentre as grandezas inerentes, como medida comum (unidade de medida) (*ibid.*, p. 108). Inversamente ao caso anterior, a coincidência entre aritmética e geometria, no presente caso, se dá na forma de abrangência do número em relação à grandeza contínua, dimensional.

No atinente à questão da figura, ele já advertira antes, que esta se revela inevitável relativamente ao caso da extensão. Mais do que isso, é certamente a figura que, ao individualizar, deve consistir em critério de identificação. Aliás, considerando isto, ele seleciona, dentre os mais diversos tipos possíveis, aqueles que melhor realcem as diferenças relativas às relações ou proporções. Tendo em vista a natureza do problema em apreço (tanto a questão da extensão real dos corpos, quanto mais especificamente, os aspectos da dimensão e da unidade, que certamente remetem ao contínuo e ao discreto, portanto, matematicamente, à geometria e à aritmética), ele observa que “*há apenas dois gêneros de coisas que se comparam entre si: as pluralidades e as grandezas*” (*ibid.*, p. 109). Relativamente a isso, há, portanto, gêneros de figuras constituídas com elementos geométricos básicos e em conformidade, de modo necessário e suficiente, com as demandas quantitativas, dimensionais; que lhes são respectivamente correspondentes e compatíveis, na medida em que abarcam o discreto e o contínuo. Oportuniza-se notar que, na Regra XV, Descartes acentua a questão em apreço, propondo a apresentação de figuras, nos mesmos termos, aos sentidos. Voltar-se-á à questão das figuras, adiante.

É possível notar a esta altura, que não apenas a aritmética e a geometria se encontram, neste processo, em plena efetividade, senão que também, estas disposições todas (relacionadas, seja a questões de proporções, ou de grandezas, ou de dimensionamento, ou de quantificação numérica, etc.) jamais seriam efetivadas sem os pressupostos da ordem e da medida. Obviamente, para concluir o processo cognitivo, se faz necessário o concurso destes pressupostos, que são responsáveis pela palavra final, relativamente às determinações mais gerais (excetuando-se, neste contexto, as da metafísica), no tocante ao estabelecimento do estatuto de qualquer

conteúdo, nos presentes termos codificado. Segundo Descartes, *“todas as relações que podem existir entre seres do mesmo gênero devem reportar-se a dois pontos essenciais, que são a ordem e a medida”* (Regra XIV, [1] p. 110). De acordo com ele, ainda, no estabelecimento de relações entre termos, nas condições ora tratadas, enquanto o processamento da primeira (a ordem) é feito de modo direto, no caso da segunda, carece-se de um terceiro termo, que funciona como parâmetro (unidade de medida). Na esteira destas considerações, ele nota que *“as grandezas contínuas podem, graças à uma unidade de empréstimo, ser, por vezes, reduzida à uma pluralidade e sempre pelo menos em parte. A pluralidade das unidades pode, em seguida, ser disposta numa tal ordem que a dificuldade que se reportava ao conhecimento da medida, depende finalmente apenas da ordem”* (id., p. 111). Ora, pelo que parece, já há, neste caso, um prenúncio do que viria a ser empreendido, em termos de conversão recíproca, entre geometria e aritmética, a propósito da resolução de problemas geométricos, em *A Geometria*.

Fazendo-se aqui, um breve resumo do conjunto de procedimentos que se inicia com a exigência de algo desconhecido, para a formulação de uma questão, até o enquadramento cognitivo de... (conjunto que envolve os procedimentos mais transformadores, neste processo de efetividade metodológica), é possível notar, a esta altura, tanto a escalada, em diversos patamares, quanto a direção adotada por Descartes, em termos de redução analítica, das questões periféricas (envolvendo os conteúdos materiais e também as faculdades, do nível físico para o psíquico) para o núcleo do problema (o eixo do método, nível formal). Com efeito, ele começa pelas coisas materiais (*“a extensão real dos corpos”*), ainda na condição de algo indeterminado, que apenas, quando muito, ocorre, afeta. Trata-se, portanto, dos itens mais particulares e contingentes, que, enquanto meros dados perturbadores, sequer são conhecidos; aliás – e sendo isto (o conhecimento) a finalidade -, algo que, assim, deve passar da condição de indeterminado para a condição de objeto (algo determinado); mesmo que seja às custas de *“deformações”* que o processo representacional impõe e que deve assinalar um hiato entre as realidades formal e objetiva das ideias. Isto só ocorre em outro nível – e mesmo em outra esfera -, em que se considera a presença de tais

dados, enquanto objetos da imaginação (subentendendo-se, obviamente, a recepção sensível, em termos de faculdades e com elas, as primeiras formas de determinação), processo que deve culminar com o seu pretenso conhecimento (e aqui, portanto, no conjunto das faculdades, atinge-se o patamar do entendimento, no qual devem ocorrer as devidas determinações gerais). Considerando todo este processo no nível metodológico, já há, desde o início - como pressuposto inevitável -, algo determinado (que é a extensão, enquanto natureza simples, não ainda, enquanto objeto de reflexão, mas apenas como mero suporte), que constitui o conteúdo sobre o qual se labora, visando o enquadramento do indeterminado, particular, contingente, etc. É com base no referido pressuposto que, em termos de determinações sensíveis (suporte fenomênico), carece-se da referida “ajuda de figuras puras e simples”, propostas à imaginação; e deste ponto, se estabelecem as referidas comparações, começando pela questão do exame das proporções, que ao suscitarem diferenças, exigem o devido equacionamento, como forma de “enquadramento”; com o que, envolvendo-se questões de quantidade, atinge-se o nível das grandezas; é neste, pois, que se isola a extensão, que certamente consiste no conteúdo determinado que subjaz desde o início, mas que, enquanto determinação geral, somente neste ponto constitui objeto de exame. É neste patamar que se examina suas formas de “enquadramento”: o aspecto da dimensão, enquanto modos diversos de apreensão da grandeza; o da unidade, enquanto pressuposto para a multiplicidade; bem como o da figura, que individualiza, “personifica” a extensão. Neste ponto, com todos os mecanismos de “enquadramento” dispostos, é possível, portanto, entrever-se o estatuto de qualquer conteúdo, nestes termos codificado, através dos aspectos metodológicos mais nucleares, basilares, da medida e da ordem, na escala entre o absoluto e o relativo. Outrossim, é possível notar-se, neste quadro metodológico geral, os limites abrangidos pela geometria e aritmética.

Já na altura da Regra XVI, com vistas a se libertar maximamente da dependência da memória¹⁸⁶, Descartes observa o benefício propiciado pela escrita, neste sentido; e aprofundando o processo de codificação (próprio da apreensão sistemática, estrutural), na direção da redução formal, da abstração, propõe um sistema de notações (em termos de fórmulas necessárias e suficientes, para a codificação de propriedades das coisas materiais) que, se não constitui ainda uma efetivação da função da álgebra, conforme a apresentada, posteriormente, em *A Geometria*, se revela, pelo menos, um prenúncio bastante promissor desta proposta. Com efeito, trata-se de algo que pode ser apropriadamente considerado como a “forma lógica” de propriedades e/ou processos da realidade¹⁸⁷. Assim, estipuladas as devidas condições para a constituição da estrutura das aludidas formulações, ele o ilustra observando que, “*por exemplo, se escrever: ‘ $2a^3$ ’, será como se dissesse: o dobro da grandeza representada pela letra ‘a’ e que contém três relações*” (*ibid.*, pp. 114-5). Conforme se pode notar, trata-se de um processo de “formalização” que abstrai não apenas dos termos da linguagem natural, senão que, inclusive, de números e figuras. Tal é ilustrado pelo famoso exemplo do Teorema de Pitágoras, apresentado na formulação cartesiana, em termos da fórmula “ $\sqrt{a^2 + b^2}$ ”.

Mais do que apenas uma questão de notação e mesmo de constituição de fórmulas - o que certamente já indica uma sintaxe e alguma semântica já constituídas, mesmo que de forma apenas latente -, aprofundando o processo de abstração, na direção da constituição de estruturas, ele nota, a propósito da noção de “relações entre grandezas continuamente proporcionais”, que na álgebra, os conceitos de “raiz”, “quadrado”, “cubo”, etc., se afiguram redutíveis

¹⁸⁶ Esta preocupação, acusada desde o início da referida regra (v. [1] p. 114), é ratificada ao final. Ali, ele – a propósito dos conteúdos que não requerem vigilância - já havia afirmado que “*nunca se deve confiar à memória nada daquilo que não reclama uma atenção contínua*” (*id.*, p. 117); e, se referindo à necessidade de valer-se de algum recurso objetivo, como a escrita, para sumariar todos os passos de um questionamento, ainda nota que “*depois de termos achado a solução graças a estas mesmas notações, aplicaremos facilmente esta solução, sem nenhum auxílio da memória, ao sujeito particular de que estivermos a tratar*” (*ibid.*, p. 118).

¹⁸⁷ “*Por este meio, não só faremos economia de muitas palavras, mas, o que é o principal, apresentaremos os termos da dificuldade sob uma forma tão pura e tão nua que, sem nada omitirmos de útil, nunca neles se encontre, no entanto, nada de supérfluo...*” (*ibid.*, p. 115).

à tal noção, que se põe sob o domínio de alguma “unidade de empréstimo”, com base na qual se deve efetivá-la, processá-la (v. [1] p. 116). O que parece claro, a esta altura, é a necessidade de se constituir estruturas que, mediante critérios racionais, sejam capazes de, por questões de coerência interna, garantir sua legitimidade, de modo universal e necessário, formalmente; e, com base em condições apropriadas, na medida em que dados particulares são codificáveis em termos de pontos, linhas, números, etc., aplica-las à propriedades e processos da realidade; de modo que – ressalvadas as devidas diferenças – em conformidade com o sucesso da referida aplicação, se possa avalia-la em termos de graus de confiabilidade, ou bem, de certeza.

Neste patamar do processo de efetividade do método, em que já se atingiu um nível de abstração mais elevado, o modo de processamento e de compatibilização entre o conhecido e o desconhecido (devidamente reduzidos à condição de grandezas) deve se dá em termos de enquadramento estrutural, e mais do que isso, formal; de modo que é a própria estrutura que os absorve, que, ao fazê-lo, determina as respectivas condições, ou, mais precisamente, o *status* do desconhecido, relativamente ao estatuto do conhecido, na medida em que integram uma mesma ordem determinada. Isso pode ser atestado notando-se, p. ex., o próprio enunciado da Regra XVII, segundo o qual relativamente à dificuldade proposta, deve-se examinar, por intuição e graças a raciocínios, a mútua dependência entre os termos conhecidos e desconhecidos. Tratando a questão, de modo mais detalhado, Descartes lembra que, relativamente à resolução de problemas, o uso do procedimento dedutivo, ao permitir a passagem de um termo a outro, considerando o encadeamento das proposições, permite tanto deduzir certas proposições de outras, de um extremo ao outro da cadeia (ele apenas observa certa diferença, em termos de grau de dificuldade, entre, de um lado, deduzir-se os extremos dos intermédios e, de outro, os intermédios dos extremos – o mais fácil e o mais difícil, respectivamente), quanto, com isso, percorrer a dificuldade em questão, seja de forma direta, ou inversa, conforme a ordem da dedução seja do meio para os extremos, ou dos extremos para o meio da cadeia em apreço. Arrematando o conteúdo da observação inicial acerca da relação de determinação entre o conhecido e o desconhecido, ele nota que “as coisas

desconhecidas numa questão estão numa dependência tal das coisas conhecidas que são completamente determinadas por estas” (Regra XVII, [1] p. 120).

Segundo Descartes, para efetivá-lo, ou seja, para “*deduzirmos certas grandezas de outras grandezas*”, bastam apenas as operações básicas da aritmética. Com efeito, é pela adição que se chega ao conhecimento do todo de uma grandeza, a partir e através das partes. O oposto disso, o conhecimento de uma parte qualquer, a partir do todo, se dá por subtração. Isso, entretanto, é o que ocorre apenas nos casos em que há uma relação direta, em absoluto e até por relação de continência, em conformidade com os casos tomados como exemplo, entre as grandezas em questão. Nos casos em que para encontrar alguma grandeza se deve fazê-lo através de outras, das quais difere e com as quais não mantém relação de continência, tal só pode realizar-se pela multiplicação, no caso de direção progressiva, ou por divisão, no caso inverso (v. Regra XVIII, [2] p. 481).

Em relação a estes últimos, para trata-lo, Descartes se vale de dois conceitos utilizados acima: o de “unidade” (inclusive “unidade de empréstimo”) e – em relação de dependência com este - o de “relações entre grandezas continuamente proporcionais”, do qual extrai o de “média proporcional”. A questão da aludida relação de dependência consiste, no caso, em que a unidade é a base e o fundamento de todas as relações, na “série das grandezas continuamente proporcionais”, em que figura no primeiro grau.

Descartes o apresenta, no respeitante ao caso da multiplicação, nos seguintes termos: “*a unidade está para a grandeza dada... ‘a’ ou 5, tal como ‘a’ ou 5 estão para ‘a²’ ou 25; e logo, a unidade está para ‘a’ ou 5 tal como ‘a²’ ou 25 para ‘a³’ ou 125...*”. De modo inverso, no caso da divisão, ele o ilustra do seguinte modo: “*a unidade está para ‘A’ ou 5, grandeza procurada, tal como ‘A’ ou 5... está para ‘a²’ ou 25, grandeza dada; ou melhor, a unidade está para ‘A’ ou 5, grandeza procurada, tal como ‘A²’ ou 25, grandeza procurada, está para ‘a³’ ou 125, grandeza dada; e assim de seguida...*” (id., [1] pp.122-3). Daí ele prossegue observando que “*nestes últimos exemplos, é como se se dissesse que é preciso extrair a raiz quadrada de ‘a’ ou 25, ou a raiz cúbica de ‘a³’ ou*

125”; acrescentando ainda, que se trata da “*maneira de falar de que se servem os Calculadores*”; visto que, segundo observa, “*para darmos esta explicação em termos de Geômetras, é como se se dissesse que é preciso achar uma média proporcional entre esta grandeza de empréstimo, que chamamos unidade e a que designamos por ‘a²’, ou então duas médias proporcionais entre a unidade e ‘a³’*” (*ibid.*, p. 124). Depois disto, ele propõe o modo como estas operações devem ser apresentadas à imaginação e mesmo aos sentidos (*ibid.*). Tal é feito com elementos básicos de geometria, de modo estrito, observando questões de necessidade e suficiência, conforme proposto anteriormente, utilizando apenas linha (portanto, apenas uma dimensão), para os casos de adição e subtração; e retângulo (ou seja, duas dimensões), para multiplicação e divisão, considerando os cruzamentos entre multiplicando e multiplicador e entre dividendo e divisor, respectivamente. A título de observação, há notoriamente, neste caso, uma conversão entre aritmética e geometria, tal como se verifica, posteriormente, de forma consolidada, em *A Geometria*.

Vale lembrar, neste ponto, que o que já havia sido notado acima, a propósito do processo cartesiano de redução analítica, desde a eliminação de superfluidades, nas questões formuladas, até à redução dos conteúdos tratados à estrita condição de grandezas; aqui se consuma, na apreensão formal, em termos de elementos geométricos e aritméticos e, mais ainda, da representação algébrica, através de fórmulas abstratas.

A título de observação, considerando o conteúdo em discussão, é possível notar, com isso, que, seja a extensão, ou a forma, etc., enquanto propriedades essenciais das coisas materiais, longe de serem constituídas a partir das sensações – cujos resíduos devem, aliás, ser removidos, em favor do estritamente quantitativo -, são, antes, determinadas em termos formais.

Entre as questões tratadas acima, acerca da disposição hierárquica das faculdades e a direção do processo cognitivo, com base no que é sustentado por Descartes, na décima segunda das regras (v. [1] pp. 68-73), se notou que embora, na relação cognitiva, o processo comece pela afecção sensível, sua

absorção pelo entendimento, longe de ser passiva, se afigura determinante, estruturante.

Retomando, neste ponto, a título de arremate, as considerações feitas por Gaukroger (*op. cit.*, pp. 139-40), acerca das relações entre o intelecto e a imaginação, no processo de conhecimento das coisas materiais, convém observar que, segundo ele,

“aquilo com que estamos efetivamente lidando aqui, no concernente ao intelecto, é a álgebra. É à medida que os objetos da álgebra, o conteúdo indeterminado que foi separado pelo intelecto, podem ser representados e concebidos simbolicamente como retas e planos que eles podem ser identificados com o mundo real” (*id.*, p. 139).

Ele prossegue afirmando que os objetos da álgebra, as entidades abstratas concebidas pelo intelecto, ao serem representadas simbolicamente, com o auxílio da imaginação, se tornam determinadas. Desse modo, conforme sustenta, a imaginação representa magnitudes gerais, como magnitudes específicas. Endossando a presente leitura, ele diz que a magnitude específica que interessa a Descartes é a extensão espacial, visto que, por um lado, *“entidades algébricas podem ser representadas geometricamente”* e, por outro, a realidade material é estritamente quantitativa (*ibid.*). Assim, sendo a realidade material reduzida à extensão, *“o que é registrado na imaginação não é nada além de simples magnitudes espacialmente extensas”*. Dessa forma, Gaukroger – seguido pela presente hipótese - concebe o processo em questão ao modo de representações, na imaginação, em termos de *“magnitudes extensas e medidas de magnitudes extensas”*, da realidade material e das entidades abstratas da álgebra, respectivamente (*ibid.*, p. 140). Tal é por ele representado em termos do seguinte esquema:

Intelecto: entidades abstratas (álgebra).



Imaginação: {retas, comprimentos de retas, etc. (geometria e aritmética);
magnitudes extensas}



Mundo corpóreo: objetos materiais (extensão material).

Explicando-o, ele o complementa observando que neste esquema,

“o pensamento puro característico da álgebra, no qual se engaja o intelecto, não mapeia diretamente o mundo corpóreo. Em vez disso, uma representação dele, na forma de aritmética e geometria mapeia uma representação do mundo corpóreo” (ibid.)¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Conforme nota, no arremate da questão - propondo que a principal finalidade cartesiana era desenvolver uma física matemática -, a matemática, para Descartes, em última análise, se reduzia à álgebra. E prossegue afirmando que, pelo menos após sua fase inicial de “matemática universal”, aquele, ciente das dificuldades de se aplicar um sistema tão abstrato como a álgebra a algo tão concreto e específico como a realidade material, se inclina a propor que ambos têm em comum a geometria. Daí, ele conclui que na perspectiva cartesiana, “as únicas propriedades reais da matéria são aquelas que podem ser compreendidas totalmente em termos geométricos, e a álgebra é representada na imaginação em termos puramente geométricos. É, portanto, a geometria que une as duas coisas” (ibid., pp. 141-2).

CAPÍTULO 3

AS QUESTÕES DE INCOMPATIBILIDADES NA RELAÇÃO COGNITIVA (O ASPECTO EXTERNO DO PROBLEMA DO CONHECIMENTO)

3.1. O problema da experiência sensível: as esferas mental e material e a questão dos aspectos quantitativo e qualitativo.

Embora o problema cartesiano do conhecimento – a julgar por seus requisitos nas *Regras* (v., p. ex., Regra I, [1] p. 11; Regra XII, [1] p. 66) -, em última análise, se situe propriamente no nível proposicional; tendo, portanto, como alvo as questões acerca do estatuto das proposições (ou dos juízos – conforme a terminologia psicológica)¹⁸⁹; a questão da verdade; etc.; abaixo deste patamar figura, contudo, no nível elementar, constitutivo do problema, boa parte das preocupações cartesianas, formuladas em termos de questões diversas, como, p. ex., acerca das ideias; da estrutura cognitiva, inclusive as faculdades (nível psicológico); dos objetos (abrangendo o nível ontológico), etc.; níveis em que, no máximo, configuram-se questões, como, p. ex., acerca da natureza das ideias, suas relações (entre si, com seus supostos referentes – tanto no âmbito interno quanto no externo, respectivamente), etc. Mas não apenas estes aspectos elementares “positivos”, mais imediatos, constitutivos

¹⁸⁹ Considerando o paradigma mentalista, em que se situa, é pouco usual em Descartes uma terminologia lógico-linguística (p. ex., o uso de termos como “argumento”, “proposição”, “termo”, etc.); sendo mais comum uma terminologia psicológica (p. ex., o uso de termos como “raciocínio”, “juízo”, “ideia”, etc.).

da estrutura cognitiva em questão, senão que também os pressupostos mais gerais (inclusive no nível ontológico e mesmo adentrando a dimensão metafísica).

É, portanto, no nível elementar, infra, que figura o questionamento acerca da experiência sensível, que será tratado no presente capítulo, que inclui também seus diversos desdobramentos. (A título de observação, as questões acerca dos juízos e da verdade deverão ser tratadas no último capítulo).

Pulando do aspecto teórico (dos conteúdos tratados), para o metodológico, o referido modo de configuração da problematização certamente decorre do uso cartesiano do procedimento de análise; considerando, em conformidade com o observado, que tal procedimento se aplica desde os aspectos mais imediatos do objeto problematizado, até o nível dos princípios fundamentais; na busca das condições de possibilidade, legitimidade, etc., do conteúdo tematizado.

Investigue-se, pois, os passos dados por Descartes em tal empreitada.

Pelo que já foi visto inicialmente, de que modo a experiência sensível se afigura problemática (consistindo até mesmo em arena de disputas), constituindo a base para o problema ora em questão? À primeira vista, comumente, constitui ponto pacífico a suposição de que o mencionado tipo de experiência está relacionado, por referência¹⁹⁰, às coisas materiais. Conforme a crítica cartesiana, isto ocorre, entretanto, numa perspectiva relativamente inadvertida (ao modo, por assim dizer, da crença comum); algo que convém

¹⁹⁰ Remissão, por pressuposição, ou por implicação; e ainda, passiva ou ativamente – isto é ainda, uma outra questão que, para além do contexto cartesiano apenas, envolve, no primeiro dilema, a querela entre Realismo e Idealismo, respectivamente; e no segundo, a disputa entre Empirismo e Racionalismo, respectivamente. Questões que envolvem não apenas aspectos epistemológicos (neste último caso, em que um parte da referida experiência e o outro, inversamente, pretende corrigi-la), mas também ontológicos (no primeiro caso, em que um admite e o outro nega a realidade material). Estabelecida a devida distinção entre as esferas mental e material – o que Descartes faz, inclusive de modo radical, visto que o faz até mesmo ontologicamente –, dá-se um passo para o reconhecimento da autonomia das referidas esferas. Com a referida autonomia, torna-se possível estabelecer-se as requeridas distinções. Daí, o patamar para a acusação das pretensas incompatibilidades.

não admiti-lo necessariamente (a menos que o seja apenas parcialmente); situação em que, aliás, consiste o problema ora em discussão. Considerando a perspectiva comum e a tradição filosófica precedente, conforme visto, estes, adotando uma postura, por assim dizer, ingênua, tanto requerem uma condição intersubjetiva para a experiência sensível; como pretendem não apenas a pressuposição de objetividade da realidade material, mas ainda, a possibilidade de apreensão direta e integral desta, por meio do referido tipo de experiência. Pelo que se afigura, o problema para Descartes, ocorre, sobretudo, pelo fato de que sendo a experiência sensível dotada de aspectos não matematizáveis, ou seja, qualitativos (mesmo figurando estes – como “marcadores” – em fusão com os aspectos quantitativos), não deve ser atribuída, de modo integral, às coisas materiais, cuja natureza é, para Descartes, estritamente quantitativa¹⁹¹. Deve-se observar, todavia, que, não obstante o aspecto qualitativo, pelo quantitativo, o referido tipo de experiência supostamente está, em certo sentido ou em algum grau, relacionado às coisas materiais.

Considerando-se, sucintamente, os dois lados do problema, de um modo geral, este consiste, por um lado, em questionar a suposta condição de objeto (pelo menos em sentido integral) das coisas materiais, relativamente à experiência sensível; e, por outro, considerando a referida incompatibilidade, saber-se a que devem corresponder, precisamente – caso haja algum objeto e caso isso seja necessário –, os conteúdos da experiência sensível, no tocante aos aspectos qualitativos. Independentemente da questão da autonomia de ambas as esferas, o problema reside precisamente na suposta correspondência.

Antes de lançar-se imediatamente nesta direção (seja na questão da matéria, na referida condição de objeto; seja na investigação do suposto objeto

¹⁹¹ Embora por esta condição a experiência sensível possa ser considerada como “indutora” da referida forma de erro (questão polemicamente tratada em termos da noção de “falsidade material”), em última análise, desde que seja considerada a distinção entre os aspectos quantitativo e qualitativo, deve-se averiguar se desse modo a noção de “falsidade material” não perderia efeito; passando assim o erro a consistir num caso de interpretação mal sucedida, expressa por meio de juízo (como no caso da “falsidade formal”); devendo antes ser considerado em termos de uma questão de precipitação. Cf., a este propósito, Alquié (*op. cit.*, p. 111).

do referido tipo de experiência), deve ser necessário para tal, indagar-se sobre os pressupostos (as condições de possibilidade, as causas, o estatuto, etc.) do tipo de experiência em questão.

Descendo um nível, na busca de pressupostos – o que já exemplifica o procedimento de análise -, considerando que o tipo de experiência em questão consiste no exercício das faculdades da sensibilidade e da imaginação (faculdades dotadas de propriedades qualitativas), deve-se investigar os pressupostos de suas condições, nestes termos, para compreender as consequências problemáticas resultantes tanto do seu aspecto qualitativo, quanto – e principalmente – da fusão deste com o quantitativo; do que resulta a “confusão” geradora do problema em foco.

Descendo ainda mais um nível, na busca de pressupostos, nota-se através de diversos registros, na obra cartesiana, tanto nas *Regras* quanto nas *Meditações*, que as faculdades em questão figuram na condição ora de partes do corpo, ora do domínio mental, ora ainda, de ambos ao mesmo tempo.

Dentre os registros em questão, as primeiras ocorrências tratam de apresentar as faculdades em apreço como partes da matéria. Assim, p. ex., nas *Regras* (Regra XII, [1] pp.68-70; A&T, vol. X, pp. 412-4), a propósito da discussão acerca das funções das diversas faculdades constitutivas da estrutura cognitiva, ele o propõe, nos seguintes termos:

“...todos os sentidos externos, enquanto partes do corpo¹⁹²... não são, todavia... senão passivos na sensação... Dado que o sentido externo é posto em movimento pelo objeto, a figura que ele recebe é transportada para uma outra parte do corpo chamada sentido-comum¹⁹³... O sentido comum desempenha também o papel de um selo para formar na fantasia ou imaginação tal como na cera, as mesmas figuras ou ideias que vêm dos sentidos externos...Esta imaginação é uma verdadeira parte do corpo¹⁹⁴ cuja grandeza é tal que as suas diversas porções podem revestir várias figuras...”

¹⁹² “...sensus omnes externos, in quantum sunt partes corporis...” (A&T, vol. X, p.412).

¹⁹³ “...corporis partem, quae vocatur sensus communis...” (id., p. 414).

¹⁹⁴ “...phantasiam esse veram partem corporis..” (ibid.).

Até mesmo nas *Meditações* - desde que se esteja a falar em termos da condição de pressuposto e não de objeto -, ele o ratifica, através da afirmação segundo a qual “...*não se pode também sentir sem o corpo...*” (v. Meditação Segunda, § 7). Eis aqui, portanto, um outro aspecto do problema: por um lado, o caráter quantitativo da materialidade a impede de figurar na condição de objeto das faculdades qualitativas, mas, por outro, se vincula a corporeidade a estas, na condição de pressuposto destas¹⁹⁵.

Embora o tenha feito do lado material, Descartes, desde as *Regras* (Regra XII, [1] p. 72), atribui à dimensão mental os modos de percepção dos sentidos e da imaginação. Também nas *Meditações*, o reitera incluindo entre os modos do pensamento (que também é definido em termos apenas quantitativos (Meditação Segunda, §§ 7 e 8)), o poder de imaginar e sentir (*id.*, § 9)¹⁹⁶. O aspecto do problema, acima anunciado, a propósito do domínio material, se repete agora do lado mental; ou seja, se, por um lado, o caráter estritamente quantitativo do âmbito mental, o impede de figurar como objeto das faculdades em questão, por outro, se lhe atribui a condição de pressuposto das referidas faculdades¹⁹⁷.

Juntando-se estes dois casos acima, surge agora um terceiro (e este agora, de caráter mais problemático): considerando-se que são, a

¹⁹⁵ Ora, nestes termos, fazendo-se distinção entre a condição de objeto e a condição de pressuposto, ver-se-á que embora a realidade material não constitua, pelo menos integralmente, a condição de objeto das faculdades qualitativas, pelo menos figura como sua condição de possibilidade. Resta saber se ainda assim, restaria algum problema relativamente ao fato de que a materialidade teria, por assim dizer, neste caso, um aspecto quantitativo e outro qualitativo – se esta última hipótese, embora improvável, for o caso. Voltar-se-á a tal, adiante.

¹⁹⁶ “*Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque & sentiens*” (A&T, vol. VII, p. 28).

¹⁹⁷ Aplicando, ao caso do pensamento, o mesmo critério aplicado ao caso da realidade material, resta observar que distinguindo-se entre a condição de objeto e a de pressuposto, nota-se que embora o pensamento não constitua objeto das faculdades qualitativas, pelo menos figura como sua condição de possibilidade. Resta saber se ainda assim, restaria algum problema relativamente ao fato de que o pensamento teria, por assim dizer, neste caso, um aspecto quantitativo e outro qualitativo – não obstante, igualmente, o caráter improvável desta última hipótese. Voltar-se-á a tal, adiante.

materialidade e o domínio mental (embora ambos quantitativos), totalmente diversos, como é possível, então, que algo (como é, supostamente, o caso de tais faculdades) faça parte de ambos os termos em discussão?¹⁹⁸ A menos que não seja bem este o caso.

Prosseguindo com a confusa caracterização das faculdades qualitativas, em questão (sentidos e imaginação), segundo já foi observado, a referida condição destas decorre da suposta união “psicofísica”, que é proposta pelo menos desde as *Regras*. Com efeito, na Regra XII ([1] p. 67), após esboçar sucintamente a estrutura cognitiva, em termos do conjunto de faculdades, ele a sintetiza em termos da relação entre o domínio mental e o corporal e o afunila mais ainda, na forma de “composto humano”, que figura, portanto, na condição de suporte para aquelas¹⁹⁹.

É, contudo, no contexto da Sexta Meditação, que tal composição é tratada de forma – literalmente - substancial. Ali (§ 24), entre outras coisas, Descartes – se referindo às sensações internas - afirma que

“a natureza também me ensina por essas sensações de dor, fome, sede, etc., que não estou presente a meu corpo como o marinheiro ao navio. Estou a ele ligado de modo muito estreito e como que misturado com ele, a ponto de com ele compor uma só coisa”.

Segundo ele, na suposição de falsidade da tese em questão, uma coisa pensante não sentiria dor, no caso em que o corpo fosse ferido, mas apenas perceberia a lesão pelo intelecto puro (*id.*). É justamente esta composição, ou mesmo fusão, na forma de unidade, que constitui a possibilidade para a

¹⁹⁸ Ora, se os referidos termos da relação, embora quantitativos, são opostos; e se o qualitativo tem um pé em cada lado, nos termos acima; que conclusão se deve razoavelmente extrair? Certamente a de que havendo algo comum entre duas coisas, constitui-se uma zona de intersecção; se os termos que se interceptam são diversos, esta zona, como produto, constitui uma terceira coisa; se é o qualitativo que ocupa tal zona de intersecção, ele deve ser realmente diverso. Cf. a este respeito, a noção de “propriedades emergentes”; bem como o hibridismo “trialista”, de Cottingham. Voltar-se-á a tal, adiante.

¹⁹⁹ “...*Quid fit mens hominis, quid corpus... quatenus fuit in toto composito facultates rebus cognoscendis interfuentes...*” (A&T, vol. X, p. 411).

O referido composto – e não a materialidade e o pensamento puros - constitui, portanto, o pressuposto para as propriedades qualitativas. Isto deve desfazer as respectivas pendências acusadas acima. Cf. respectivas notas acima.

mencionada confusão. “*pois, essas sensações de sede, fome, dor, etc., não são mais do que modos de pensamento confusos, resultantes da união e como que mistura da mente com o corpo*” (*ibid.*).

A este propósito, Cottingham, em seu texto *A Filosofia de Descartes*, nos tópicos dedicados à questão da tese dualista cartesiana, começa por considerar as reivindicações cartesianas quanto à questão da proposta de separação radical entre *res cogitans* e *res extensa*; observando os problemas daí decorrentes, inclusive o da questão do estabelecimento de relação entre ambas, por força da questão da interação.

Segundo ele, ao caracterizar a substância pensante, os seis primeiros aspectos atribuídos a esta, por Descartes (“*uma coisa que duvida, compreende, afirma, nega, que tem vontade, que não tem vontade...*” (Meditação Segunda, § 9); (AT VII 28; CSM II 19)) são claramente casos de intelecção pura, de modificações da *res cogitans*, de acordo com a própria classificação cartesiana (v. COTTINGHAM. *Op. cit.*, p. 166).

Tal, contudo, conforme observa, não se aplica igualmente aos casos - também atribuídos à substância pensante - da sensibilidade e da imaginação; visto que estes envolvem – pelo que declara literalmente o próprio Descartes - processos fisiológicos (de natureza material) (v. COTTINGHAM. *Op. cit.*, pp. 168-9), pressupondo, portanto, o aspecto físico (conforme verificado, p. ex., no texto das *Regras* (Regra XII, [1] pp. 68-70)). Além do mais, conforme já visto, as referidas faculdades têm um caráter empírico, conforme se pode depreender das considerações feitas por Descartes, p. ex., acerca do caráter da imaginação (Meditação Segunda, § 8), bem como ainda, a propósito da distinção feita por ele entre a imaginação e a intelecção pura, na Sexta Meditação (§§ 3 e 4) (v. COTTINGHAM. *Op. cit.*, p. 169). Os referidos aspectos fisiológico e empírico da imaginação e da sensibilidade são ainda, segundo Cottingham – e conforme também já notado aqui -, devidamente ilustrados por Descartes, a pretexto da questão da aludida união entre mente e corpo, na referida Meditação Sexta (§ 24), em que nota a devida distinção entre as sensações internas, p. ex., de fome, sede, dor, etc. e os simples juízos

eventualmente formuláveis a este respeito (v. COTTINGHAM. *Op. cit.*, pp. 170-2).

Nestes termos, considerando, no homem, a hipótese cartesiana da união entre ambas as substâncias, para Cottingham, um dos problemas mais difíceis é o de decidir-se, em certos casos, entre o físico e o mental.

De tudo isso, para ele, os casos das referidas faculdades devem ser tratados como supostamente satisfazendo os dois aspectos, o corporal e o mental; do que conclui seu exame considerando “híbrida” a condição destas faculdades, formulando assim, sua hipótese intitulada “*‘Trialismo’ Cartesiano*”, por referência à suposição de que haveria três modalidades de substância, a material, a mental e a mediação entre ambas. (*id.*, pp. 161-79).

Estendendo suas considerações acerca do suposto “trialismo”, Cottingham nota que

“numa carta à Elizabeth, de 21 de maio de 1643, Descartes menciona três categorias ou noções primitivas em termos do que pensamos acerca do mundo (‘modelos sobre os quais todo o nosso restante conhecimento é decalcado’). Existe a extensão (que compreende a forma e o movimento) que apenas é atribuível ao corpo; o pensamento (que compreende a compreensão e a vontade) que é atribuível apenas à mente; e finalmente, existe a noção da ‘união’ do corpo com o espírito (que inclui os resultados das interações psicofísicas como as ‘sensações e as paixões’). (AT, III, 665...)” (ibid., p.172).

Assim, seguindo Cottingham – pelo menos por questões pragmáticas -, deve-se manter aqui – salvo melhor juízo - o suposto “trialismo”²⁰⁰. Só assim, será possível, primeiramente, isolar a materialidade, de um lado e o domínio mental, de outro. O que resta, a questão problemática do domínio imagético-sensitivo será tratada depois.

²⁰⁰ Devendo-se entender pelo composto psicofísico, senão propriamente uma terceira substância – o que, certamente, não deve ser o caso, em Descartes -, pelo menos algo próximo da noção de “propriedade emergente”.

Conforme se pode notar, separando o que é simples, distinto, claro, uniforme, etc., o que resta, por seu caráter confuso, obscuro, ambíguo, multiforme, etc., parece constituir o ponto polêmico, o núcleo do problema²⁰¹.

Saltando novamente do aspecto dos conteúdos teóricos para o aspecto metodológico, em conformidade com o que já foi visto, de que forma, sob as exigências lógico-metodológicas do pensamento puro, o método de análise consiste no principal recurso para o tratamento do referido problema? Ora, é exatamente de sua aplicação, seguindo o processo de fragmentação do composto, na direção do simples (inclusive como um processo de redução), deslindando os referidos aspectos e corrigindo as respectivas atribuições, que se configura o problema cartesiano do conhecimento, em termos da devida cisão entre o domínio mental (ou mais propriamente, considerando o aspecto ora focalizado, a parte cognoscente, que inclui o “pensamento puro”)²⁰², de um lado e a materialidade (certamente constituída pela extensão pura, incluindo o aspecto fisiológico, que lhe é redutível, pelo requisito da matematização), de outro. Para ser mais preciso, no sentido de apresenta-lo o mais próximo possível do espírito cartesiano, em termos metodológicos e até mesmo de sua perspectiva matemática, depois de assim constituí-lo, a suposta incompatibilidade resultante, exigirá, em última análise, a tentativa de equacionamento da respectiva diferença.

²⁰¹ Assim, é possível notar, portanto, não apenas o que é objeto de investigação (os conteúdos problematizados), mas também os critérios, os referenciais metodológicos balizadores, enquadradores. A título de observação, deve ser notado que, seguindo as exigências do método de análise, Descartes aspira a consecução da evidência. Tal deve consistir, pois, na dissolução analítica do composto no simples (v., metodologicamente, modelo relacional “absoluto/relativo”; e a relação entre “naturezas simples” e compostas). Em síntese, ou em última análise, a relação “infinitude-finitude”. Nisto se efetiva a relação “universal/particular”.

²⁰² Considerando a estrutura cognitiva, nota-se que esta inclui tanto o nível do “pensamento puro” (intelecto ou entendimento – conforme as versões latina e francesa, respectivamente -, paralelo à vontade), quanto o nível empírico (da imaginação/memória* e sensibilidade). O “domínio psicológico” pode ser considerado em termos de “mente” ou “alma” ou “espírito” ou uma coisa que pensa, considerando tanto sua “reificação” (portanto, o aspecto ontológico), quanto seu aspecto essencial. Pelo disposto na décima segunda das *Regras*, o pensamento puro consiste, por assim dizer, no porta-voz do referido domínio cognoscente (que abrange, conforme dito, o psicológico puro e o empírico). Assim, a estrutura cognitiva, portanto, a parte cognoscente, é constituída tanto pelo domínio puramente mental, quanto pelo psicofísico.

*Há, entretanto, também uma memória no nível intelectual.

Para obter o devido êxito com a utilização do método de análise, sob as exigências do pensamento puro, neste caso, a empreitada cartesiana certamente deve ter como meta, primeiro, distinguir entre, de um lado, os aspectos quantitativo (p. ex., existência, número, forma, extensão, etc.) e qualitativo (p. ex., cores, sons sabores, etc.); e, de outro, entre a materialidade (o aspecto físico) e o domínio psicológico (o pensamento puro). Ao fazê-lo, deve, no concernente ao quantitativo, distinguir entre o que é próprio apenas do pensamento puro (que não é pertinente à corporeidade) e o que é próprio apenas da materialidade (que não pertence ao pensamento puro). O que sobra, ou seja, o aspecto qualitativo, deve ser próprio apenas do domínio empírico (faixa psicofísica que compreende mais precisamente, as faculdades dos sentidos e da imaginação, constitutivas da experiência sensível). Este é aproximadamente o ponto de intersecção entre o domínio psicológico e o corpóreo e, portanto, o ponto intermédio na relação cognitiva, neste nível, em seu aspecto externo. Aqui é considerado, portanto, apenas o aspecto externo da referida relação; e neste, a preocupação principal consiste, conforme já visto, em distinguir devidamente entre, de um lado, as propriedades materiais (extensão, figura, etc.), de outro, as do pensamento puro (intelecção, volição, etc.) e ainda, as empíricas (cores, sons, sabores, odores, etc.)²⁰³.

Deve ser observado, a título de lembrete, que o aspecto da “exterioridade”, que consiste num dos aspectos estruturais do problema em apreço, na medida em que consiste numa relação entre termos diversos, os domínios mental e material, não se reduz, conforme visto anteriormente, à presente relação binária, senão que inclui um terceiro termo (constituindo uma estrutura ternária) – o que será tratado mais adiante, com a inclusão do problema da relação cognitiva, numa estrutura maior (a cosmovisão tradicional). Tal aspecto estrutural, que consiste numa questão “sintática” relativa à configuração estrutural do problema, aqui adotada, tem por base outro aspecto estrutural, conforme também já foi notado, que consiste na questão da heterogeneidade. A título de observação, cabe notar ainda, que de

²⁰³ Segundo Gueroult (*op. cit.*, Seconde Partie, chapitre IX, p. 9), “...la connaissance de la distinction et celle de l’union se réfèrent à des savoirs différents, le premier à la raison, le second au sentiment”.

acordo com a presente leitura do problema, o que geralmente é considerado em termos de exterioridade²⁰⁴, bem pode ser tratado antes, até mesmo redutivamente, conforme já notado, em termos de diversidade de natureza (ou heterogeneidade). Esta observação tem em vista evitar qualquer suposição “topológica” – o que consistiria num equívoco - relativamente à sintaxe da estrutura aqui pressuposta. Todavia, a noção de exterioridade se afigura válida, na medida em que trata da relação com o diverso. Tal tipo de relação constitui a síntese mais geral do problema, na medida em que relaciona as noções mais gerais, os conceitos últimos de *res cogitans*, *res extensa* e *res infinita*.

(O aspecto “interno” será tratado no capítulo acerca do recinto da subjetividade (algo, portanto, intrínseco ao domínio psicológico e empírico); e neste, no concernente à questão da estrutura cognitiva, a principal preocupação consiste em distinguir devidamente entre as propriedades do pensamento puro e as do domínio empírico).

Considerando-se o caráter intermédio, ou mesmo ambivalente, do domínio empírico, decorrente da suposta composição e isto – exatamente por este motivo - como o objeto problemático, deve ser notado que, para além da dificuldade óbvia de determinar-se sua própria natureza, tal pode, inclusive, causar dificuldade quanto à questão de estabelecer-se a pretensa independência dos domínios psicológico e material. Entretanto, esta deve ser a empreitada a ser satisfeita.

Em todo caso, desconsiderando, por ora, este aspecto problemático, deve-se investigar até onde é possível a Descartes, pelo processo de análise, distinguir entre os domínios envolvidos, isolando pelo menos o pensamento puro e a corporeidade.

²⁰⁴ É comum na epistemologia, p. ex., um tipo de problematização indicada pela expressão “problema do mundo externo”.

Para tanto, se faz necessário investiga-lo – obviamente – dentro do próprio desdobramento da problematização do conhecimento. Um rastreamento desta discussão tende a mostrar que partindo da relação entre as partes envolvidas no processo cognitivo, a cognoscente e a cognoscível, a primeira dificuldade apresentada consiste exatamente na questão da experiência sensível. Daí, pois, que um rastreamento da tentativa de resolução deste problema, em sua obra deve ser, então, o caso.

Nas *Regras*, após a fixação do aparato metodológico (regras I-XI), em seus diversos aspectos, Descartes apresenta a relação de conhecimento (Regra XII), em conformidade com sua perspectiva racionalista, conforme as exigências metodológicas, nos termos acima.

Com efeito, o registro textual das *Regras*, que põe, de forma inaugural, a relação de conhecimento, o faz em termos dos correlatos “cognoscente-cognoscível” (considerando-se, nesta configuração, o aspecto externo, portanto), isto é, em termos estritamente epistêmicos, independentemente, portanto, de qualquer conotação ontológica (considerando-se, neste contexto, a total indiferença relativamente a este tipo de questionamento). Neste, ele propõe que

“No conhecimento há apenas dois pontos a considerar, a saber: nós que conhecemos e os objetos a conhecer. Em nós há apenas quatro faculdades que nos podem servir para este uso: são a inteligência, a imaginação, os sentidos e a memória. É claro que só a inteligência é capaz de ver a verdade, mas apesar disso, tem de ser ajudada... Do lado da realidade, basta examinarmos três coisas, a saber: primeiro o que se apresenta espontaneamente; em seguida, como se conhece por um outro, um objeto determinado; e por fim, que deduções se pode tirar de cada um deles” (Regra XII, pp. 66-7).

É possível notar que a relação de conhecimento assim apresentada configura-se no nível elementar, constitutivo; abaixo, portanto, do nível proposicional, conforme observado acima; nível, portanto, propício para a tematização da experiência sensível.

Em todo caso, qualquer que seja o nível em que se encontre a discussão, o problema tem sempre como pressuposto uma relação (o que por si só pressupõe termos que devem satisfazê-la) e a pretensão de

correspondência; em conflito com um quadro de exterioridade, diversidade de natureza (heterogeneidade) entre os termos da relação, etc. (que são, pelo que já foi notado, pressupostos estruturais, portanto, constitutivos do problema); acrescido ainda, da suposição de incompatibilidade, (pressupostos que, aliás, representam os pontos em questão, adiante). (Cf. a este propósito, discussão sobre o problema da verdade, no nível dos juízos).

Com efeito, para trata-lo em termos mais precisos, no contexto em questão (Regra XII), primeiramente, ele situa a arquitetura da parte cognoscente, apresentando também sua funcionalidade. Depois, ao voltar-se para o lado do objeto, ele situa sua arquitetura em termos das naturezas simples (evidentes, intuitivas) e em seguida, trata dos conteúdos compostos (problemáticos – porque somente relativamente a estes pode haver erro), que são constituídos, bem como devem ser apreendidos por meio dos primeiros. É justamente aí que tem lugar o problema em questão.

Este quadro se manifesta a propósito da questão da suposição de incompatibilidade entre os termos da relação de conhecimento; caso no qual ele observa que

“...A inteligência nunca pode ser enganada por nenhuma experiência, desde que unicamente tenha a intuição precisa da coisa que lhe é apresentada, conforme a possui em si própria ou numa imagem, e desde que, além disso, não julgue que a imaginação reproduz fielmente os objectos dos sentidos, nem que os sentidos revestem as verdadeiras figuras das coisas, nem enfim que as coisas externas são tais quais nos aparecem. É sobre todos estes pontos, com efeito, que estamos sujeitos ao erro... Mas nada haverá aí com que enganar a inteligência do sábio, porque tudo o que ele receber da imaginação será evidentemente por ele julgado como realmente pintado nela; todavia, nunca afirmará que isso mesmo passou completamente e sem nenhuma mudança das coisas externas aos sentidos e dos sentidos à imaginação...” (id., pp. 79-80).

Nos mesmos termos, em *O Mundo*, ele o reitera afirmando que

“...embora cada um comumente se persuade de que as ideias que temos em nosso pensamento sejam inteiramente semelhantes aos objetos dos quais procedem, não vejo, contudo, razão alguma que nos assegure de que assim o seja; mas, pelo contrário, observo várias experiências que nos devem fazer duvidar disso... o próprio tato nos faz conceber várias ideias que não se assemelham de nenhum modo aos objetos que as produzem...as ideias de cócegas e

de dor, que se formam em nosso pensamento na ocasião em que corpos de fora nos tocam, não têm nenhuma semelhança com eles” (op. cit., cap. I, pp. 3-6/pp. 14-21).

Certamente não é diferente a postura por ele assumida nas *Meditações*; caso em que ao isentar as ideias da condição de estarem sujeitas à falsidade (uma ideia por si só não pode ser falsa) e observar que só no caso dos juízos se concorre para a possibilidade do erro, ele prossegue afirmando que “o principal erro e o mais comum que se pode encontrar, consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes, ou conforme às coisas que estão fora de mim” (Meditação Terceira, §§ 7-9). Mais adiante, no contexto das considerações acerca do que é adquirido naturalmente, ele o reitera observando que

“...do fato de que sinto diferentes sortes de cores, de odores, de sabores, de sons, de calor, de dureza, etc., concluo, com segurança, que há nos corpos, de onde procedem todas essas diversas percepções dos sentidos, algumas variedades que lhes correspondem, embora essas variedades talvez não lhes sejam efetivamente semelhantes” (Meditação Sexta, § 25).

Em relação às opiniões que se constituem arbitrariamente, através do costume de julgar inconsideradamente as coisas – em que pode haver falsidade -, ele menciona - em primeira pessoa - como exemplo do que lhe ocorre

“...a opinião que tenho segundo a qual... em um corpo que é quente, há alguma coisa de semelhante à ideia do calor que existe em mim; que, em um corpo branco, ou negro, há a mesma brancura, ou negrume que sinto; que, em um corpo amargo, ou doce, há o mesmo gosto ou mesmo sabor e assim por diante...” (ibid., § 26).

De modo mais pontual, nas Respostas às Sextas Objeções, ele nota que “...les couleurs, les odeurs, les faueurs, & autres choses semblables, n'estoient rien que des sentimens qui n'ont aucune existence hors de ma pensée...” (Sixièmes Reponses. In A&T, vol. IX, p. 239).

Seguindo a mesma perspectiva, a ciência dos *Princípios*, mantendo, neste aspecto, a tese científica de *O Mundo*, apenas o ratifica, observando “que nos sens ne nous enseignent pas la nature des choses” (op. cit., Segunda Parte, § 3).

Para além de uma suposta incompatibilidade meramente empírica, ou material, ou de fato, etc., a queixa cartesiana assume mesmo um caráter lógico. Pelo menos parece que é assim que ele se posiciona em *La Dioptrique*, ao notar “...qu’il n’y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu’elles representent: car autrement il n’y auroit point de distinction entre l’objet & son image” (op. cit., in A&T, vol. VI, pp. 113)²⁰⁵.

Diante deste quadro, parece mesmo recomendável que os termos da referida relação sejam considerados o mais precisamente possível em termos de diversidade. Tal certamente endossa e mesmo justifica a necessidade do procedimento de análise. Mais uma vez, nota-se que o problema fica então por conta da questão da confusão relativamente às atribuições equivocadas do aspecto qualitativo. Assim, distinguindo-se entre os termos envolvidos (o domínio mental e o material) e suas respectivas propriedades, se evidenciam os já alegados aspectos estruturais da exterioridade e heterogeneidade. Embora tal necessidade já seja apresentada no início de sua empreitada, é no contexto das *Meditações* que se encontra a sua resolução.

²⁰⁵ Para além do contexto cartesiano, considere-se, por exemplo, os impasses que separam realistas, idealistas e representacionalistas. Enquanto para o Realismo de Senso Comum, a realidade material, enquanto objeto do conhecimento, existe a) objetivamente, b) independentemente do percipiente e c) do modo como é percebida; o Representacionalismo (ao modo de Descartes, por exemplo) lhe concede as duas primeiras condições, mas rejeita a última, por falta de critérios para atestá-lo necessária e suficientemente (cf. *O Mundo*, cap. I; *Meditações*, Meditação Primeira); e o Idealismo (à maneira subjetivista de Berkeley, por exemplo), ao rejeitar a primeira condição, por questões lógicas, relativas à impossibilidade de atestar-se, com base na percepção uma inferência que a extrapola, mina as bases das restantes condições. (Cf. BERKELEY. *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano; Três Diálogos entre Hylas e Philonous*). Isto é perfeitamente razoável em relação à Berkeley, considerando-se que sua perspectiva é empirista. No caso de Descartes – que não é empirista –, certamente um outro referencial (desde que a configuração metafísica, que sistematicamente engloba a realidade material, possa ser assegurada racionalmente) deve assegurar as duas primeiras condições. (Aliás, o programa empirista de liquidação da metafísica, que culmina em Hume, tem em vista desalojá-la da custódia racionalista, o que o faz gradativamente).

Sendo a sensação incompatível com a realidade material, tal propicia margem para a possibilidade de que tal objeto deva ser diretamente a própria sensação e apenas indiretamente a realidade material, certamente por representação, o que consiste em certa forma de Representacionalismo. Permitindo-se estender a especulação, havendo na sensação uma adição – se fosse subtração, ela poderia considerar-se apenas uma espécie de filtro - de certas propriedades (as qualitativas), ela pode, assim, considerar-se como algo que precisa imprimir alguma propriedade – como uma espécie de “marcador” - para apreender, constituir um conteúdo.

Em diversos momentos (tanto científicos, quanto filosóficos e às vezes numa problematização ora epistêmica, ora ontológica) da obra cartesiana é possível encontrar esforços analíticos, com tal finalidade.

Considerando-se – relativamente aos aspectos que aqui interessam - as variações observadas acima, sobretudo que a discussão cartesiana, gradativamente se desenvolve do aspecto epistêmico para o ontológico, convém examinar o status das noções ora em discussão.

No presente trabalho, considerando o grau de generalidade desta discussão, a título de observação, relativamente a um dos termos da relação de conhecimento em questão, o objeto, tem sido usada (no plano, por assim dizer, “metacartesiano” da problematização), meio arbitrariamente e de modo generalizado as expressões “coisas materiais” ou “corpóreas”, mesmo que a discussão esteja isenta de qualquer interesse ontológico, na medida em que não há qualquer pretensão de provar qualquer existência, senão que apenas posicionar o objeto do conhecimento, no caso, empírico (ou seja, constituir o conteúdo epistemológico, aqui em questão). Tal modo de uso certamente se justifica, na medida em que para fazê-lo de modo satisfatório nestes termos, a expressão aqui usada, mesmo com a isenção pretendida, oferece mais precisão e abrangência que as demais pertinentes. Isto, contudo, deve se justificar também relativamente ao modo de uso cartesiano²⁰⁶. Relativamente a

²⁰⁶ Embora a problematização cartesiana atravessasse a fronteira do aspecto epistemológico para o ontológico, no *Discurso* e nas *Meditações* (nesta última, em três registros bastante pontuais: a certeza do *cogito*, a prova da existência de Deus e a admissão de existência da realidade material), sua nomenclatura técnica não sofre, por isso, variação, exceto pela fixação de uma espécie de “selo de aferimento” em termos de “*res cogitans*”, “*res infinita*” e “*res extensa*”, respectivamente, sobre os termos que usa comumente. Quanto aos termos por ele utilizados, deve-se registrar que há uma variação óbvia no concernente ao fato de que entre suas obras, algumas foram escritas em latim, outras em francês. Considerando-se que as primeiras foram traduzidas para o francês, encontram-se, portanto, disponíveis nas duas versões. Isto não ocorre com as últimas.

tal, uma visada panorâmica sobre as obras mais pertinentes neste aspecto, desde pelo menos, as *Regras*, passando pelo *O Mundo (Tratado da Luz)*, o *Discurso* e as *Meditações*, até os *Princípios* (portanto, abrangendo todas as dimensões e perspectivas da problematização cartesiana), mostra que, de um modo geral, ele mantém invariavelmente uma terminologia bem definida, no nível de generalidade ora pertinente. Assim, são encontráveis, de modo bastante recorrente, termos como “coisas”, “coisas materiais”, “coisa extensa”, “corpo(s)”²⁰⁷, conforme o caso em questão seja mais geral ou mais específico, respectivamente.

No concernente ao outro – e porque não dizer, principal - termo da relação de conhecimento, no presente trabalho tem sido usado (no referido nível “metacartesiano”, por questões de neutralidade semântica), de modo também um tanto arbitrário, noções alusivas ora, de modo mais específico, ao aspecto estritamente mental puro, ora, de modo mais generalizado, ao aspecto cognitivo em toda a sua amplitude (na medida em que o mental é não apenas parte dessa estrutura, mas também a apreende), conforme o caso. Numa empreitada de rastreamento do tratamento cartesiano do caso em questão, em obras pertinentes, constata-se que embora já se encontre registro do conceito de “mente” (“*mens*”), nas *Regras* (v., p. ex., Regra XII, [1] p. 67; A&T, vol. X, p. 410), o conceito aí dominante é o de “*ingenium*”²⁰⁸. Aliás, considerando sua natureza mais “positiva”, seu status nuclear nesta obra, parece indicar o caráter estritamente metodológico e acentuadamente “positivo” desta – pelo menos relativamente às de caráter teórico. O *Discurso*, como que assinalando um processo de transição (enquanto, por um lado, tem em vista uma empreitada metodológica e, por outro, já apresenta os princípios teóricos perseguidos), já reserva lugar para o processo de tematização em torno da noção de alma, inclusive sobre o problema de sua suposta independência (cf., Parte IV). No contexto das *Meditações*, vencida a empreitada metodológica, é a empreitada

²⁰⁷ “*Res*”, “*res materiales*”, “*res extensa*”, “*corpus(corpora)*”; “*choses*”, “*choses materielles*”, “*corps*” (em latim e francês, respectivamente, das *Regras* aos *Princípios*).

²⁰⁸ Certamente este conceito, dotado de uma conotação mais “positiva”, se refere mais propriamente a “engenho” (relativo a engenhosidade), ou “gênio”, denotando algo como uma espécie, por assim dizer, de inteligência ou disposição cognitiva natural.

teórica que tem lugar exclusivamente. É aqui, portanto, que tem lugar a questão do estatuto da mente (ou alma (“*ame*”) ou espírito (“*esprit*”)²⁰⁹, conforme a terminologia da tradução francesa), inclusive e principalmente enquanto “*ego*” (sob a condição reflexiva de “*subjectum*”), bem como enquanto ontologicamente emancipada, em termos da noção de “coisa que pensa” (“*res cogitans*”) – condição que não apenas acentua consideravelmente a diferença construída analiticamente, senão que a consuma.

É neste contexto que se consolida, em diversos aspectos, o processo analítico de caracterização (que fixa os respectivos estatutos) e, portanto, de diferenciação dos termos em apreço, iniciado desde as *Regras*. Examine-se o referido processo.

No respeitante à questão das coisas materiais, no concernente ao seu estatuto – prescindindo-se, portanto, das questões epistemológicas tratadas nas *Regras*, a propósito de sua apreensão em termos matemáticos (Regras XIII-XVIII) -, a fonte mais abundante de informações é, obviamente, a sua “física”, como parte de sua ciência, que embora seja responsabilizada, em termos de finalidade, pela própria elaboração epistemológica e mesmo metafísica, não alcançou o mesmo êxito destas últimas. O caráter, por assim dizer, simplificador, uniformizante, ou mesmo reducionista presente em suas empreitadas tanto metodológicas, quanto teóricas – e que figura mesmo como uma espécie de distintivo -, obviamente, não poderia deixar de se fazer presente também ali e justamente na constituição de seu status estritamente quantitativo. Aliás, conforme já notado, nisto reside o essencial de sua empreitada de dissolução da antiga ciência, nos termos acima, em que desemboca o seu tão propalado Mecanicismo. Com efeito, depois de ponderar que “*todos os corpos, tanto duros quanto líquidos, são feitos de uma mesma matéria*” (*O Mundo*, cap. IV, p. 17/43), ele propõe – de modo provocativo -, em suas considerações acerca da redução dos elementos materiais, que

“...se achardes estranho que, para explicar tais elementos, não me sirva em absoluto das qualidades que se nomeiam ‘calor’, ‘frio’,

²⁰⁹ Estes dois conceitos franceses, “*ame*” e “*esprit*”, que, segundo Descartes, não se distinguem (v. *Meditações*, Sinopse das meditações), traduzem o conceito latino de “*mens*”.

‘umidade’ e ‘secura’ – como fazem os filósofos -, dir-vos-ei que essas qualidades me parecem ter, elas mesmas, necessidade de explicação e que, se não me engano, não somente essas quatro qualidades, mas também todas as outras, inclusive todas as formas dos corpos inanimados, podem ser explicadas sem que seja necessário supor, para tal efeito, nenhuma outra coisa em sua matéria além do movimento, do tamanho, da figura e da disposição de suas partes” (id., cap. V, pp. 25-6/59-61)²¹⁰.

Em *O Homem*, cujo mecanicismo se afigura emblemático, ao conceber o corpo humano (ao qual uma alma racional apenas pode ser agregada) sob o modelo de uma máquina, ele propõe que os processos fisiológicos podem ser concebidos em termos puramente mecânicos. Assim, ao descrever diversos deles, ele sugere que

“todas essas funções são naturalmente decorrentes, nessa máquina, somente da disposição de seus órgãos, assim como os movimentos de um relógio ou outro autômato decorrem da disposição de seus contrapesos e de suas rodas. Desse modo, nessa máquina não é necessário conceber nenhuma alma vegetativa ou sensitiva, nem algum outro princípio de movimento e de vida...” (v. op. cit., p. 202/415; A&T, vol. XI, p. 202).

Na esfera do *Discurso*, no ponto de intersecção entre as questões metodológicas e teóricas (científicas e filosóficas), ele o ratifica, de forma igualmente decisiva - considerando as suposições propostas em sua ciência, a propósito da estrutura e da natureza do mundo físico, bem como acerca do corpo humano (física e fisiologicamente)²¹¹. Ele o faz, neste contexto - em que,

²¹⁰ No caso desta passagem de *O Mundo*, tal ponderação já pressupõe uma estrutura metodológica pré-fixada, que determina o modelo de explicação científica proposto, bem como o que já pode ser de antemão estabelecido, embora não pressuponha ainda, uma apreensão epistêmica totalmente estruturada (somente na elaboração dos *Princípios* há uma epistemologia acabada e uma filosofia ou metafísica antecedendo sua ciência), visto que aspectos teóricos gerais diversos, ainda se encontram pendentes. Contudo, o aspecto estritamente quantitativo, matemático mesmo, atribuído à matéria, com base nas disposições metodológicas que estabelecem o referido modelo explicativo, já evidencia o único meio possível de estabelecer-se um liame entre os termos da relação em apreço. Não por acaso, o acesso à discussão da possibilidade de existência do mundo material, na Sexta Meditação é devidamente preparado, conforme notado, em termos do enquadramento geométrico de sua essência, na meditação anterior.

²¹¹ A título de observação, na Quinta Parte do *Discurso*, Descartes retoma as questões científicas desenvolvidas em *O Mundo (Tratado da Luz)* e *O Homem*.

inclusive nega, resolutamente, a antiga ciência, na medida em que apresenta uma versão generalizada e, por assim dizer, desmistificada da matéria -, observando que

“da descrição dos corpos inanimados e das plantas, passei à dos animais e mais particularmente à dos homens... contentei-me com supor que Deus tenha formado o corpo dum homem inteiramente igual a um dos nossos... sem o compor com uma outra matéria senão a que descrevi, sem pôr nele no começo nenhuma alma racional, nem nenhuma outra coisa para lhe servir de alma vegetativa ou sensitiva... examinando as funções que... poderiam existir nesse corpo, aí encontrei exatamente todas as que em nós podem existir... sem que pensemos nisso e sem que, por consequência, a nossa alma... para isso contribua; funções que são todas as mesmas, quanto a isso podendo se dizer que os animais irracionais se nos assemelham” (op. cit., Quinta Parte, p. 69; A&T, vol. VI, pp. 45-6). Cf. O Homem, p. 202/415; A&T, vol. XI, p. 202.

Aqui, é possível observar-se, portanto, pelo requisito da “quantificação”, além do processo de “desmistificação” do material, o que lhe possibilita uma unificação generalizada, uma redução sumária do aspecto fisiológico ao aspecto puramente, mecânico, físico.

No contexto das *Meditações*, distante das questões metodológicas e mesmo científicas e mais voltado para os aspectos propriamente filosóficos (sobretudo em termos de fundamentação teórica) ele prossegue com a caracterização da matéria em diversos registros.

“Por corpo entendo tudo o que pode ser limitado por alguma figura; que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído; que pode ser sentido ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo de alheio pelo qual seja tocado e do qual receba a impressão” (Meditação Segunda, § 6)²¹².

De forma mais redutora, ele a caracteriza no mesmo contexto, referindo-se ao resíduo irreduzível (a extensão)²¹³ que restou como saldo, na conta das

²¹² Deve ser notado, relativamente à questão da apreensão do conteúdo material pelos sentidos, as restrições já observadas acerca do aspecto qualitativo.

²¹³ A “extensão” figura, portanto, como atributo essencial das coisas materiais. Cf., a este respeito *Regras* (Regra XIV). A título de lembrete, deve ser notado que a questão da determinação da essência, em termos daquilo que constitui atributo essencial de..., tem como pressuposto metodológico a estrutura “absoluto-relativo” (v. *op. cit.*, Regra VI).

supostas coisas corpóreas, na conhecida experiência acerca do pedaço de cera (*id.*, §§ 12 e 13). Com efeito, é, redutivamente, em termos deste atributo que se definem as coisas materiais.

Isto pode ser constatado justamente no contexto da discussão acerca dos aspectos essenciais do objeto em questão, em que ao se referir às coisas materiais, ele – em primeira pessoa – faz a seguinte observação:

“...imagino distintamente esta quantidade que os filósofos chamam vulgarmente de quantidade contínua, ou a extensão em longura, largura e profundidade que há nessa quantidade ou, antes, na coisa à qual ela é atribuída. Demais, posso enumerar nela muitas partes diversas e atribuir a cada uma dessas partes toda sorte de grandezas, de figuras, de situações e de movimentos...” (Meditação Quinta, § 3).

O ápice destas considerações, enquanto enquadra a materialidade de um modo preciso, por garantir-lhe evidência, encontra-se na Sexta Meditação, na observação acerca da possibilidade de existência das coisas materiais, *“na medida em que são consideradas como objeto das demonstrações de Geometria”* (v. §1).

Tendo como pressuposto uma epistemologia plenamente constituída, bem como uma fundamentação filosófica que confere à matéria não apenas a devida emancipação ontológica, senão que, além disso, a situa numa configuração estrutural metafísica, a versão científica apresentada nos *Princípios* assegura que *“...ce n’est pas la pesanteur, ni la dureté, ni la couleur, &c., qui constitué la nature du corps, mais l’extension seule”* (*op. cit.*, Segunda Parte, § 4).

Em se tratando da matéria, portanto, em síntese, seu atributo essencial é a extensão, sendo esta que agrega as demais propriedades, os diversos modos, como p. ex., a forma, o movimento, etc. Outra observação - ou bem, confirmação - a ser feita é a de que ele a define, portanto, em termos estritamente quantitativos. Relativamente a tal, deve ser observada a questão das restrições, no concernente às faculdades empíricas. Ou seja, embora a “coisa extensa” seja, conforme visto, pressuposto para a sensibilidade e a imaginação, não chega, enquanto objeto daquelas, a satisfazer-lhes totalmente

(na medida em que não comporta propriedades qualitativas²¹⁴). Em acréscimo, é desnecessário notar sua distinção relativamente às propriedades mentais. Com isso, constitui certamente um caráter diverso, a ponto de poder-se isolar dos demais conteúdos em apreço.

*

No concernente ao “domínio mental”, após o devido posicionamento em termos de estrutura cognitiva, no contexto metodológico, dentre as obras de cunho teórico, as de caráter mais científico não se afiguram certamente o contexto mais apropriado para tratar de seu estatuto, o que só deve ocorrer numa perspectiva de caráter filosófico.

Assim, segundo Descartes, a propósito do mental, falando acerca de si mesmo, ele nota que sua

“essência ou natureza toda não é senão pensar, e que para existir não necessita de nenhum lugar nem depende de nenhuma coisa material. De maneira que esse eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo... e que mesmo que este não existisse, ela não deixaria de ser tudo quanto é” (Discurso, Quarta Parte, p. 60).

É no contexto das *Meditações*, que seu estatuto é devidamente consolidado, na medida em que não apenas a sua natureza é determinada, senão que seu atributo essencial (o pensamento), que já figura indicado no *Discurso*, é devidamente fixado. Com efeito, ao tentar formular uma definição da mente, a partir de sua natureza própria, examinando propriedades diversas, ele nota que entre seus possíveis atributos (alguns já examinados e, por algum motivo, rejeitados)

“...um outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim... nada sou,

²¹⁴ De acordo com Landormy (*op. cit.*, p. 156), não se afigura compatível atribuir propriedades qualitativas à matéria. Aliás, não haveria qualquer sentido, p. ex., em perguntar-se sobre algo como a metade de um odor.

pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão” (Meditação Segunda, § 7).

Após situá-lo nestes termos, ele acrescenta que a referida “coisa pensante” (embora possa constituir pressuposto, suporte para a sensibilidade e a imaginação, conforme já antecipado acima) jamais, segundo também já notado, deve cair sob a condição de objeto da faculdade da imaginação (*id.*, §8)²¹⁵; portanto, a define de modo estritamente quantitativo, afastando qualquer aspecto qualitativo de sua natureza.

Notando que, a exemplo do que já foi visto, o atributo essencial comporta as diversas propriedades ou modos constitutivos do conteúdo em apreço, ele responde à questão acerca da natureza da coisa pensante, em termos de “... *uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente*” (*ibid.*, § 9)²¹⁶.

Neste ponto, convém notar novamente – como, aliás, o faz Cottingham²¹⁷ – a diferença entre as seis primeiras e as duas últimas propriedades, no sentido em que enquanto aquelas são estritamente quantitativas e exclusivas da “coisa que pensa”, as últimas são qualitativas e, conforme o próprio Descartes, enquanto comuns ao domínio mental e à esfera material, são, portanto, dependentes desta última. Aliás, na Sexta Meditação (§ 4), se referindo ao caráter contingente da imaginação, relativamente à coisa pensante, ele observa que

²¹⁵ “...*Reconheço certamente que nada, de tudo o que posso compreender por meio da imaginação, pertence a este conhecimento que tenho de mim mesmo...*”.

²¹⁶ Aqui, nestas citações (§§ 7-9) nota-se a questão já referida acima, do caráter supostamente duplo da coisa pensante, em termos dos aspectos quantitativo e qualitativo (no caso deste último, do qual não deve ser objeto, mas figura como pressuposto). No tratamento do problema do cogito, notar-se-á, em contrapartida, que a questão da dependência das referidas faculdades empíricas, em relação à coisa pensante consiste mais numa questão de “registro” (consciência de...).

²¹⁷ Segundo Cottingham, “*embora Descartes esteja aqui a empregar sentire e imaginare num sentido muito restrito, ele revela uma certa relutância em os aglomerar com os outros modos de pensamento. Verifica-se uma leve mudança de ênfase entre os primeiros seis membros da lista e os dois últimos, uma alteração que vem assinalada no texto original pela partícula do latim quoque ‘também’*” (A Filosofia de Descartes, p. 167).

“esta virtude de imaginar que existe em mim, na medida em que difere do poder de conceber, não é de modo algum necessária à minha natureza ou à minha essência, isto é, à essência de meu espírito; pois, ainda que não a possuísse de modo algum, está fora de dúvida que eu permaneceria sempre o mesmo que sou atualmente: donde me parece que se pode concluir que ela depende de algo que difere de meu espírito”.

No arremate deste argumento, no § 18, ele – em primeira pessoa - observa que *“encontro em mim faculdades de pensar totalmente particulares e distintas de mim, as faculdades de imaginar e de sentir, sem as quais posso de fato conceber-me clara e distintamente por inteiro”*²¹⁸.

Semelhantemente ao caso das coisas materiais, em se tratando da coisa pensante, em síntese, seu atributo essencial é, portanto, o pensamento, sendo este que agrega as demais propriedades, os diversos modos, como p. ex., a concepção, a volição, etc. Outra questão a se observar é a de que ele a define, portanto, em termos estritamente quantitativos. Note-se a questão das restrições feitas relativamente às faculdades empíricas. Ou seja, embora a “coisa pensante” seja, conforme visto, pressuposto para a sensibilidade e a imaginação, jamais figura na condição de objeto daquelas na medida em que não comporta propriedades qualitativas. Complementarmente, tampouco comporta as propriedades quantitativas relacionadas à coisa extensa. Há, com isso, uma independência, relativamente aos demais conteúdos em questão, que permite o seu isolamento.

No contexto das *Meditações*, a sequência da caracterização da “coisa que pensa”, por fim (na altura da Sexta Meditação), cruzará com a caracterização da materialidade. Neste caso, trata-se da exposição da respectiva diferenciação. Entre os diversos aspectos e as diversas propriedades constantes para fazê-lo, Descartes observa que

“já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é

²¹⁸ Segundo Forlin (*op. cit.*, p. 277), “Descartes considera tais faculdades como acidentais, isto é, elas não decorrem necessariamente da essência da alma, mas apenas de sua união com o corpo... se a alma separada do corpo não pode ver, é porque ela não vê diretamente, por si mesma, mas apenas através do corpo...”.

apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo” (v. § 17).

Ainda na referida meditação, no § 33, ele acusa a mencionada distinção nos seguintes termos: *“...há grande diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível”*.

Aqui, por fim, parece que, distinguindo-se entre os aspectos quantitativo e qualitativo; a materialidade, o pensamento puro e o empírico; as condições de pressuposto e de objeto; e fazendo-se as devidas restrições, se afigura possível isolar-se todos os conteúdos em discussão.

Não obstante isso, o caso do caráter ambíguo do empírico deve resolver-se adiante²¹⁹.

3.2. A estrutura ternária: a relação cognitiva sob a cosmovisão tradicional

²¹⁹ Considerando o apurado até aqui, a hipótese que se apresenta prontamente é a de que a estrutura da relação de conhecimento consiste basicamente em sua composição, da esfera mental (estritamente quantitativa) de um lado, as coisas materiais (também estritamente quantitativas), de outro e intermediando ambo(a)s, o aspecto empírico, constituído pela intersecção dos referidos termos da relação.

Aliás, o próprio Descartes parece indica-lo, nas *Respostas às Sextas Objeções*, em que acusa um processo em três graus no desdobramento da experiência sensível, desde o nível fisiológico, passando pelo empírico, até o proposicional: *“Pour bien comprendre quelle est la certitude du sens, il faut distinguer en luy trois sortes de degrez. Dans le premier, on ne doit considerer autre chose que ce que les obiets extérieurs causent immédiatement dans l’organe corporel; ce qui ne peut estre autre chose que le mouvement des particules de cet organe, & le changement de figure & de situation qui provient de ce mouvement. Le second contient tout ce qui resulte immédiatement en l’esprit, de ce qu’il est uny à l’organe corporel ainsi meu & disposé par ses obiets, & tels sont les sentimens de la douleur, du chatouillement, de la faim, de la foif, des couleurs, des sons, des faueurs, des odeurs, du chaud, du froid, & autres semblables, que nous avons dit, dans la sixième Meditation, provenir de l’union & pour ainsi dire du mélange de l’esprit avec le corps. Et enfin, le troisième comprend tous les iugemens que nous avons coutume de faire depuis nostre ieunesse, touchant les choses qui sont autor de nous, à l’occasion des impressions, ou mouvemens, qui se sont dans les organes de nos sens”* (A&T, vol. IX, p. 236).

Neste ponto, fixado este aspecto problemático da relação em apreço, enseja-se retomar o foco da própria questão estrutural enquanto tal, ou seja, o aspecto da exterioridade e heterogeneidade da relação em discussão, com vistas a abranger a sua forma mais generalizada, considerando que o que já foi visto constitui apenas uma parte do problema em discussão (ou mais propriamente, uma microestrutura que, por sua vez, integra uma estrutura maior, na qual se acha inserida). É, com efeito, o caso da cosmovisão herdada por Descartes, conforme se notou acima, cuja estrutura ternária absorve a configuração binária do problema do conhecimento, que passa a constituir a aludida forma generalizada do problema em questão. Assim, portanto, diante de tal vinculação, oportuniza-se retomar também esta outra faceta do problema já indicada acima.

Deve-se notar que ao falar-se de herança, se quer dizer que não havendo Descartes elaborado neste campo algo totalmente novo, mas tendo, pelo contrário, lançado mão – como que “naturalmente” - de referenciais já consolidados na tradição (com efeito, os conceitos de “Deus”, de “alma” e de “mundo material” já estão devidamente postos na tradição, integrando uma configuração geral), deve tê-lo feito por adoção da cosmovisão já em curso²²⁰.

A título de lembrete, recapitule-se, em linhas gerais, o que foi notado acima acerca da recepção e processamento do legado da tradição, por Descartes, a fim de entender melhor o seu tratamento do problema em questão, em termos de sua utilização. Conforme já indicado acima, a herança que é absorvida em sua configuração estrutural, sofre algumas alterações relativamente à perspectiva teocêntrica medieval, bem como à perspectiva realista então vigente, no concernente à certas condições, posições e funções dos elementos estruturais; principalmente, no que concerne ao status do pensamento, que, conforme notado, na esteira do antropocentrismo, é entronizado pela perspectiva epistemológica (desde seus princípios metodológicos), figurando como ponto de partida, portanto, como princípio

²²⁰ Se uma metafísica não se encontra no limiar da obra cartesiana, por outro lado, contudo, não figura oblíqua, na medida em que sua estrutura metodológica se afigura suficiente para garantir-lhe o devido espaço e a devida função.

primeiro de uma filosofia que parte da mencionada perspectiva. É exatamente esta reconfiguração cartesiana, conforme se verá adiante, o que constitui, em âmbito externo, a principal estratégia para a resolução do problema.

De que modo, então, ocorre de o problema epistemológico cartesiano – como que “tomando o bonde do processo histórico” – inserir-se na esteira da tradição filosófica, conforme se indicou acima?

Sabe-se que o interesse de Descartes, inicialmente científico – inclusive a propósito do qual deve ter fixado seu marco epistemológico inicial nas *Regras* -, se concentra na matemática e na física. Embora haja em sua correspondência, entre 1629 e o início da década de 1630, registro sobre certo tratado de metafísica, que havia sido iniciado, certamente não deve ter sido concluído neste período. Pelos registros encontrados em suas correspondências de então, sabe-se também que em meio aos estudos sistemáticos de física, lhe ocorre de entrever, como essencial à fundamentação teórica desta, as questões da metafísica²²¹. E embora não se saiba exatamente o desfecho do aludido tratado de metafísica, no período em questão, há um seu registro em correspondência de então²²², manifestando a intenção de elaborar um tratado orgânico de metafísica cujos pontos principais a serem tratados são a prova da existência de Deus e da existência da alma separada do corpo. Tal projeto deve tratar-se do que viria à tona posteriormente a partir do *Discurso* ²²³.

A relação cognitiva aqui em discussão, a qual Descartes já colocara desde as *Regras*, ao “reificar-se” (adquirindo conotação ontológica), entra nesta estrutura como parte dela; o que, embora já tenha sido indicado na altura

²²¹ Carta a Mersenne, em 15 de Abril de 1630 (A&T, vol. I, p. 144).

²²² Carta a Mersenne, em 25 de Novembro de 1630 (A&T, vol. I, p. 182).

²²³ Com efeito, no conjunto de suas obras, dentre aquelas que se pode considerar de maior relevo, além das *Regras*, de cunho metodológico, *O Mundo*, *O Homem* e os ensaios *A Geometria*, *A Dióptrica* e *Os Meteoros* são predominantemente científicas. A partir do *Discurso* passa a haver uma predominância da problematização ontológica, estendendo-se à metafísica. Desse modo, o desenvolvimento de sua epistemologia, seja tematizada, figurando em primeiro plano, seja de forma subjacente, inevitavelmente, passa por tal mudança paradigmática.

do *Discurso*, é, contudo, plenamente fixado somente nas *Meditações*. Assim, superando tal indicação anterior, ainda escassa e fragmentária, é no contexto das *Meditações* que tal configuração é tratada de forma orgânica, em termos de uma estrutura trina sistematicamente articulada, de modo a constituir os mencionados princípios de sua filosofia. Com efeito, conforme já foi notado, a relação do domínio mental com o material passa certamente a figurar como parte da estrutura “Deus – eu – mundo”. Daí o motivo para observar-se que a relação até então tratada não constituía ainda, a forma mais generalizada do problema ora em discussão, pois que consistia apenas numa parte daquele; inclusive porque é dentro de tal configuração estrutural, contando com suas propriedades e recursos, que ele o resolve, conforme se verá adiante, no tratamento da referida resolução.

Antes mesmo de consumada ontologicamente (o que só passa a ocorrer a partir da Segunda Meditação), a referida configuração estrutural já começa a desenhar-se em termos de questionamento epistemológico já na Primeira Meditação. Com efeito, a aludida meditação, enquanto generalização do referido problema dos hiatos (que configuram o aspecto externo da questão do conhecimento), constitui seguramente o contexto privilegiado deste. Ali, a relação do domínio psíquico com o material, a propósito do problema da falibilidade dos sentidos, bem como no caso do “argumento do sonho”, em que pretensamente se configura o divórcio, de modo decisivo (visto consistir na pretensa suspensão do juízo acerca da existência de um mundo material), constitui apenas uma parte do mencionado problema²²⁴.

Ao constatar a circunstância de ter adquirido muitas falsas opiniões como verdadeiras, tendo constituído um conjunto de noções duvidosas; e que, por isso, deveria descartá-las, para, numa empreitada reconstrutiva, fundar a

²²⁴ Convém fazer, neste ponto, algumas observações: tratando as *Meditações*, em termos de construção teórica condicionada, em certo grau, à plataforma metodológica instituída nas *Regras*, para a presente leitura, desde o início da Primeira Meditação já deve constar como pressuposto uma perspectiva assente na razão – aliás, já em curso na obra cartesiana, conforme já notado em diversos registros -, em termos da qual é desconstruída a perspectiva assente na experiência e na suposição comum de uma realidade material previamente dada. Ao fim do referido processo, com a saturação da dúvida, na Segunda Meditação, este modelo cognitivo apenas se anuncia, a partir da certeza do *cogito*, através da qual se põe sobre os escombros do antigo modelo cognitivo.

ciência em princípios seguros; Descartes – que de maneira precavida, nivela, metodologicamente, o dúbio ao falso - observa que, para desfazer-se do referido conjunto de opiniões, deveria – ou apenas lhe bastaria - minar as suas bases. É daí que ele nota que a fonte das opiniões é a experiência sensível e que os sentidos são falíveis (v. Primeira Meditação, §§ 1-3).

O caso da falibilidade dos sentidos consiste apenas num problema de natureza epistemológica, na medida em que apenas põe em questão a suposta condição cognitiva dos sentidos. Com efeito, ao queixar-se da tradição filosófica, ou do costume corrente²²⁵, de apoiar-se na experiência sensível, como base para o conhecimento (“...tudo o que admiti, até agora, como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos” (*Meditações*, Meditação Primeira, § 3)), ele nota em seguida que “os sentidos às vezes enganam” (*id.*). Tal é ratificado com ênfase, por ocasião de sua recapitulação da perspectiva filosófica anterior, no contexto da Sexta Meditação (§ 13):

“observei muitas vezes que torres, que de longe se afiguravam redondas, de perto pareciam-me quadradas... e, assim, em uma infinidade de outras ocasiões, achei erro nos juízos fundados nos sentidos exteriores. E não somente nos sentidos exteriores, mas mesmo nos interiores... Aprendi outrora de algumas pessoas, que tinham os braços e as pernas cortados, que lhes parecia ainda, algumas vezes, sentir dores nas partes que lhes haviam sido amputadas”.

Aqui, surge mais uma modalidade de problema relacionada à experiência sensível (inclusive, devidamente notada acima); certamente, um tipo de problema diverso do anterior (do aspecto qualitativo). Desta vez, embora se trate de algo relacionado à natureza do referido tipo de experiência,

²²⁵ A julgar pelas queixas com que ele inicia as *Meditações* (tanto relativamente à questão das opiniões, quanto à questão da base sensível), não apenas o legado filosófico, senão que também a perspectiva comum, que é até inevitável, na medida em que figura impregnada no lastro linguístico corrente, em termos de convenções, valores e outras coisas assumidas tacitamente, é de algum modo absorvida. Aliás – para aproximar as duas coisas -, conforme sua denúncia, neste aspecto, a filosofia corrente lhe parecia mais uma espécie de legitimação da perspectiva comum.

É bastante conhecida a versão apresentada no *Discurso*, acerca da preocupação de Descartes com a questão da necessidade de reconstrução – metaforizada pelo sentido arquitetônico - do corpo das ciências, sobre bases firmes, testadas pelo crivo da crítica (v. *op. cit.*, Segunda Parte, pp. 44-6).

está agregado ao seu caráter mutável, particular, contingente, inclusive fatural, circunstancial, etc. Tal pode ser considerado como forma indutora do erro e assim, tem como consequência a possibilidade de precipitação na formulação do juízo (caso de “falsidade formal”)²²⁶. O engano sensório se apresenta sob diversas formas de inadequação, de modo que ora pode se tratar de questões de perspectiva (caso em que, p. ex., um objeto visto à distância, se apresenta menor do que quando visto de perto), ora de distorções (por interveniências), entre outros. Convém observar até mesmo, que tal quadro (principalmente no primeiro caso de incompatibilidade, pela presença de propriedades qualitativas) chega mesmo a pôr em dúvida qual deva ser, enfim, propriamente o objeto da sensação. Considerando que tais casos dizem respeito antes de tudo, ao caráter particular, contingente e, portanto, mutável, circunstancial, diverso, etc., da sensação, enfim, do empírico em geral, tal certamente deve endossar o aludido programa cartesiano. O alvo que está aqui na mira é, portanto, a ciência empírica. Mais precisamente, uma questão de “censura” assente nos sentidos (ou seja, desde que a experiência sensível se afigura instável, não deve ser tomada como base). Deve ser observado que esta empreitada epistêmica de crítica à base empírica, nesta Meditação Primeira, deve pressupor a configuração metodológica constituída previamente. É em nome dela que se prepara o advento do marco do *cogito* (a, por assim dizer experiência (em termos de exercício reflexivo) da própria consciência, apoiada em bases formais, como superação da experiência sensível), como inversão da ordem (a precedência do pensamento, em termos racionalistas).

No outro caso, em vez de se tratar apenas de um problema de cognição, relacionado somente à sensação, trata-se mesmo de um problema no limite da epistemologia, algo na fronteira com o ontológico²²⁷, envolvendo o suposto

²²⁶ Neste caso, contudo, não se trata, como no anterior, de uma questão de atribuição indevida de propriedades qualitativas (intrínsecas à experiência sensível) às coisas materiais, senão que de um problema de atribuição equivocada de propriedade, ou estado ao pretendo objeto da experiência, em função de questões circunstanciais, relativamente extrínsecas ao tipo de experiência em apreço.

²²⁷ Mantendo-se, aqui, a precedência do epistêmico, relativamente ao ontológico, a presente discussão deve ser considerada como situando-se nos limites da epistemologia, sendo apenas alusiva à ontologia, visto que o expediente metodológico de suspensão do juízo, certamente não ultrapassa o nível epistemológico. Não havendo ainda, qualquer ultrapassagem, senão que

objeto (pelo menos parcial) da sensação, ou seja, as coisas materiais. Na sequência da análise acerca dos supostos objetos da sensação, ao ponderar sobre o caráter imediato de determinadas coisas, como o próprio corpo e as coisas em volta, como possível endosso em favor da estabilidade do sensível e de seu suposto objeto (v. Primeira Meditação, § 4), ele observa, contudo, que em diversas ocasiões foi “...*iludido nos sonhos por pensamentos semelhantes*” aos que ocorrem em vigília, com o mesmo grau de imediaticidade; e que quando pensa mais atentamente, vê do modo mais manifesto que, nestes termos, “*a vigília nunca pode ser distinguida do sono por indícios certos*” (Meditação Primeira, § 5); o que – dando um passo à frente, no processo da dúvida – acaba pretensamente pondo em xeque, conforme observado, também (por questões lógicas, mais precisamente, devido à ausência de critérios racionais capazes de distinguir entre o sonho e a vigília) o juízo acerca da existência das referidas coisas. Com efeito, arrematando a questão, no § 6; mantendo a referida ausência de critérios, de modo a manter a suposição do estado de sonho; e considerando o caráter ilusório do conteúdo do sonho, relativamente ao caráter pretensamente real do conteúdo da vigília; ele pondera que os conteúdos da percepção sensível – comuns aos estados de sonho e de vigília – podem ser meramente ilusórios; ou, ainda – na melhor das hipóteses -, que na suposição de tais conteúdos remeterem a algum referente, que este lhes seja incompatível. O objeto aqui caçado é a perspectiva assente na suposição dogmática da existência da realidade material, como um dado básico²²⁸.

Ora, se tem notado o caso da referida suposição acerca da realidade material como objeto dos conteúdos fenomênicos da experiência sensível.

Como é notório, Descartes, que já combatera tal suposição no caso acima, de incompatibilidade, vai, agora, às últimas consequências.

apenas alusão às categorias ontológicas, não deve, portanto, haver qualquer compromisso ontológico antes da questão do *cogito*, na Segunda Meditação.

²²⁸ Isso, aliás, endossa o processo de dissolução de um paradigma incapaz de resistir a um grau ínfimo de ceticismo, no nível das contingências; e de propor, em seu lugar, um modelo mais vigoroso.

Conforme se sabe, semelhantemente à experiência sensível, o sonho também é constituído por conteúdos dotados de propriedades empíricas.

Para desqualificar a referida suposição, por assim dizer, realista, Descartes está, neste caso, notando que tais manifestações imagético-sensitivas, no caso do sonho, ocorrem sem a presença - portanto, sem o aparente concurso - das coisas materiais. Com isso, não sendo necessária a referida presença para a ocorrência das mencionadas manifestações imagético-sensitivas, tal suposição “realista” se afigura, portanto, desnecessária. Como fica então, a questão do objeto (mais precisamente, do estatuto deste tipo de objeto, o imagético-sensitivo); se seria apenas um “signo” (manifestação signífica) de outra coisa, diversa do que aparenta; ou ainda outra coisa, isso pode ficar suspenso por enquanto.

Contudo, voltando-se agora para o lado dos pressupostos, parece haver aqui um problema. Qual, então, seria a causa da manifestação de tais ocorrências? Até este ponto, ele ainda não havia indicado o domínio mental como ancoradouro de qualquer coisa, inclusive de tais propriedades – o que só ocorrerá na Segunda Meditação.

Como se isso não bastasse, Descartes, ao tratar da natureza das faculdades empíricas (a sensibilidade e a imaginação, que são o pressuposto deste tipo de conteúdo), nas *Regras* (Regra XII), já propusera a materialidade destas (ou seja – como que aparecendo pelas costas -, a materialidade figura, neste caso, como pressuposto – e não como mero objeto - das referidas faculdades e seus respectivos conteúdos, as propriedades qualitativas). Sendo assim, como seria possível afirmar-se a subsistência destas faculdades e seus respectivos conteúdos, supondo-se a inexistência daquilo que lhe é condição de possibilidade?

Poder-se-ia, entretanto, intervir, observando que, nas *Regras* (Regra XII), Descartes também vinculava tais faculdades com o domínio mental. Ora, isso apenas o amenizaria, considerando-se que, neste caso, conforme visto, as referidas faculdades da sensibilidade e da imaginação, não sendo apenas materiais, fariam parte do composto psicofísico (o chamado “composto

humano”, já acusado naquela obra (Regra XII, [1] p. 67)), que, segundo já se viu, não sendo puramente mental, envolve o material. Permanece, portanto, a dependência do aspecto material.

Especule-se, então. Nesta questão, Descartes haveria – pelo menos metodicamente - suspenso o que fora afirmado antes, (obviamente, apenas o aspecto teórico, pois o metodológico não se faz necessário) e estaria, portanto, considerando apenas o contexto das *Meditações*? Neste caso, haveria de comprometer, de algum modo, a “coisa pensante” – que até este ponto não se encontra emancipada ainda - com tais propriedades empíricas, supostamente anistiadas de qualquer condição pregressa. (como, entretanto, o pensamento poderia figurar como suporte para propriedades empíricas é algo ambíguo). Neste caso, não havendo ainda, uma “coisa pensante”, mas havendo a pressuposição de atividade cogitativa e considerando, em sua perspectiva estrutural, a direção “reconstrutiva” do procedimento analítico, do epistêmico para o ontológico, o que no § 5, da Primeira Meditação é proposto (ou bem, solicitado hipoteticamente, na forma, por assim dizer, de uma espécie de “adiantamento” ou mesmo “aposta”), deve ser, por fim, ratificado na Segunda Meditação. Com efeito, após a emancipação ontológica do *cogito*, no § 8, da referida meditação, ele ratifica o conteúdo do § 5, da Primeira Meditação, nos seguintes termos: *“ora, sei já certamente que eu sou, e que, ao mesmo tempo, pode ocorrer que todas essas imagens e, em geral, todas as coisas que se relacionam à natureza do corpo sejam apenas sonhos ou quimeras”*.

Todavia, ao fazê-lo, ele já denunciara – ou melhor, ratificara a denúncia anteriormente feita nas *Regras* –, no § 7, da Segunda Meditação, o caráter material dos conteúdos empíricos em questão, pelo menos no concernente à sensibilidade. Neste sítio, procurando definir sua natureza, ele propõe para exame, entre outros atributos, o sentir, logo rejeitando-o, nos seguintes termos: *“passemos, pois, aos atributos da alma e vejamos se há alguns que existam em mim... Um outro é sentir; mas não se pode também sentir sem o corpo...”*. Note-se, pois, que como no caso anterior, a materialidade figura aí, como pressuposto, condição de possibilidade e não como objeto.

Aliás, remetendo ao outro lado e ratificando por completo o que fora proposto nas *Regras*, ele agrega também à tutela da “coisa pensante”, as faculdades empíricas, ora em apreço (v. Segunda Meditação, § 9). Assim, estas não devendo ficar no âmbito do pensamento puro – o que ele adverte prontamente e confirma na Sexta Meditação -, devem ficar naquela suposta zona de intersecção com o corpo, portanto, pressupondo a materialidade e, assim, conseqüentemente, impossibilitando a sua suspensão, embora ele prossiga afirmando-a.

Contudo, apostando ainda, na hipótese cartesiana em questão (de questionamento acerca da existência das coisas materiais), haveria ainda algum modo de aproveitá-la? Examine-se. Ora, isso talvez seja possível no caso de separar-se as faculdades enquanto tais de seus conteúdos (ou seja, de um lado, a sensibilidade e a imaginação e, de outro, as sensações e as imagens). Com isso, as faculdades ficariam no campo da realidade material e seus conteúdos, no recinto psicológico – o que, aliás, justificaria a questão, tão recorrente, da dupla pressuposição (tanto material, quanto mental), acima²²⁹. Somente assim, seria possível considerar-se o domínio mental separadamente. Contudo, ainda assim, a referida hipótese certamente não resistiria à pergunta pelos pressupostos dos referidos conteúdos empíricos, suas condições de possibilidade (ou seja, permaneceria comprometida com a materialidade, na medida em que tais conteúdos dependem do composto psicofísico).

Desse modo, para dar cabo das aparentes incongruências, nas afirmações cartesianas, parece que somente uma suposição mais generalizada e mais radical de suspensão da própria ontologia, tornando-a sem efeito –

²²⁹ Preservados e isolados, pelo requisito da matematização, os aspectos quantitativos do pensamento puro e da extensão, nos termos acima, esta zona de intersecção entre o mental e o material, habitada pelo qualitativo, bem poderia ser entendida, por um lado, relativamente ao material, como uma espécie de “faixa rarefeita” (certamente constituída pelo “biofisiológico”, em que teria lugar as faculdades da sensibilidade e da imaginação – mesmo considerando-se aí, a manutenção do aspecto quantitativo); e, por outro, relativamente ao mental, algo como uma espécie de “zona densa” (constituída pelo aspecto empírico, em que teria lugar os conteúdos das faculdades em questão, os sentimentos ou sensações e as imagens). Cabe observar, entretanto, que o presente expediente de separação, nestes termos, pode bem não ser possível, considerando que às vezes, conforme já visto, Descartes se refere às mencionadas faculdades – elas próprias e não apenas seus conteúdos - como mentais.

mesmo que apenas metodologicamente (e não precisa ser mais do que isso, pois nos textos anteriores (exceto no *Discurso*), Descartes não está ocupado com ontologia²³⁰) – talvez pudesse validar a referida suspensão do juízo, no aludido § 5, da Primeira Meditação. Neste caso, se tratando de uma problematização epistêmica restrita apenas ao aspecto conceitual, estrutural, etc., a questão acerca da ausência de critérios racionais de decidibilidade, no caso de confronto entre a situação “estado de sonho” e a situação “estado de vigília” (distinguidas por uma teoria ontológica “realista”, dependente da referida distinção), se trataria apenas de uma questão de indecidibilidade (porquanto há uma situação-problema, com hipóteses concorrentes igualmente compatíveis), em termos de critérios de coerência, entre dois sistemas conceituais (representando duas estruturas supostamente distintas) e não entre coisas extra conceituais; relativamente às quais figuraria indiferente. Assim, em vez de um “ceticismo” constituído a partir do “argumento do sonho”, inversamente, este argumento, pelas razões já expostas, já requereria a referida suposição de cancelamento ontológico. Uma tal epistemologia “ensimesmada” deveria ter como termo – porém, sem cancelar os resultados obtidos na Primeira Meditação - a certeza do *cogito*.

Para além destas questões, o procedimento anterior, de indicação de déficit na experiência sensível, com o consequente voto de censura à perspectiva assente nos sentidos, já desabonara tal tipo de experiência, preparando terreno para a instauração da, por assim dizer, “experiência da consciência”, avalizada pelo método racional, de precedência do pensamento que deve, assim, já figurar como pressuposto da crítica efetivada no processo de dissolução desenvolvido na Primeira Meditação.

Em todo caso, contudo, há ainda um outro problema: a tentativa de suspender-se o juízo acerca da realidade material, no § 5, da Primeira Meditação, caso bem sucedida, deve resultar na consequente imputação de

²³⁰ Nas *Regras*, Descartes afirma que a sensação e a imaginação são partes do corpo (Regra XII, [1] p. 70). Contudo, ele não precisa se referir à matéria em termos ontológicos. Não sendo o caso, a noção de “corpo”, neste contexto, deve indicar apenas um tipo específico de objeto de conhecimento. Não obstante, deve-se observar que no mesmo contexto da Regra XII ([1] p. 67) ele faz alusão à união mente-corpo.

tutela das faculdades e conteúdos empíricos ao domínio mental e, com isso, acaba por gerar, deste lado, o inconveniente de comprometer o referido domínio com propriedades qualitativas.

Todavia, pode ser o caso em que no referido § 5, Descartes não esteja se referindo à própria atividade onírica (caso em que, em fusão com o corpo, a mente experimenta conteúdos empíricos), mas apenas à intelecção disto (caso em que ocorre apenas de o intelecto, ao aplicar-se às faculdades empíricas, conceber os conteúdos destas). Com efeito, nas Respostas às Quintas Objeções, ele nota que *“é bem um efeito de nossa imaginação o fato de sonharmos, mas o fato de nos apercebermos de nossos sonhos é obra que pertence tão somente ao entendimento”* (v. p. 258)²³¹.

Considerando que tal expediente, mais do que apenas apresentar problemas na relação cognitiva entre as partes em questão, como ocorre nos casos anteriores, mostra mesmo a medida do abismo entre ambos os termos da referida relação (algo que certamente constitui um passo a mais em tal cisão), já se prepara terreno tanto para a autonomia e suposição de subsistência do pensamento, na Segunda Meditação – mas somente lá, pois aqui ele não é tematizado em primeiro plano -; bem como, com a pretensa suspensão do juízo sobre a realidade material, para a constatação do caráter contingente de sua existência ou, dito de outro modo, para a constatação de que a sua suposição, se afigura uma hipótese desnecessária, no Idealismo subsequente. Assim, portanto, depois de consideradas, anteriormente, as questões epistêmicas de incompatibilidade entre os termos, é com o aspecto da exterioridade ou heterogeneidade, também já observado, que se afiguram dadas, de modo decisivo, as condições para o aprofundamento do respectivo divórcio, seu nível extremo, portanto.

Note-se aqui, de passagem, que sob tal proposta não deve haver lugar para uma ciência assente no pressuposto tácito de precedência de uma

²³¹ No mesmo texto, ele nota que *“nenhuma espécie corporal é recebida no espírito, mas que a concepção ou intelecção pura das coisas, corpóreas ou espirituais, é feita sem qualquer imagem ou espécie corpórea; e quanto à imaginação, que não pode ser senão das coisas corpóreas, é verdade que para elaborar uma é necessário uma espécie que seja um verdadeiro corpo e à qual o espírito se aplique, mas não que seja recebida no espírito”* (id., p. 280).

realidade material e fundada empiricamente. Senão vejamos o que ele revela na sinopse da meditação em apreço: “...podemos duvidar de todas as coisas, principalmente das materiais, ao menos enquanto os fundamentos das ciências não forem diversos dos que temos até agora”. E prosseguindo na consideração das possíveis utilidades da dúvida, entre outras, ele destaca além da que nos liberta dos preconceitos, a que leva a mente a se desprender dos sentidos (Resumo das Seis Meditações, [1] p. 130).

Um lembrete oportuno, a esta altura, tanto relativamente ao imediatamente posto, quanto ao imediatamente seguinte, consiste na questão da condição determinante do aspecto epistêmico, relativamente ao ontológico, afinal é por conta de um impedimento epistemológico que uma decisão (a questão da suspensão do juízo) é tomada relativamente à realidade material, no caso acima.

Deixando um pouco as considerações técnicas, gerais e incidindo mais pontualmente na problematização cartesiana (inclusive em sua aparente intenção de suspender, justificadamente, o juízo relativamente à experiência sensível e, daí, consequentemente, no respeitante à esfera material), no § 6, da Primeira Meditação, embora ele haja, face ao “argumento do sonho” (ou, mais precisamente, pela ausência de critérios, nos termos acima, à suposição do estado de sonho), advertido sobre a possibilidade do caráter ilusório dos conteúdos da percepção sensível, pondera, todavia, que semelhantemente ao caso dos conteúdos da pintura, que, por mais extraordinárias que sejam as suas composições, devem remeter a algo real (em última análise, em termos dos elementos simples constitutivos), assim também é o caso dos conteúdos do sonho. Entretanto, conforme se afigura notório, na sequência da problematização, em vez de, com isso, pretender absolver a experiência sensível e salvar a esfera material, atenuando o hiato ocorrente na relação cognitiva, sua finalidade consiste, antes, em direcionar a argumentação para a questão do *status* da matemática, enquanto imune ao grau de dúvida atingido até este ponto.

A generalidade do aspecto externo do problema do conhecimento consiste em que sendo esta questão tratada até aqui apenas uma parte do

referido aspecto do problema, depois de solapar as bases do conhecimento, na perspectiva empírica, a ponto de pretensamente suspender o juízo relativamente à existência do mundo material; ele se volta agora para o outro lado e ameaça também o conhecimento inteligível, tanto formal, quanto metafísico; com o que instituirá também um divórcio relativamente à questão da condição divina. Cabe, entretanto, observar que, considerando-se sua empreitada de dissolução conduzida até este ponto (da perspectiva corriqueira, do pressuposto de uma realidade material dada e da base empírica), em ambos os casos, agora em questão (o matemático e o metafísico), trata-se do pretenso conhecimento obtido a partir das opiniões e da experiência (de modo indutivo, na forma de generalizações, portanto).

A esta altura, no curso da obra de Descartes, nas *Meditações*, ele não apenas já dispunha de uma base metodológica de cunho matemático, nos termos acima, para a fundamentação da ciência (já devidamente utilizada em obras como *O Mundo* – só para mencionar a mais relevante para o presente propósito, visto tratar-se da questão da realidade material); bem como já havia constatado a aludida necessidade de uma fundamentação metafísica; notando, portanto, como todo o edifício teórico (a ciência, inclusive a matemática), carece ainda, de uma fundamentação nesta última²³².

Relativamente a este assunto, convém notar que embora ele o consolide somente a partir dos desdobramentos da Terceira Meditação, já havia, entretanto, o ensaiado de modo ainda não sistemático em termos da doutrina das “verdades eternas”. A referida doutrina consiste em que a matemática deveria consistir em produto da livre criação divina (Deus “*foi tão livre para fazer com que não fosse verdadeiro que todas as linhas que vão do centro à circunferência sejam iguais quanto para não criar o mundo*” (Carta a Mersenne, em 27 de maio de 1630. V. A&T, vol. I, p. 152))²³³. Para Descartes, manter a

²³² Deve-se notar, contudo, que, apesar da pretensa harmonia estrutural e da necessidade coerencial intrínseca, a hipótese da absoluta liberdade divina deve ter como consequência a ausência de necessidade estrita entre as diversas esferas constitutivas do problema, extrinsecamente, portanto.

²³³ Segundo Scribano (*op. cit.*, pp. 17-8), “*Descartes, que... tem uma concepção platônica da matemática – ela lida com essências independentes tanto da mente humana como das coisas existentes na natureza – [embora, segundo ela, nem o platonismo estrito, nem a versão*

infinita potência divina de modo incondicional, certamente lhe parecia mais razoável (relativamente à concepção de uma divindade absoluta, infinita) do que a ideia de uma ciência absoluta a ponto de submeter até mesmo a própria divindade – comprometendo o *status* desta última. Além do que deixar a matemática refém do arbítrio divino certamente não comprometeria a sua integridade, relativamente ao propósito de fundar a ciência matematicamente.

Contudo, é o modo como a matemática e a metafísica (em termos da questão de Deus) entram, neste ponto, no processo de configuração do problema, aquilo que certamente deve ter lugar agora. Com isso, certamente, volta-se a atenção para o questionamento cartesiano de sua própria base de sustentação, talvez como forma de testá-la sob o crivo da crítica; ou, mais seguramente – conforme a presente leitura o sugere e, ao mesmo tempo, já antecipando as conclusões vindouras -, com a finalidade de desconstruir, seja a postura comum, seja a perspectiva empírica, não apenas em suas bases, senão que até o topo (ou seja, no nível das conhecidas “ideias gerais”).

No curso da dúvida, ele nota que, embora as propriedades sensíveis, por suas condições, tenham sido varridas pela referida dúvida, as propriedades mais gerais das coisas materiais, como a extensão, a figura, a quantidade ou grandeza, o número, etc. (propriedades da geometria e da aritmética (v. Meditação Primeira, § 7)), mantinham-se a salvo do grau de dúvida até então

cristianizada]... na carta de 15 de Abril de 1630, endereçada a Mersenne... anunciava que, no seu tratado de física... teria abordado algumas questões metafísicas, e citava... a sua teoria metafísica mais original, a de que Deus havia criado livremente não só as existências das coisas, como qualquer filósofo cristão sempre considerou, mas, ao contrário do que todo filósofo havia pensado até então, também as essências das coisas, e como a essência das coisas é constituída de características matemáticas – a extensão tridimensional e as figuras -, Deus havia criado livremente os números e as figuras”.

Conforme Alquié (op. cit., p. 41), “em 1630, Descartes formula, pois, uma teoria pela qual parece inaugurar a sua metafísica própria: a teoria da criação das verdades eternas. Exposta pela primeira vez nas cartas a Mersenne, de 1630, esta teoria será retomada nas Respostas às Objeções e depois na correspondência de 1648 e 1649: ela exprime uma opinião a que Descartes nunca renunciou”. Ainda segundo ele, a ausência da referida teoria em suas exposições sistemáticas se deve ao fato de que em vez de ser apenas um elo na cadeia das razões metafísicas, ela é, em certo sentido, o conjunto da metafísica, sua tematização. “Afirma a separação fundamental do plano do Ser e do plano do objeto, e confere ao mundo da ciência o estatuto que permitirá à dúvida suspendê-lo, ao cogito assumi-lo a título de ideia, à veracidade divina devolver-lhe a verdade que lhe é própria”.

atingido; visto que a matemática consistia numa forma de conhecimento imune à quaisquer condições na esfera do particular contingente e, portanto, inclusive do fato de estarmos em sonho, ou em vigília (*“esteja eu acordado ou dormindo, dois e três juntos são cinco e o quadrado não tem mais que quatro lados”* (*id.*, § 8)); visto tratar-se de conhecimento regido por estrita universalidade e necessidade; o que ele, aliás, o ratifica na Quinta Meditação (v. §§ 4-6), ao notar que tais conteúdos e suas propriedades independem tanto da natureza, quanto de nosso arbítrio. Com isso, impondo-se tal conteúdo, por força de princípio, a dúvida deve afigurar-se logicamente impossível. Forma de conhecimento, certamente, passível de assentar a “nova ciência”²³⁴.

Assim, não sendo possível atacar a matemática diretamente, por estar ela acima das nossas capacidades, isto é feito de modo indireto. Considerando-se que ela figura sob a tutela divina, nos termos acima, a suposição de alguma forma de corrupção no âmbito divino (a hipótese do “deus enganador”), conseqüentemente a afeta indiretamente. Assim, através da ação ludibriante de tal divindade, viciando a mente humana, tornando-a inapta até mesmo para efetuar uma operação corretamente (*“pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição...”* (v. Meditação Primeira, § 9))²³⁵, o suposto conhecimento da matemática acaba comprometido (o que embora não deva pôr em xeque o estatuto da própria matemática, mas ao recair sobre a condição cognitiva do cognoscente, conseqüentemente afeta a questão de sua certeza). Tal procedimento consiste em desestruturar, de um só golpe, além da nossa própria mente, também a ordem divina (o que certamente consiste num estado de corrupção

²³⁴ De acordo com Alquié (*op. cit.*, p. 70), *“depois de ter passado da consideração das suas mãos e de sua cabeça para a de mãos e cabeça em geral, chega finalmente às essências, à figura, aos números, à grandeza... e, numa palavra, aos princípios da própria ciência que quer fundamentar”*.

²³⁵ Estabelecendo, por analogia, um paralelo com o engano sensório, o tipo de corrupção constante neste caso, decorrente da ação viciante do “deus enganador”, deve ser uma espécie de engano racional; o que certamente tornaria a razão tão inconstante quanto os sentidos. Não obstante, Descartes não deve supô-la inapta a reconhecer a validade dos princípios lógicos, pois além de isso minar as condições de possibilidade do desenvolvimento da própria argumentação, impediria a resolução “terapêutica” do aludido problema, através da proposição tautológica do *cogito*.

generalizada). Afinal, como ele próprio observa, *“nada há de todas as coisas que considerava outrora verdadeiras de que não me seja permitido duvidar, não por inconsideração ou leviandade, mas por robustas e meditadas razões”* (id., § 10). É, contudo, no § 12, da referida meditação que o estado de coisas em questão configura algo como um caos generalizado; algo suscetível de provocar a suspensão do juízo e, portanto, com tal recuo, resguardar-se da possibilidade de precipitação.

“Suporei, portanto, que há não um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas algum gênio maligno e ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda a sua indústria em que me engane: pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas nada mais são do que ludíbrios dos sonhos, ciladas que ele estende à minha credulidade. Pensarei que sou eu mesmo desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, de sentido algum, mas tendo a falsa opinião de que possuo tudo isso”.

Deve ser notado, entretanto, que este estado de coisas na forma de caos generalizado consiste no ápice a que se pode chegar, partindo da experiência sensível, sob a perspectiva que lhe toma por base, pela qual se constituem as tais “ideias gerais”; bem como da perspectiva comum, fonte constitutiva das opiniões; ambos alvos da censura cartesiana, que, nesta escalada de dissolução de ambos, tanto indica, no início, os pontos deficitários, como adverte, no fim, sobre as suas consequências, ou seja, o completo descalabro. Retomando o início do parágrafo que trata da hipótese do “deus enganador”, veja-se então o que ele diz: *“todavia, há muito que tenho em meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode...”* (ibid., § 9). Com efeito, a começar pelo *status* de “opinião”, é possível notar que não se trata de qualquer conhecimento devidamente fundamentado, mas de algo constituído – ou mais propriamente, adquirido - de forma senão arbitrária, pelo menos sem o devido critério. Aliás, ao constatar-se, através do pretense conhecimento racionalmente fundamentado - tal como ocorre na Terceira Meditação -, que devem figurar como incompatíveis as noções de “Deus” (enquanto agrega, de forma superlativa, propriedades que indicam perfeição) e da propriedade do embuste²³⁶, nota-se o caráter inconsequente da opinião acima mencionada.

²³⁶ “...Deus, digo eu, do qual existe uma ideia em mim, isto é, que possui todas essas altas perfeições de que nosso espírito pode possuir alguma ideia, sem, no entanto, compreendê-las

Relativamente à questão da matemática, o caso utilizado ilustrativamente, em vez de focalizar o caráter universal e necessário (dependendo apenas do suposto “arbítrio divino”) desta ciência – o que certamente é inevitável do ponto de vista racional –, contrariamente, indica o caráter particular e contingente, meramente psicológico, do caso da formulação do juízo atinente ao domínio desta (da matemática), agravado pela hipótese malograda de condicionamento da parte do “deus enganador”. Isto certamente pretende mostrar o caráter inconsequente da pretensa adoção da perspectiva empírica tomada como base para o caso da matemática, na qual a legitimidade desta resultaria do juízo, do raciocínio (pior ainda, da ocorrência particular e contingente da asserção), em vez do oposto (uma estrutura universal e necessária, capaz de embasar legitimamente qualquer juízo, ou raciocínio pertinente; tal como ocorre na Quinta Meditação, em que já há o embasamento prévio do novo paradigma epistemológico, assente na razão). Neste caso, da suposição de regência da base empírica, é possível notar como o status da matemática se tornaria instável, vacilante. Tal deve ser a principal lição a extrair-se.

Neste ponto, talvez seja preciso notar a necessidade de distinguir-se entre, de um lado, os conteúdos problematizados, que, por força da crítica, se dissolvem no estado de caos generalizado e, por outro, o método (a razão ou “luz natural”), que constitui o suporte da crítica²³⁷.

Desse modo, é possível notar-se que prossegue mantida ainda, a coerência lógica necessária, na medida em que não se registra ainda, qualquer violação de princípio capaz de comprometer a argumentação. Tal manutenção, embora não tematizada, ocorre de forma implícita, na medida em que, como

a todas... é bastante evidente que ele não pode ser embusteiro, posto que a luz natural nos ensina que o embuste depende necessariamente de alguma carência” (Meditação Terceira, §§ 39-40).

²³⁷ É justamente a autonomia, a independência do aspecto metodológico, relativamente ao teórico, que possibilita a condução do processo, de modo legítimo, a despeito do caos generalizado na esfera teórica. Ou seja, nestes termos, a corrupção generalizada resultante da perspectiva empírica não deve afetar a estrutura da própria argumentação, porque esta é garantida metodologicamente. Por isso, a hipótese do “deus enganador” não deve comprometer a argumentação da qual decorre a certeza do *cogito*.

parte da constituição lógico-metodológica – que já fora tematizada e deve necessariamente prevalecer -, figura como condição de possibilidade para a validade da própria argumentação.

Para além das questões já vistas concernentes à suspensão do juízo acerca da matemática e do caráter dúbio da condição divina, pela hipótese do “deus enganador”, o hiato que se configura deste lado, em conformidade com a configuração da cosmovisão herdada por Descartes, se dá, além disso, pelo caráter diverso (heterogêneo) da natureza divina, que é infinita, em contraposição ao intelecto humano, que é finito – para mencionar um aspecto distintivo, frequentemente utilizado pelo próprio Descartes -; bem como também pela questão do caráter externo da relação entre a mente humana e a realidade divina, que é transcendente.

Desse modo, este quadro da Primeira Meditação apresenta, portanto, um “x” cuja condição se situa entre Deus e a realidade material, em divórcio com ambos.

Em resumo, o procedimento analítico de escalada da dúvida metódica, do sensível ao inteligível, na referida meditação, tendo o pretexto de desconstrução da perspectiva baseada na experiência sensível e na precedência da realidade material, da ciência e da cosmovisão tradicional, ao pretensamente suspender o juízo acerca da existência das coisas materiais, retira o “solo” da cosmovisão tradicional, parte necessária da relação entre o domínio mental e a realidade material; com o que, ao enfraquecer tal referencial, fortalece o referencial epistêmico, centrado no pensamento, propiciando, assim, a fixação da perspectiva baseada na razão, de precedência do universal, como forma de resolução do referido problema, a partir da meditação seguinte. Do outro lado, a suspensão do juízo acerca da condição divina - grau máximo de concessão ao ceticismo -, ao retirar, assim, o “firmamento” da antiga cosmovisão (inclusive e principalmente a perspectiva teocêntrica, acima observada), mostrando a fragilidade dos fundamentos dogmáticos da referida tradição, sob a aludida perspectiva, conseqüentemente, também fortalece o mencionado referencial epistêmico, centrado no pensamento, enquanto ainda o único remanescente da estrutura ternária da

cosmovisão precedente, para o qual, após a liquidação dos demais referenciais, no processo de varredura da dúvida, passa a ser canalizada a problematização.

Em se tratando de pressupostos, a generalidade lógico-metodológica disposta a partir das *Regras* é aqui exercitada, de modo subentendido, constituindo o suporte do processo de dúvida. O mencionado exercício, na medida em que problematiza, questiona, etc., bem pode ser referido genérica e mesmo teoricamente como “mente”, “espírito” ou simplesmente “pensamento” (instanciação psicológica da estrutura formal). Contudo, enquanto instanciado pelo meditante, se encaminha – na “dramatização” - para constituir a função de “sujeito”; o que é necessário para constituir a experiência (em termos de exercício reflexivo) da própria consciência (o “registro” cognitivo, como aquilo que confere efetividade psicológica ao conhecimento, para além da mera generalidade lógica disposta pelo método).

No contexto da Segunda Meditação, no § 3, reiterando o desfecho da meditação anterior, ele prossegue supondo falsas todas as crenças que obtivera anteriormente; entretanto, no desfecho do referido trecho, numa indicação do estado de saturação da dúvida, ele questiona: “*que será, então, verdadeiro?*” E responde: “*talvez isto somente: nada é certo*”. Aqui, a hesitação expressa no “talvez” salva a argumentação do erro lógico. A dúvida chega ao seu limite, pois não pode duvidar de suas próprias condições de possibilidade. Deste afunilamento resulta, forçosamente, o indubitável²³⁸.

²³⁸ Este estado de saturação da dúvida é o seu limite lógico (a dúvida não pode minar sua própria condição de possibilidade - impossibilidade lógica da autonegação -, pois isto, consequentemente, a tornaria sem efeito, a invalidaria; o que seria paradoxal). Tal - que, inversamente, consiste na necessidade lógica da autoafirmação - constitui a estrutura da certeza do *cogito*.

Totalmente isolado (ou bem, insulado, após a varredura do procedimento de dúvida), o “x” (ou mais propriamente “Px”) em questão (representado pelo “meditante” pressuposto no exercício da dúvida), como um “náufrago”, como que “agarra-se” a si mesmo²³⁹, enquanto o que há de mais imediato:

“Não sou, portanto, eu pelo menos, algo?... Mas, já me persuadi de que não há no mundo totalmente nada... Portanto, não me persuadi de que eu, também, não era? Ao contrário, eu certamente era, se me persuadi de algo ou se somente pensei algo... Mas, há um enganador... sumamente poderoso, sumamente astucioso que, por indústria, sempre me engana. Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também se me engana... De sorte que... é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado eu, eu sou, eu, eu existo é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente” (id., § 4)²⁴⁰.

Com efeito, por força das circunstâncias observadas, de forma, por assim dizer, circular, o algo em questão, que figura como conteúdo da intuição, ou mesmo dedutivamente, da demonstração (na condição de concebido, referido, afirmado), já figura, forçosamente, como pressuposto (na condição do

²³⁹ O solipsismo, neste caso, deve ser indicativo apenas do que resta teoricamente. Afinal é a base metodológica que garante a eficácia do recurso em questão.

²⁴⁰ No texto do *Discurso* (Quarta Parte, pp. 59-60), ele o apresenta nos seguintes termos: “...enquanto queria assim pensar que tudo era falso,urgia necessariamente que eu, que assim pensava, fosse alguma coisa, e notando que esta verdade: ‘eu penso, logo existo’, era tão firme e tão segura que todas as demais suposições extravagantes dos cépticos não seriam capazes de a abalar, julguei que a podia receber sem escrúpulos para primeiro princípio da filosofia que buscava”.

Nas Respostas às Segundas Objeções, ele observa que a certeza do cogito “trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo” (v. p. 224). Entretanto, nos *Princípios* (Parte I, art. 10), ele nota que “esta proposição: ‘penso, logo existo’ é a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz seus pensamentos por ordem, mas não neguei, com isso, que fosse necessário saber anteriormente o que é pensamento, certeza, existência...”. Parece claro, pois, que Descartes quer dizer que a referida proposição tanto pode ser intuída, quanto deduzida.

Segundo Miles (op. cit., p. 155), ocorre, neste caso, “...o progresso da mente que vai da compreensão implícita de certas noções simples e princípios universais para a apreensão filosófica explícita dessas noções e princípios in abstracto”. Ainda segundo ele, “Nessa atenção reflexiva, (1) o conhecimento implícito (inato) de noções abstratas e princípios universais torna possível (2) o conhecimento explícito do pensamento e da experiência particular in concreto. Esse último, por sua vez, torna possível (3) uma apreensão explícita dessas mesmas noções e princípios universais in abstracto. Todo esse processo reflexivo da mente é intuitivo: independe de (4) emprego discursivo e raciocinativo de noções abstratas e princípios de definições escolásticas e do raciocínio dedutivo, visto que (3) torna possível (4)”.

que concebe, refere, afirma, enquanto subentendido). O caráter tautológico (na forma de auto relação) da proposição em questão pretensamente deve garantir sua validade²⁴¹.

Assim, como se não bastasse a condição do pensamento, enquanto pressuposto, agora – como que num processo de desdobramento – este (o pensamento, portanto, mas não pura e simplesmente, senão que em forma de “ego”, que tem a condição de “*subjectum*”), irrompe, na conhecida passagem do *cogito*, como auto referência. Tal é – pelo menos em termos, por assim dizer, “formais”, metacognitivos (no nível da discussão das condições de possibilidade, ou dos princípios, em que se situa a discussão cartesiana) - a condição da consciência: antes de qualquer coisa, ciência de si (considerando o caso, necessária e obviamente, algo como, por assim dizer, uma fusão entre sujeito e objeto)²⁴² e o motivo pelo qual esta é acusada de não ser, em Descartes, primeiramente, intencional (no sentido específico de apreensão de um conteúdo diverso)²⁴³. O “subjetivismo” da referida meditação decorre,

²⁴¹ O que figura como conteúdo da intuição é antes condição de possibilidade da própria intuição. A circularidade que se configura, de modo inevitável, em Descartes, ocorre na medida em que o que é apreendido pelo entendimento deve ser pressuposto pelo próprio entendimento. O conteúdo em questão não deve, portanto, figurar como um mero objeto, como ocorre no caso de algo diverso do entendimento. Cf., a este respeito, a crítica formulada por Kant; bem como, ainda, a apreciação fenomenológica do problema, em Edmund Husserl.

Trata-se, pois, no caso ora em questão, sob a necessária pressuposição do pensamento, de auto referência, algo como “A referindo A”, diferentemente do caso da relação com as coisas materiais, algo do tipo “A referindo B” (cuja diferença deve ser equacionada). O problema, para Descartes, consiste em tomar o primeiro caso – regido por universalidade e necessidade - como paradigma.

Segundo Landormy (*op. cit.*, p. 83), ao constatar-se as incongruências da experiência sensível e daí, buscar-se alguma outra forma de experiência, em outra faculdade, a evidência intuitiva se impõe por sua necessidade. “Logo, há em mim uma luz natural que me ilumina de dentro, uma razão que me permite discernir o verdadeiro do falso sem sair de mim mesmo, um entendimento que concebe ideias sem os recursos dos órgãos corporais”.

²⁴² Tratando especulativamente de retomar o método de exame das coincidências, tal como se propôs no início do presente trabalho, a propósito da contextualização do problema ora considerado, convém notar neste ponto, a aparente semelhança entre a questão do irrompimento do pensamento, em tal configuração e a questão do caráter emancipado da natureza conferido à condição humana, ao longo da tradição ocidental. Tal semelhança se afigura ainda mais acentuada, considerando-se a condição de inferioridade conferida à materialidade, no início da Primeira Meditação, no “argumento do sonho”.

²⁴³ Cabe, entretanto, notar que isso é discutível, considerando-se que a conclusão aí obtida, enquanto primeira certeza, além de situar-se num nível metacognitivo, consiste antes, numa

portanto de tal circunstância; o “eu” aí constituído figura, por assim dizer, “ensimesmado”, como uma “diminuta ilha”.

O “mental” (ou simplesmente o pensamento) que tem sido tratado até aqui, de forma generalizada, sendo dotado com o status de “registro”, “saber” e, portanto, o pensamento como pressuposto, se constitui epistemologicamente nestas circunstâncias e com esta propriedade.

É, portanto, aqui que se institui a experiência que se efetiva estritamente no nível da consciência (baseada na intuição intelectual), como superação da experiência sensível²⁴⁴. Entretanto, este processo não consiste numa dissolução da experiência sensível – ela permanece útil e até imprescindível -, senão que apenas numa rejeição da perspectiva cognitiva que a toma como base. Trata-se antes, pois, de fixar-se a perspectiva assente na razão, paradigmaticamente, o que é feito por meio da referida experiência processada no nível da consciência, que deve ser tomada como base – uma questão de mudança de paradigma, portanto. Somente daí é que se deve, pois, devidamente munido, voltar à experiência sensível²⁴⁵. Tal retorno deve, pois, ter função corretiva.

conquista, em ponto de chegada cujo ponto de partida, na Primeira Meditação, acerca da experiência sensível, é, por assim dizer, “consciência de...” (ou pelo menos – considerando o nível metacognitivo -, “tematização sobre a ‘consciência de...’”). Isso se torna claro considerando-se o procedimento analítico, efetivado “reconstrutivamente”. Descartes não nega a consciência empírica. Pelo contrário, até admite que ela consiste em condição natural e, como tal, até mesmo em ponto de partida, que, não obstante, deve ser corrigido. Aliás – ajustando o nível macro com o micro -, o itinerário que se inicia na análise da experiência sensível (na Primeira Meditação) e termina na certeza do *cogito* (na Segunda Meditação), abarcando todas as dimensões constitutivas do aspecto externo do problema do conhecimento, estruturalmente, coincide com o exame da estrutura cognitiva (na Regra XII), portanto, do aspecto interno do referido problema do conhecimento, em que o itinerário que se inicia com a afecção sensível, ao dar no nível da apreensão conceitual, pelo entendimento, deve ser corrigido analiticamente, como condição para a correta formulação do juízo.

²⁴⁴ Conforme Marion (*op. cit.* p. 162), “o objetivo e o resultado da Segunda Meditação é inverter a hierarquia das naturezas simples e colocar as naturezas simples intelectuais no topo”.

²⁴⁵ Resumidamente, na Primeira Meditação, Descartes atravessa a linha do “particular” para o “universal”, desconstruindo a perspectiva empírica. Depois do *cogito* e da unidade divina, ele desce do “universal” para o “particular”, construindo a perspectiva racional. A título de especulação livre, tal lembra a estrutura constitutiva do famoso “mito da caverna”, de Platão, no concernente à escalada e retorno do prisioneiro liberto.

Aqui deve ser notado ainda, de forma complementar, que como Descartes, ao dirigir-se para o domínio mental, preferiu fazê-lo, de modo oportuno, nos termos acima; assim, da antiga cosmovisão ainda resta para dissolver a sua concepção de “alma”. Isso é, portanto, o que ele faz, no § 6, da Segunda Meditação. Ali, em termos da condição de “meditante”, ao considerar os pensamentos que nasciam naturalmente, na consideração de si mesmo, ele nota que além dos relacionados à natureza corpórea, *“considerava... que me alimentava, que caminhava, que sentia e que pensava e relacionava todas essas ações à alma”*. Em acréscimo, nota ainda, que *“não me detinha em pensar em que consistia essa alma, ou, se o fazia, imaginava que era algo extremamente raro e sutil, como um vento, uma flama ou um ar muito tênue, que estava insinuado e disseminado em minhas partes mais grosseiras”*.

Relativamente à questão da cosmovisão herdada e transformada por Descartes, considerando-se o processo de desconstrução já visto, a emancipação da esfera mental consiste na colocação do primeiro pilar, para a resolução da configuração externa do problema do conhecimento, bem como aquilo que, enquanto tal, considerado em si mesmo, constitui o aspecto interno do referido problema.

Deve ser observado, entretanto, que mesmo desqualificando a experiência sensível, por seu caráter instável, do que decorre a censura à perspectiva empírica; bem como propondo a perspectiva assente na razão (seja metodológica, seja teoricamente, através das supostas “ideias inatas”); Descartes não nega uma forma de aprendizagem natural (apenas a considera deficitária); mesmo porque uma compreensão acerca das estruturas racionais, em geral, por meio das quais se deve enquadrar a experiência, só ocorre tardiamente. Somente à esta altura, o precário aprendizado adquirido pela experiência sensível e consolidado pela perspectiva comum, se afigura como que “a escada que se deve lançar fora”. A própria experiência sensível, contudo, é natural e, portanto, indestrutível. O que pode ser corrigido é apenas o modo de interpretá-la, portanto, o aprendizado precário obtido antes da descoberta analítica das próprias noções fundamentais, que devem ser tomadas como pressupostos. Cf., a este propósito, Meditações Primeira, § 3 e Sexta, §§ 22-5.

Referindo-se ao itinerário das Meditações, Gueroult (*op. cit.*, Seconde Partie, chap XXI, p. 274) observa que *“originellement, il s’agit de substituer à l’empire du sens commun, autre nom pour la puissance imaginative, l’empire du bon sens, autre nom pour l’entendement. L’entreprise paraît alors entièrement commandée par une ascèse qui dissout l’obscurité et la confusion du sensible au profit de la clarté et de la distinction de l’intellectuel, qui vise à instaurer la Science sur la ruine des préjugés dont le principe fondamental est que tout ce qui est vrai vient des sensations ou de sens”*.

Conforme é notório, o referido processo emancipatório não ocorre apenas epistemologicamente, senão que também ontologicamente, na medida em que, conforme já visto, o pensamento é considerado como subsistindo por si mesmo, portanto, enquanto uma “coisa que pensa”.

Considerando o aspecto externo do aludido problema, a “coisa pensante” constitui, pois, aquilo que se encontra entre Deus e a realidade material? De certo modo, sim; sobretudo enquanto – e esta é uma questão polêmica – “reificado” por Descartes (v. Meditação Segunda, § 7; A&T, vol. IX, p. 21). Tal é o caso da estrutura *res infinita - res cogitans - res extensa*²⁴⁶ (v. Meditações Segunda, Terceira e Sexta). Uma configuração constituída por três polos. Neste ponto, aliás, já se adentrou a dimensão ontológica.

Por outro lado, entretanto – e ainda excursionando no universo ontológico -, deve ser considerada a união substancial cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa* (cf. Sexta Meditação, §§ 24-5; A&T, vol. IX, p. 64). O ente assim constituído de mente e corpo figura como uma espécie “híbrida” (como que meio divino e meio material) entre Deus e a realidade material²⁴⁷.

Considerando que, desse modo, com a referida fusão, as cisões externas são reproduzidas internamente, o ente resultante da referida união, em seu núcleo (em termos da relação intelecto e vontade *versus* imaginação e sensibilidade – passando, neste ponto, ao aspecto psicológico, como parte do problema epistêmico), passa a constituir o núcleo do hiato. Com o que,

²⁴⁶ Seguindo especulativamente com o aprofundamento da questão das coincidências, tal deve consistir na versão epistemológica do referido legado, na forma da cosmovisão que consiste em situar o homem na condição de, por um lado, emancipado da natureza e, por outro, decaído da condição divina. É esta condição de “alienação” da coisa pensante, relativamente à realidade material e à condição divina – operação cartesiana sobre a cosmovisão recebida da tradição -, que constitui – como que paradoxalmente -, conforme visto, a aludida condição de liberdade, enquanto autonomia da vontade, da qual decorre o problema do conhecimento em discussão. (O que certamente constitui também a base para o problema da ação; do que decorre que a liberdade, constituindo a base para ambos os problemas, o do conhecimento e o da ação, a torna raiz única tanto para a questão da verdade, quanto para a questão do bem).

²⁴⁷ A título de lembrete, na estrutura parcial, considerada acima, envolvendo o domínio mental e a realidade material, o ponto de intersecção consistia no composto psicofísico (qualitativo, empírico), entre o pensamento e a extensão puros.

inversamente, passa-se da forma externa, para a interna do problema em discussão.

A propósito, qual a origem, a necessidade, o estatuto, etc. do referido problema, bem como da conjuntura que o instancia?

Embora se tenha sondado o *status* da coisa pensante entre Deus e a realidade material, considerando-se a referida união substancial e o ente daí resultante - em nível de contextualização apenas, sem, portanto, levar em consideração seja o aspecto histórico, seja o antropológico -, conforme notado, de acordo com a tradição herdada por Descartes, a que chega à Modernidade e que possivelmente influencia sua ontologia, o homem é que constitui aquilo que ou figura na condição de emancipado da natureza, ou de decaído da condição divina – ou seja, “alienado” de ambas²⁴⁸.

Assim, quanto à referida conjuntura que configura o problema ora em discussão, pelo visto, esta já se encontra dada na tradição e se afigura, conforme notado acima, fundamentada tanto sobre uma base metafísica (de feição teocêntrica), como na crença comum de pressuposição da realidade material.

Neste aspecto, Descartes se estende até o ponto em que considera o limite da razão – considerando que a finitude não pode abarcar a infinitude (cf. *Meditações Terceira*, § 30; e *Quarta*, §§ 7 e 8; A&T, vol. IX, p. 37; *id.*, p. 44). Para além deste ponto – por ele considerado terreno da fé – há, certamente, uma remissão à uma perspectiva religiosa, ou mítica; e neste nível, certamente, fica vedada uma fundamentação filosófica minimamente “positiva”. Aliás, neste caso, tampouco deve ser exigida qualquer justificativa.

²⁴⁸ Conforme notado acima, pelo menos esta é a versão da condição humana, na “antropologia” renascentista (v., p. ex., Mirândola (*op. cit.*)), cuja conjuntura – que certamente constitui a sustentação da ontologia cartesiana – é, por questões de contexto, bem como pela própria referência cartesiana, geralmente creditada à tradição cristã.

Tratando de estabelecer uma relação com o que será discutido no próximo capítulo, que trata do aspecto interno do problema e, portanto, constitui, literalmente, uma continuação da presente discussão, deve ser notado, antes de tudo, que a utilização cartesiana do conceito de “ideia”, em termos subjetivos, conforme se verá adiante, se afigura decisiva para a resolução do problema do hiato entre as partes constitutivas da relação cognitiva em questão.

Considerando o referido problema em seu aspecto externo, isto é, em termos da relação cognitiva entre os domínios mental e material; a utilização do referido conceito, como representação, mediando os termos da referida relação, certamente constitui uma concepção de conhecimento, por assim dizer, algo como uma “ponte” sobre o hiato.

A referida mediação representacionalista apenas atenua o fosso cuja resolução externa aguarda a redução idealista da filosofia subsequente. Caminho que embora não tenha sido seguido por Descartes, é, de certo modo, apontado, no contexto da Segunda Meditação (cf. §§ 11 e ss.; A&T, vol. IX, pp. 23-6). Aliás, trata-se, neste caso, de uma razão suficientemente forte, que é a questão da “inevitável” pressuposição do pensamento.

Todavia, somente no âmbito do capítulo seguinte, no contexto do aspecto interno do problema, se afigura adequado o aprofundamento do tratamento destas questões.

CAPÍTULO 4

A PRIMAZIA DO PENSAMENTO, O RECINTO DA SUBJETIVIDADE E O CONCEITO DE “IDEIA” (O ASPECTO INTERNO DO PROBLEMA DO CONHECIMENTO E AS CONDIÇÕES PARA A RESOLUÇÃO).

Deve ser notada aqui, antes de tudo, a pressuposição da questão já observada anteriormente da passagem do aspecto formal (conforme a natureza do aspecto metodológico) para o psicológico, cuja ocorrência emancipatória do *cogito* assinala a efetividade cognitiva, através da experiência intelectual, que se processa no nível da consciência (isto deve ser observado pelo fato de que há dois fatores determinantes da primazia do pensamento²⁴⁹: os respectivos

²⁴⁹ Nas Respostas às Segundas Objeções (na secção destinada às Razões que Provam a Existência de Deus e a Distinção que Há entre o Espírito e o Corpo Humano, Dispostas de uma Forma Geométrica), em que Descartes elenca um conjunto de definições, entre elas a da noção de “pensamento”, ele afirma que *“pelo nome de pensamento, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós, que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos, são pensamentos”* (v. p. 238). Sob a referida definição, de modo específico, o uso do conceito de “pensamento”, no presente trabalho, tem por base a mencionada noção, na condição de propriedade (enquanto modo, ou mesmo atributo essencial da “coisa que pensa” – embora a aparente duplicidade ocorra apenas em termos do processo de abstração analítica, visto que ontologicamente são o mesmo a coisa e a propriedade ora em questão), tal como é subentendido e mesmo fixado em diversas partes de suas obras como, p. ex., no § 7, da Segunda Meditação. Neste caso, Descartes, na suposta condição de “meditante”, a propósito da investigação acerca dos possíveis atributos do próprio ente que o investiga - na forma de um processo reflexivo sobre si mesmo, em tal contexto de pensamento, pós certeza do *cogito* -, nota que entre os mais diversos examinados, um deles *“é pensar”*; complementando-o com a afirmação de que o pensamento é um atributo que lhe pertence e que só o referido não pode separar-se de si. Conclusão que, aliás, fixa a natureza do próprio ente que o investiga, na referida situação, em termos de “coisa que pensa”.

metodológico e psicológico). Para situá-lo – o que, aliás, já constitui a referida transição do aspecto externo para o interno -, se faz necessário tratar da questão da precedência do pensamento, tanto no aspecto mais geral (seja o lógico, o ontológico, etc., tal como ocorre em Descartes), quanto em termos da questão da subjetividade (visto que aqui o que se tem em vista é o aspecto interno do problema) e, partindo desta, da questão da estrutura cognitiva, habitada pelo conceito de “ideia” (cujo *status* pressupõe a referida primazia, sob a qual se efetiva).

Afigura-se uma consequência inevitável o fato de que a questão da precedência do universal determine que o que seja afirmado sob tal condição, se afigure pressuposto. Isto é uma consequência decorrente da estruturação metodológica previamente fixada, que assinala a perspectiva assente na razão, em termos da qual se processa a problematização. Associado ao emprego reconstrutivo do procedimento de análise e à viragem psicológica, disto decorre necessariamente a “circularidade”, em termos da qual se dá a afirmação do *cogito*. É desse modo que ocorre a “síntese” subjetiva promovida a partir da mencionada afirmação, na referida condição.

O destaque, neste ponto, para a questão da primazia do pensamento se deve ao fato de que embora esta esteja presente ao longo de toda a discussão, conforme já notado, em termos da referida precedência do universal, fixada metodologicamente, como pano de fundo, em suas diversas formas (efetivada em termos de precedência, seja do pensamento, frente às coisas, seja do intelecto, em relação às demais faculdades, seja da ideia, relativamente ao seu objeto, etc.), é no contexto da Segunda Meditação em que não apenas se faz presente, mas é antes tematizada. Considerando a “síntese” subjetiva do mencionado contexto – em que, pelo menos parcialmente, se configura um subjetivismo -, tal precedência é afirmada de modo paradigmático, desde a afirmação do *cogito*, até o emblemático caso do “exame do pedaço de cera”, na conclusão da referida meditação.

Analisando o já disposto, considerando, nas *Meditações*, a assimilação psicológica da plataforma estrutural, desde o exercício da dúvida, que antecede o processo emancipatório do *cogito*, e daí, notando que em vez de uma análise

estritamente lógica, tal procedimento pressupõe o pensamento, em sentido psicológico, disto decorre que além de não ser feito num nível acima daquele do objeto problematizado, o questionamento sobre o estatuto do “pensamento”, na Meditação Segunda, na medida em que toma o objeto problematizado como pressuposto, sujeito de seu próprio questionamento (*“Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa?”*) ocorre, conforme visto, de forma “circular”. Somente nesta condição, é que ocorre de a suspensão do juízo sobre tal se afigurar contraditória (*“...me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia, sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou apenas pensei alguma coisa”*). A condição privilegiada da autorreferência²⁵⁰ se deve, certamente, à ausência do hiato. Contudo, há o *status* do pensamento como pressuposto, por excelência, que justifica a perspectiva baseada na razão. Em Descartes, na relação sujeito-objeto, é até possível a suspensão da suposição de um objeto transcendente, mas jamais é possível a ausência da pressuposição do sujeito (cf., a este respeito, o exemplo do “exame do pedaço de cera”: *“se julgo que a cera é ou existe pelo fato de eu a ver, segue-se bem mais evidentemente que eu próprio sou, ou existo pelo fato de eu a ver”* (Meditação Segunda, § 16; A&T, vol. IX, pp. 25-6)). Nota-se, aqui, a efetivação plena da primazia do pensamento ou da ideia²⁵¹.

²⁵⁰ Considerando a questão do *cogito*, segundo Forlin (op. cit., cap. III, p. 102), “na outra extremidade da dúvida sobre as coisas, surge a percepção do Eu. E surge como sujeito da dúvida. A dúvida, assim, surpreendida pelas costas, volta-se então na direção de seu próprio sujeito e, ao proceder assim, já é o próprio sujeito percebendo-se a si mesmo. Ora, essa autopercepção que provoca a identidade entre sujeito e objeto, converte a dúvida na mais absoluta certeza. Isto porque aquilo que é objeto da dúvida é o próprio sujeito da dúvida, ou seja, aquilo que é posto em dúvida é a própria condição da dúvida”. Noutra passagem (id., cap. IV, p. 125), ele ainda o complementa, notando que “o sujeito da dúvida, já sabemos, é o próprio pensamento... A existência não é afirmada isoladamente, mas na estrita medida do pensar”. Segundo Scribano (op. cit., p. 55), ao examinar a aludida questão, “não existe ‘passagem’ do pensamento à existência, e sim experiência da própria existência do pensamento”.

Em conformidade com Alquié (op. cit., p. 78), “Descartes recusa-se a distinguir o pensamento pensante e o pensamento pensado. Afirma a unidade absoluta do pensamento e da reflexão sobre esse pensamento”.

²⁵¹ De acordo com Gueroult (op. cit., Seconde Partie, chap. XXI, p. 286), “...l’analyse du morceau de cire destinée à confirmer la primauté de la connaissance de l’âme sur celle du corps prouve em même temps le caractere purement intellectuel de la connaissance des choses extérieures – qui ne sont connues que parce qu’elles sont entendues (*intellectae*) – le rôle constitutif de l’idée dans la perception des objets, l’exclusion des sensations hors de ce qui represente pour nous la nature essentielle des objets, etc.”

É esta pressuposição inevitável, exemplificada paradigmaticamente no referido sítio da obra cartesiana, que constitui a aludida precedência do pensamento²⁵². Tal consiste no requisito epistêmico do “registro cognitivo”, que, a um só tempo, enquanto pressupõe o algo que o faz, ou seja, o “pensante” como sujeito²⁵³; constitui, por outro lado, em termos de “registro de...”²⁵⁴,

²⁵² No § 18, da meditação ora em discussão, ele nota que “só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento”.

Já no *Discurso* (Quarta Parte, p. 63), em contraposição aos “filósofos que nas escolas adotam por máxima que nada existe no entendimento que não tenha antes existido nos sentidos”, ele sustenta que “nem a nossa imaginação nem os nossos sentidos nunca nos poderiam certificar de qualquer coisa sem a intervenção do nosso entendimento”.

Segundo Scribano (*op. cit.*, pp. 69-71), “o empirismo aristotélico-escolástico foi derrubado em seu próprio terreno: o conhecimento intelectual depende tão pouco da experiência que a própria experiência, enquanto pretende ser algo organizado... depende do conhecimento intelectual” (v. p. 69). Assim, ela observa que “a partir da percepção sensível é necessário remontar às figurações da imaginação e, por fim, às naturezas simples apreendidas apenas com o entendimento” (v. p. 70). Noutra passagem, ela nota ainda, que “as próprias condições da experiência se encontram”, portanto, “fora da sensibilidade” (v. p. 71).

De modo semelhante, Forlin (*op. cit.*, p. 185) observa que “mesmo o conhecimento da natureza das coisas dadas aos sentidos não é realizado pelos próprios sentidos ou pela imaginação, mas pelo intelecto”. Complementando-o, ele observa que “não é a visão de alguma coisa, o toque ou qualquer outra sensação que torna essa coisa conhecida, mas a consideração que o espírito ou intelecto faz sobre aquilo que é visto, tocado, etc... Não conheço uma coisa porque vejo, mas porque entendo o que vejo... quando ocorre a tomada de consciência daquilo que é percebido pelos sentidos – consciência que implica consideração, juízo e que, portanto, transcende os meros dados sensíveis” (*id.*, p. 187). Acrescentando o aspecto da precedência cognitiva da essência, face à existência, ele nota que “conhecer alguma coisa é saber o que ela é e não meramente que ela é” (*ibid.*, p. 188); e aludindo – embora com certa cautela - a formulação gueroultiana de “subordinação necessária da percepção ao conceito”, cita-o em termos da afirmação segundo a qual “é impossível que eu alcance a consciência de que uma coisa existe (*quod*), se não tenho previamente consciência do que ela é (*quid*)”* (*ibid.*).

*Cf. Gueroult, (*op. cit.*, vol. II, chap. XV, p. 130).

A título de observação, na Segunda Meditação, após a certeza do *cogito* (§ 4), ele atinge a certeza de sua natureza, enquanto uma coisa pensante (§ 7) e depois a de que o espírito é mais facilmente conhecido do que o corpo (§ 18).

²⁵³ Segundo Forlin (*op. cit.*, pp. 283-4), “na perspectiva espiritualista assumida por Descartes... o mecanismo neurofisiológico do conhecimento não pode ser explicado na ausência da alma. Na hipótese de esta vir a ser separada do corpo, as imagens, é claro, continuariam a se formar no cérebro, mas, por assim dizer, não seriam ‘vistas’ por ninguém, ou melhor, não haveria ninguém a quem atribuí-las... Na *Dióptrica*, Descartes afirma que é a alma, e não o corpo, quem propriamente sente... Se não houvesse uma coisa pensante ali para constituir-las como sensações suas, elas se diluiriam no nada... a alma é o sujeito da visão; a visão sem consciência é visão de ninguém”.

condição de possibilidade para o conteúdo epistêmico, enquanto tal, que se institui como objeto, inclusive independentemente de sua condição ontológica, conforme o caso exemplificado acima. Tal deve, portanto, além de apresentar o essencial na estrutura epistêmica, indicar a direção do respectivo processo.

Nas Respostas às Quintas Objeções (rebatendo Gassendi, a propósito da crítica daquele à questão da suposta empresa excessiva para a prova da própria existência; em que sugere que a referida conclusão possa ser extraída de qualquer outra faculdade, que não o pensamento), Descartes nota que seu oponente não entendera bem a questão, na medida em que apresenta a referida sugestão. Avaliando a mencionada sugestão, para este,

“não há nenhuma entre elas [referência às outras faculdades ou ações] de que eu esteja inteiramente certo... exceto o pensamento... por exemplo, não seria boa a seguinte consequência: ‘eu passeio logo existo’, senão na medida em que o conhecimento interior que tenho disto é um pensamento, do qual somente esta conclusão é certa, não do movimento do corpo, o qual, às vezes pode ser falso, como nos nossos sonhos... de maneira que, do fato de que eu penso passear, posso... inferir a existência de meu espírito, que tem este pensamento, mas não a do meu corpo que passeia. O mesmo acontece com todos os outros” (op. cit., p. 252).

Ora, parece que não há discussão mais propícia para mostrar-se a obviedade da questão do pressuposto do pensamento. Com efeito, a presente resposta tem como modelo o arremate da discussão acerca do exemplo do “exame do pedaço de cera”, apresentado acima, em que ele conclui que na experiência perceptiva, o percipiente deve inferir mais evidentemente sua própria existência do que a existência do objeto percebido – que bem pode ser um conteúdo apenas subjetivo, tal como ocorre no caso do sonho.

A “obviedade” que escapa a Gassendi, lhe escapa talvez em decorrência de sua indiferença à perspectiva proposta por Descartes; incluindo-se nisto, a

²⁵⁴ A própria certeza reflexiva do *cogito*, que instaura a experiência da consciência, constitui condição de possibilidade para a estrutura do conteúdo epistêmico, acima da mera opinião irrefletida oriunda da experiência sensível. Com efeito, o conteúdo proposicional deve ter como pressuposto a ratificação. Em tal certificação deve consistir a perspectiva baseada na razão.

perspectiva, por assim dizer, “idealista”, proposta através do ceticismo desde a Primeira Meditação (pelo menos metodologicamente e de modo parcial e provisório, a partir do “argumento do sonho”); ou mesmo a simples base racional pressuposta, que, previamente fixada, fora pretensamente demonstrada, com êxito e com assento, no processo de emancipação do *cogito*, nos termos já vistos; processo do qual, da condição de, por assim dizer, objeto do pensamento, emerge o sujeito do pensamento; a um só tempo, como resultado e pressuposto da experiência reflexiva; dado, nesta, a coincidência entre sujeito e objeto. Disto (o “auto registro” do pensamento), aliás, decorre a aparente coincidência de conteúdo entre o pensamento e o pensado, que faz com que não haja distinção entre uma coisa e a outra, a não ser em termos de aspecto (ou de forma); por força da descrição do próprio processo, através da abstração analítica, que só é possível distinguindo-se entre aspectos, como entre o pensamento enquanto exercício e o pensamento enquanto objeto/sujeito.

Com efeito, considerando-se a referida perspectiva cartesiana, esta reflexividade que se afigura possível ao pensamento, jamais seria possível a qualquer outra faculdade, ou ação. Examinando-se o exemplo utilizado por Descartes, nota-se que, a exemplo do pensamento, seria necessário ao caminhar (conforme o exemplo sugerido), a capacidade reflexiva do “auto registro”, para que pudesse, daí, pôr-se como tal, o que certamente não deve ser o caso. Assim, só o pensamento é capaz não apenas do “auto registro”, senão que, devido a esta imediatez, que lhe confere precedência, também de qualquer registro de qualquer coisa.

Esta condição, por assim dizer, privilegiada do pensamento, por sua imediatez e reflexividade, que é destacada no § 7, da Segunda Meditação, chega ao seu ápice na observação cartesiana segundo a qual “...‘*eu sou, eu existo*’: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou existir”.

Ao procurar definir aquilo que resultou, como existente, da certeza do *cogito*, a constatação de que o pensamento consiste na natureza essencial do

conteúdo em questão (o que resulta na sua definição em termos de uma “coisa que pensa”) é seguida pela observação de que tal existência perdura pelo tempo em que pensa; e daí, portanto, a suspeita acerca da possibilidade de deixar de existir, caso cesse o pensar. Com efeito, conforme se viu acima, a duplicidade é apenas de aspectos e não de coisas.

Conforme se pode notar, no processo de análise dos dados constitutivos do *cogito*, como não poderia ser diferente, a questão em apreço gravita em torno das noções de “pensamento” e “existência”. Examine-se.

Ora, pelo que parece, se tem, em princípio, pelo menos duas questões relevantes para os presentes propósitos. A primeira é a questão da efetividade cognitiva, em termos da experiência intelectual, no nível da consciência, em que Descartes trata da questão do pensamento, em seu exercício, em ato²⁵⁵. Isto – que, aliás, ratifica a condição proposta no § 4, para a validade da emblemática proposição do *cogito*²⁵⁶, na Segunda Meditação -, embora tenha consequências indesejáveis, relativamente ao enfrentamento da hipótese cética²⁵⁷, tem, contudo, pela radicalização (em termos de atualização) da efetividade da experiência em apreço, a vantagem de apresentar o processo cognitivo, para além – ou bem, aquém - das simples regras gerais que o normatizam.

A segunda é a questão da mutualidade entre pensamento e existência. Neste caso, considerando que a discussão se encontra num contexto em que a única certeza que se apresenta ao pensamento em experiência reflexiva, é a

²⁵⁵ Isso, aliás, já foi devidamente observado. Enquanto as *Regras* tratam do aspecto metodológico, em termos formais; nas *Meditações*, não apenas se trata do aspecto psicológico – o que poderia ser feito até explicativa e descritivamente, em terceira pessoa -, como, além disso, tal é tratado simulando-se uma situação em primeira pessoa (o caso do “meditante”) e até mesmo em ato, ou seja, simulando a forma mais imediata e particular – embora sobre um conteúdo ou questão geral, na medida em que se trata da questão das condições de legitimidade do conhecimento – de efetividade cognitiva.

²⁵⁶ “...Cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, ‘eu sou, eu existo’, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito”.

²⁵⁷ Cf., p. ex., Meditação Terceira, § 4.

da própria existência²⁵⁸, nada parece mais óbvio do que supor que uma vez cessando o pensamento, cessaria também a existência, na medida em que esta é a sua existência (a existência do pensamento)²⁵⁹. (Certamente haveria diferença se se tratasse do pensamento face à existência de outra coisa, conforme se verá adiante)²⁶⁰. Ou seja, trata-se da questão decorrente do processo do *cogito*, observada acima, cujo resultado consiste no saldo de um conteúdo (o pensamento) e dois aspectos (o pensar e o existir). Epistemologicamente (ou seja, excluindo-se qualquer questão ontológica ou até existencial – o que deve ser o caso do presente trabalho), este último (o existir), sendo um pressuposto tácito, a rigor, nada acrescenta; a menos que não seja um pressuposto tácito (no caso em que é a existência – mas apenas em termos de “realidade” e “fantasia” - de algo que deve ser discutida).

Pelo que parece, neste nível, considerando-se apenas o “ato inaugural do *cogito*” e seu respectivo produto, a rigor, não há ainda possibilidade de haver, por assim dizer, nem “Idealismo”, nem “Realismo”, na medida em que não há ainda, outra coisa além do pensamento. Além do mais, qualquer ceticismo – que, aliás, com o *cogito*, já chegara ao limite (porque se revelara impossível) –, não sendo possível, isso tem como consequência, o está condenado a “aturar-se” (caso fosse possível, não fosse absurdo, se afiguraria apenas mero “suicídio”) – para utilizar uma terminologia, por assim dizer,

²⁵⁸ Neste ponto, a questão parece apresentar, para além do aspecto epistêmico, que aqui importa, pelo menos outros dois que extrapolam o escopo da presente discussão: um aspecto existencial e um aspecto ontológico. O primeiro (em termos, p. ex., da questão da vivência - extasiante, ou dramática - do “encontrar-se”) é bastante diverso do aqui tratado. Já no tocante ao último, sobre ele recai a discussão em torno da questão da existência, pura e simplesmente (questões relacionadas ao “ente”, ao “ser”, etc.). Esta questão é de suma importância para Descartes, que, a serviço dela, põe seu método e sobre ela edifica sua metafísica. Todavia, para o presente trabalho, a única coisa que deve importar, epistemologicamente falando, é a questão do pensamento, do pensar, independentemente da questão da existência a qual - desde que não se trate de um caso em que seja preciso decidir se o objeto em questão é real ou quimérico -, deve ser tomada como pressuposto tácito, com o que seu questionamento se torna algo desnecessário.

²⁵⁹ Conforme Forlin (*op. cit.*, p. 132), “se a substância que pensa não é uma substância dotada de pensamento, mas é ela mesma pensamento, então, deixar de pensar é deixar de ser”.

²⁶⁰ Mesmo neste caso, ainda resta uma pendência – que endossa o Idealismo. Afinal, epistemologicamente, que é algo para além do seu registro?

existencial. A questão, vista acima, da focalização do exercício do pensamento em ato implica num processo com as possibilidades alternadas do “encontrar-se” e “perder-se” – para conferir um tom existencial ao processo -; situação que compromete, conforme observado, o enfrentamento da hipótese cética.

Entretanto, para além destes aspectos mais imediatos ou pontuais, considerando-se o status paradigmático da passagem em questão, há certamente outros aspectos mais profundos e abrangentes a serem considerados.

Voltando à questão do *cogito*, embora o pensamento ponha a “coisa pensante”, isso não ocorre mediante uma espécie de poder “mágico”, pelo qual se “fabrica” as coisas. Pelo contrário, aquilo que assim é posto (o pensamento como coisa), o é como pressuposto, condição de possibilidade daquilo que o põe (o pensamento como atividade). Voltando mais ainda, p. ex., a fórmula do *Discurso* (“*cogito, ergo sum*”), de forma sucinta, certamente já o atestara: o pensamento, ao “flagrar-se” na imediatez de si, em seu “auto registro”, dá-se conta de que para tal ocorrência (o pensamento enquanto ação), se faz necessário que algo exista previamente, mesmo que seja ele próprio (o pensamento enquanto coisa). Note-se, portanto, que o pensamento não forja a “coisa pensante”, mas apenas constata a sua existência. Entretanto, mesmo que a existência deva ser pressuposta como condição de possibilidade, é pelo “registro” que tal é acusado como sendo o caso. Há, pois, como que, em termos de mutualidade, uma pressuposição recíproca. Reprodução da circularidade sistêmica cartesiana em termos de precedência epistêmica, face à ontologia e pressuposição ontológica, face à epistemologia.

Obviamente, o que está aqui em jogo, nestes termos, é antes, portanto, a questão da precedência do aspecto epistêmico, em relação ao ontológico. Não no sentido de o primeiro forjar o último, mas antes no sentido de determina-lo. Há nisto, portanto, a questão da essencialidade do “registro”. Afinal, o que haveria na ausência do “registro” - mesmo alguma coisa havendo, como indeterminado? Trata-se certamente, da antiga fórmula “ser/pensamento” (ou “pensamento/ser”). Dado interessante, neste caso, é o de que embora isto se aplique a qualquer coisa passível de ser determinada; pelas razões já vistas,

o caso do pensamento, pela reflexividade, portanto, “autodeterminação”, reúne as duas coisas: indeterminação/determinação. Tal certamente consiste na antiga fórmula “pensamento/ser” – agora, fixada nesta ordem -, em termos de dois aspectos constituindo uma mesma coisa. Tal é a síntese operada pelo *cogito*.

Sem pretender que a presente “fórmula cartesiana”, da coincidência entre “ser” e “pensar”, constitua uma versão cartesiana da paradigmática passagem do *Poema* de Parmênides, ela, contudo, parece mais relevante, vigorosa e mesmo emblemática, se aplicada à relação entre o pensamento e as coisas. Com efeito, em conformidade com o que foi posto acima, a reflexividade do pensamento, ao dotá-lo de imediatividade, lhe confere, consequentemente, precedência. Nisto parece consistir o paradigma da epistemologia cartesiana.

Sendo notório que Descartes não mantém o ceticismo (que este tem apenas uma função metodológica), a pretensa – e apenas pretensa - suspensão do juízo acerca da existência da realidade material, desde o “argumento do sonho”²⁶¹, que é ratificada, em outras passagens diversas, ao longo das *Meditações*, é pretensamente dissolvida, de forma resoluta, no § 20, da Sexta Meditação, em que é restaurado o referido tipo de juízo; e, a partir deste ponto da referida meditação, o intercâmbio com a realidade material é restabelecido em bases representacionalistas (observe-se que Descartes restaura o referido tipo de juízo, mas não a crença comum na suposição de uma realidade material dada reproduzida pela experiência sensível, visto que esta tem outras pendências, que são incontornáveis como, p. ex., ignora as incompatibilidades entre os conteúdos das sensações e a realidade material).

²⁶¹ A título de lembrete, conforme já foi notado, este expediente do § 5, da Primeira Meditação, ao propor que o pensamento englobe os conteúdos das faculdades empíricas, encontra alicerce, neste sentido – e apenas neste -, na Regra XII e confirmação posterior relevante (considerando-se a emancipação da *res cogitans*), nos §§ 8 e 9, da Segunda Meditação. Contudo, justamente nisto, encontra duas sérias dificuldades: contrariando o procedimento analítico, compromete o pensamento com as referidas faculdades empíricas (com conteúdos qualitativos); e, contrariando a própria finalidade, ao envolver o pensamento com tais faculdades, deve se comprometer, em algum grau, com a realidade material, na condição de pressuposto das referidas faculdades.

Convém notar, entretanto, que neste íterim, após a certeza do *cogito*, em que se constitui o polo da *res cogitans*, enquanto o único, no contexto em apreço (considerando que a questão das realidades material e divina encontra-se “*sub judice*”), os diversos argumentos que ratificam a referida suspensão do juízo como, p. ex., o do § 8, da Segunda Meditação²⁶², o do § 19, da Terceira Meditação²⁶³ e outros diversos, inevitavelmente assumem – mesmo que provisoriamente, apenas - uma postura, por assim dizer, “idealista”.

Fato é que com a dissolução progressiva do ceticismo, desde a Segunda até a última das meditações, é também dissolvido, o “idealismo provisório”, que o “representava”. Ocorre, contudo, que mesmo que o ceticismo e seu “idealismo provisório” tenham se dissolvido, a base dos argumentos que os sustentavam contém resíduos fundamentais irremovíveis, porque fixados e amparados metodologicamente, a saber, as naturezas simples, endossadas pela perspectiva baseada na razão. Afinal, se o seu “Idealismo” (ou bem, “forma simulada do ceticismo”) tem uma função metodológica - e apenas metodológica -, certamente deve haver um motivo acima de tudo isso. Examine-se.

Após considerar a questão da condição das ideias e fixar a distinção entre a condição de forma e a de conteúdo do pensamento (sua realidade objetiva)²⁶⁴; em meio à tentativa de encontrar ideias que, por sua realidade objetiva, porventura, remetessem à uma possível causa externa (ou seja, a uma realidade formal ou eminente), Descartes utiliza, como critério, a questão da “assimetria” intrínseca ao princípio de causalidade²⁶⁵. Sob tal critério geral,

²⁶² “*Ora, sei já certamente que eu sou, e que, ao mesmo tempo, pode ocorrer que todas essas imagens e, em geral, todas as coisas que se relacionam à natureza do corpo sejam apenas sonhos ou quimeras*”.

²⁶³ “*Quanto às ideias das coisas corporais, nada reconheço de tão grande nem de tão excelente que não me pareça poder provir de mim mesmo*”.

²⁶⁴ V. Terceira Meditação, § 15.

²⁶⁵ Sucintamente, segundo o referido princípio de causalidade, o efeito não deve extrapolar a causa. Isto, pela aparente obviedade de que o efeito deriva ou depende da causa (v. §§ 16 e 17, da Terceira Meditação). Tal assunto será tratado com mais amplitude adiante, no capítulo V, do presente trabalho.

no já aludido § 19, da Terceira Meditação, ele examina as diversas classes de ideias, com o mencionado fim e ao fazê-lo, ele nota a não necessidade de transcender a esfera do pensamento, para tal. O referencial específico, capaz de satisfazer o referido critério e que, portanto, ele utiliza para dispensá-las da necessidade de demandarem uma causa externa, tomando-as, portanto, como potencialmente forjáveis pelo próprio pensamento, é o próprio acervo de naturezas simples (ou bem, ideias inatas – para ser mais condizente com o contexto em questão), capazes de constituir toda a variedade possível de naturezas compostas. Assim, ele nota, p. ex., que

“...no que se refere às ideias que me representam... concebo facilmente que podem ser formadas pela mistura e composição de outras ideias que tenho... e quanto às ideias... nada reconheço de tão grande nem de tão excelente que não pareça provir de mim mesmo... a saber, a grandeza ou a extensão em longura, largura e profundidade; a figura, que é formada pelos termos e pelos limites dessa extensão...”

Ou seja, embora o “idealismo metodológico” tenha sido varrido, no desfecho das meditações, a base racional, previamente fixada metodologicamente, garante claramente não apenas a condição constitutiva do pensamento, no sentido que tem sido exaustivamente indicado aqui, em termos do processo de codificação, na síntese cognitiva – relativamente à isso, aliás, o próprio Representacionalismo, por ele adotado, bem o ratifica -, senão que, mais que isso, parece inevitável a pressuposição deste (do pensamento), nos termos acima. Deve ser notado, inclusive, que o recurso do § 9, da Segunda Meditação (respaldado pela Regra XII), que consiste em conquistar, para a coisa pensante, as faculdades empíricas, o endossa plenamente, conforme se verá adiante²⁶⁶.

²⁶⁶ Tanto no presente caso, como adiante, na discussão acerca da subjetividade, o enfoque acerca da noção de pensamento está voltado para este enquanto operação do entendimento, em primeiro plano e só secundariamente, das outras faculdades (imaginação, sentidos), na medida em que elas, pela aplicação do primeiro, figuram como objetos, sendo por aquele “representadas”. Também não figura no presente caso, nem adiante, a noção de pensamento, enquanto operação da vontade, nem mesmo secundariamente, como objeto do entendimento. Esta última é devidamente tratada em outros sítios do presente trabalho.

Somente com o processo de emancipação do *cogito* e todos os desdobramentos da Segunda Meditação, se afigura apropriado falar-se de aspecto interno do problema em discussão (no sentido de uma esfera específica que foi aí constituída).

Assim, a propósito do exercício que agora se impõe - a passagem do aspecto externo para o interno -, deve-se examinar como é possível efetivar-se a questão da conversão de uma configuração do problema em termos da outra. O que se tem em vista aqui é observar que considerando a configuração externa (em termos dos aludidos três polos: *res infinita* – *res cogitans* (agregando-se à esta o composto psicofísico) – *res extensa*)²⁶⁷, a qual engloba, portanto, a relação entre a parte cognoscente e o domínio material (a relação cognitiva) e nesta configuração, a posição intermédia da suposta “entidade híbrida” constituída pela união substancial mente-corpo, se afigura notória a questão do deslocamento da cisão, referida acima, do âmbito externo para o interno (a “câmara subjetiva”, em que ocorrem as relações entre as diversas faculdades) se reproduzindo, internamente (na fronteira entre o entendimento e as faculdades empíricas), em termos da relação intelecto e vontade *versus* imaginação e sensibilidade. Neste recinto, não ocorre apenas a referida cisão, devida à diferença de natureza entre o mental e o material, o quantitativo e o qualitativo, senão que também, e exatamente por este motivo, as respectivas

²⁶⁷ Tal configuração estrutural, da passagem do aspecto externo para o interno do problema bem pode ser representada analiticamente do seguinte modo: aquém da estrutura total, contendo os três polos, “Deus – domínio psíquico – domínio físico”, como parte desta, figura a relação cognitiva entre o domínio psíquico e o físico: “psíquico (psicofísico) físico”. Neste último caso, considerando-se todo o conjunto, o hífen, interno ao conteúdo entre parênteses, pode ser entendido como representando a relação externa entre o domínio psíquico e o físico. Como parte desta, resta a estrutura “psíquico (psicofísico)”*, que constitui o aspecto interno do problema do conhecimento (o recinto da subjetividade), ou seja, o domínio mental puro (o psíquico) e o domínio empírico (o psicofísico); ou, dito de modo mais detalhado, a estrutura cognitiva (e nesta, a relação entre as faculdades puras (entendimento e vontade) e as faculdades empíricas (imaginação e sentidos)).

*Neste caso, agora, o hífen, interno ao conteúdo entre parênteses, representa apenas a mistura entre o psíquico e o físico, a intersecção da qual resulta o aspecto empírico (imagético-sensitivo).

incompatibilidades. A uniformidade que atravessa ambos os aspectos do problema, o externo e o interno, deve garantir que não apenas a configuração do problema, senão que também sua resolução deve aplicar-se a ambos.

A título de observação, deve ser notado, neste ponto, que embora a aludida “câmara subjetiva” tenha lugar propriamente após a emancipação do *cogito*; não obstante isso, na elaboração de sua plataforma metodológica, nas *Regras*, mais precisamente, na constituição de sua estrutura cognitiva, através da relação da faculdade do intelecto com as faculdades da sensibilidade e da imaginação, em termos de aplicação da primeira às últimas - conforme já notado acima e segundo ainda se retomará adiante -, Descartes já havia constituído – conforme se verá no arremate deste capítulo - o mecanismo de resolução do problema, internamente, por meio da utilização do conceito de “ideia” (o que consiste numa ponte sobre o hiato que separa o campo do pensamento puro da zona empírica), na forma da assimilação do particular pelo universal²⁶⁸.

Registradas ambas as formas de tratamento do problema, o aspecto externo e o interno, a observação de que uma forma não exclui a outra deve ser complementada notando-se que a presente noção de conhecimento consiste num mesmo processo, com duplo aspecto. Ou seja, considerando o conceito de “ideia”, a função representativa (na relação entre os domínios mental e material) consiste no aspecto externo do processo que internamente ocorre em termos da função de “síntese” ou “conversão” (na relação intelecto-sensibilidade). Contudo, enquanto a primeira apenas configura o hiato, a última, para além disso, propicia a sua subsunção.

Tratando-se especulativamente do aspecto externo do problema do conhecimento (a título de lembrete: a estrutura *res infinita* – *res cogitans* (e o composto psicofísico) – *res extensa*), pelo que se depreende do disposto por

²⁶⁸ Com efeito, embora Descartes já haja introduzido o conceito de “ideia”, nas *Regras*, no contexto do tratamento da estrutura cognitiva e das naturezas simples e compostas (v. Regra XII), em que expõe a estrutura da “síntese” cognitiva, na aplicação do intelecto à sensibilidade, é somente depois que ele tematiza, mais detalhadamente, tal conceito, como “forma” e como conteúdo do pensamento (cf., por exemplo, *Meditações*, Meditação Terceira, §§ 6, 10-6; A&T, vol. IX, pp. 29-32).

Descartes²⁶⁹, deve ser notado que, na parte, por assim dizer, superior, deve se situar a relação entre a realidade divina e o domínio mental puro; e na parte inferior, a relação entre o domínio empírico - que, aliás, constitui território comum entre o mental e o material²⁷⁰ - e a esfera material.

O aspecto interno do problema deve consistir, portanto, na estrutura cognitiva, em seu aspecto mental puro (as faculdades do intelecto e da vontade); e em seu aspecto empírico (as faculdades da sensibilidade e da imaginação), enquanto “zona mista”, nos termos acima.

Tratando-se da transição do aspecto externo, para o interno, desconsiderando-se, por ora, a parte superior (objeto da passagem da Segunda para a Terceira Meditação), examine-se, primeiramente, portanto, a parte inferior.

Esta parte (que consiste na relação entre o domínio mental e as coisas materiais, do modo acima), considerada em termos de transição, deve ter como tema os processos que ocorrem, mais precisamente, na interação entre o fisiológico e o empírico. Assim, portanto, antes de se adentrar o âmbito interno (a relação entre o inteligível e o sensível) do referido problema, deve-se considerar, pelo menos sucintamente, esta obscura zona.

A medida da dificuldade desta relação já foi apresentada acima, quando foi considerada a incompatibilidade entre as propriedades empíricas e as coisas materiais. Mesmo considerando o hiato existente entre os aspectos quantitativo e qualitativo, a tentativa de superá-lo bem pode ser compreendida em termos da perspectiva traçada na versão científica do problema em questão

²⁶⁹ Cf., p. ex., *Meditações* (principalmente Meditações II, III e VI).

²⁷⁰ Tomando a liberdade de estender a especulação, um tanto arbitrariamente, sendo o domínio empírico, a área de intersecção entre o psicológico e o material, isso induz a possibilidade de que o domínio mental puro (estritamente inteligível) seja, senão intersecção entre o mental e a realidade divina, ao menos uma sombra desta última, projetada na esfera mental. Aliás, pelo menos no respeitante à questão das supostas “ideias inatas” e “verdades eternas” parece haver uma espécie de herança divina. Neste caso, a estrutura externa da questão do conhecimento passaria a configurar-se do seguinte modo: “domínio teológico (teológico-psíquico) domínio psicológico (psicofísico) domínio físico”. Certamente não parece haver problema que se sugira tal estrutura, após a resolução do problema externo, ou seja, a dissolução das cisões (cf. capítulo seguinte do presente trabalho).

contida em *O Homem*. Neste texto, em termos da sugestão de um modelo explicativo artificial efetivado sob uma forma estritamente mecânico-matemática (ao modo mecanicista), a propósito da questão da fisiologia humana, Descartes tenta descrever a cadeia de processos neurofisiológicos que constituem os conteúdos cujo registro se dá pela ocorrência de ideias. Ali, ele descreve tanto o processo quanto o seu produto, em termos estritamente quantitativos e mesmo, conforme o caso, geométricos. Assim, na suposição da experiência visual de um objeto material, do qual partem raios luminosos que afetam o órgão da visão, ele propõe que

“...quando os pontos 1, 3, 5 [conforme respectiva figura] são pressionados por esses raios de diversas maneiras, traçam no fundo do olho uma figura que se relaciona com aquela do objeto ABC [conforme respectiva figura]; como foi dito acima, é evidente que as diversas formas pelas quais os pequenos tubos 2, 4, 6 [conforme respectiva figura] são abertos pelos filetes 1-2, 3-4, 5-6 [conforme respectiva figura] etc., devem também traça-la na superfície interna do cérebro... E pelas diferentes maneiras pelas quais os tubos 2, 4, 6 são abertos [e] traçam uma figura que se relaciona àquela do objeto ABC sobre a superfície interna do cérebro, da mesma forma aquela maneira pela qual os espíritos [referência aos supostos ‘espíritos animais’] saem dos pontos a, b, c [conforme respectiva figura] a traça sobre a superfície dessa glândula [referência à famosa ‘glândula pineal’]... por essas figuras eu não entendo aqui somente as coisas que representam de alguma forma a posição das linhas e das superfícies dos objetos, mas também todas aquelas que... poderão dar ocasião à alma de sentir o movimento, o tamanho, a distância, os sons, os odores e outras semelhantes qualidades, e mesmo aquelas que poderão fazer que ela sinta cócegas, dor, fome, sede, alegria, tristeza e outras paixões...” (op. cit., Quinta Parte, pp. 175-6/360-3).

Concentrando mais esforços no sentido de relacioná-los, suas especulações afunilam-se a ponto de propor relações cada vez mais estreitas entre os diversos em questão

“...é fácil entender que o tubo ‘2’ [conforme respectiva figura], por exemplo, será aberto pela ação que eu disse causar a sensação da cor vermelha ou das cócegas, de forma diferente daquela que causa a sensação da cor branca ou ainda a da dor... e os espíritos que saem do ponto ‘a’ [conforme respectiva figura] tenderão de maneira diversa até esse tubo, conforme o modo pelo qual ele esteja aberto...” (id., p. 176/ 363).

A necessidade de estabelecimento da ponte em questão, sem, contudo, abrir mão da afirmação da heterogeneidade, bem como da finalidade de, com

isso, manter o caráter quantitativo, mecânico e, portanto, “desmistificado” do processo, o leva ao estabelecimento de relações pretensamente mais pontuais e, todavia, mais difíceis

“Ora, entre essas figuras, não são aquelas que se imprimem nos órgãos dos sentidos externos ou na superfície interna do cérebro, mas somente aquelas que se traçam nos espíritos sobre a superfície da glândula ‘H’, onde está localizada a sede da imaginação e do senso comum [grifo do autor] que devem ser tomadas como ideias, isto é, como as formas ou imagens que a alma racional considerará imediatamente, quando, ao estar unida à essa máquina, ela imaginar ou sentir algum objeto” (ibid., pp. 176-7/363-5).

Ainda a propósito das possíveis interações entre os aspectos fisiológico e empírico, com a finalidade de estabelecer nexos causais, não obstante a aparente disparidade, em outro contexto, tomando por analogia o movimento da pena sobre o papel, ele nota que, *“com efeito, a pena inteira não está em movimento tal como acontece com a sua parte inferior; bem mais, ela parece na sua maior parte animada de um movimento completamente diferente e contrário”* (Regras, Regra XII, [1] p. 71).

Pelo que deve ser o caso, esta parte consiste na base do aspecto sensitivo-imagético (que compreende as faculdades dos sentidos externos, sentido comum, imaginação e memória), da estrutura cognitiva, a qual corresponde à dimensão do particular, contingente (em seus diversos graus, desde o caráter efêmero do singular sensível até a imagem que perdura na memória, conforme fixado no capítulo II, acima), etc.

Avaliando-se o contexto cartesiano de pensamento, a subjetividade constitui, portanto, o campo no qual se desdobra o tratamento do problema do conhecimento, em seu aspecto efetivo, das experiências, seja sensível, seja intelectual; enfim, trata-se de um dos aspectos constitutivos do questionamento epistêmico. Não consistindo, assim, em algo meramente arbitrário, senão que

constituindo, conforme já indicado, a satisfação da necessidade do “registro de...”, trata-se daquilo em que consiste o conhecimento propriamente, enquanto “ciência de...”.

Contudo, convém lembrar que se trata apenas de uma das dimensões da discussão – neste aspecto, algo como uma espécie de dimensão psicológica²⁷¹ -, dado o aspecto “lógico” precedente e o desfecho ontológico e metafísico subsequente. Aliás, ao considerar a *Mathesis Universalis*, nos termos acima, como uma estrutura, por assim dizer, “formal” (“versão lógica”), o estatuto do sujeito do conhecimento, ao incorporá-la (“versão psicológica”), afigura-se subordinado à tal estrutura, pelo menos metodologicamente. Assim, mesmo considerando-se a relevância do contexto do *cogito*, a subjetividade como que apenas instancia a “superestrutura”. A consumação desta condição, encerrada ontológica e metafisicamente na “síntese” da unidade divina, se efetiva na versão metafísica das ideias inatas²⁷².

A título de observação, embora se tenha apresentado a forma mais generalizada do aspecto externo do problema do conhecimento, exemplificada em termos da Primeira Meditação (no processo de desconstrução da perspectiva comum tradicional, baseada na pressuposição da realidade material e da validade da experiência sensível); e, para tratar do aspecto interno do referido problema, se tenha, seguindo o curso natural da problematização, passado automaticamente para a Segunda Meditação (sítio em que Descartes, ao propor a experiência intelectual, adentra o recinto da subjetividade); considerando que neste sítio, Descartes apenas situa, de modo

²⁷¹ Afigura-se indevido, portanto, nestes termos, concebê-lo em termos antropológicos. Com efeito, com o *cogito*, Descartes não pretende propor uma concepção de homem, no sentido antropológico usual, senão que sua empreitada consiste antes em constituir, conforme dito, a dimensão psíquica do problema epistêmico.

²⁷² O *cogito* é decisivo, por constituir a “síntese” epistêmica, mas não constitui o sujeito suspenso no nada; senão que a esfera subjetiva é sobremaneira condicionada à uma estrutura que a integra e que, conforme notado, remetendo, ontológica e metafisicamente, à unidade divina, talvez revele mais razoavelmente a empreitada cartesiana, como uma tentativa de dotar o conjunto das esferas em questão, de certo equilíbrio. Embora se deva reconhecer que determinados aspectos distintivos geralmente devem ser, por sua condição, maximamente potencializados, a presente leitura trata, em contrapartida, de forjar uma situação de relativo equilíbrio entre as esferas.

bastante sucinto a estrutura que engloba as faculdades cognitivas (“*que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente*” (v. § 9)), se faz necessário, portanto, voltar ao contexto das *Regras* (Regra XII), em que ele apresenta de modo mais amplo e detalhado a estrutura cognitiva e seu funcionamento (assunto já tratado aqui, no capítulo II), para dar cabo do referido aspecto interno do problema. Recurso este que, aliás, afigura-se imprescindível ainda, para posicionar o estatuto do conceito de ideia, principal habitante da referida estrutura.

Considerando o modo como se constitui a estrutura cognitiva, desde sua configuração geral, bem como as respectivas condições, as funções, as formas de relação, etc. das faculdades, é possível notar a perspectiva adotada e, através dela, a afirmação do aparato metodológico constituído, conforme observado no capítulo II, acima. Com efeito – e isto é essencial à presente leitura –, após fixar a questão da estrutura cognitiva, enquanto parte cognoscente e a estrutura da realidade, como parte cognoscível, Descartes manifesta que

“...desejaria expor neste sítio, o que é a alma racional do homem, o que é o seu corpo, como é que este é informado²⁷³ por aquela, quais são em todo o composto humano as faculdades que servem para o conhecimento e o que faz cada uma delas em particular...” (Regra XII, [1] p. 67).

Pode parecer sugestiva, a esta altura, a afirmação de que a mente dá forma ao corpo. Neste caso, considerando o que já foi visto em termos de esforço analítico, para separar o mental e o material (quantificando e até “desmistificando” totalmente este último), parece pouco provável que haja, aí, alguma forma de seguimento da doutrina hilemórfica aristotélica. Observe-se, em acréscimo, a ausência de qualquer conotação ontológica, no contexto em questão. Não sendo este o caso e tomando esta afirmação em sentido

²⁷³ No respectivo trecho do texto original, em latim, encontra-se “...itaque me convertens, optarem exponere hoc in loco, quid fit mens hominis, quid corpus, quo modo hoc ab illa informetur, quatenus fuit in toto composito facultates rebus cognoscendis intervientes & quid agant singulae...” (A&T, vol. X, p. 410). O verbo “informare”, em seu sentido próprio, consiste em “dar forma a”, “formar”, “modelar” (cf. Faria, Ernesto (org.). *Dicionário Escolar Latino-Português*. 3ª ed. Rio de Janeiro: MEC (DNE – CMNE), 1962).

epistêmico – aliás, talvez o único possível, considerando-se o contexto da discussão -, parece mais do que claro, até óbvio, que Descartes se refere à questão da direção do processo cognitivo. Examine-se, pois, seu tratamento do problema.

Seguindo os passos de Descartes, no tratamento da estruturação interna, considerando-se os elementos constitutivos da questão do conhecimento, deve-se, primeiramente, notar a distinção, seja vertical, entre os aspectos das faculdades da estrutura cognitiva; dos respectivos modos de percepção; e dos conteúdos ou bem, formas cognitivo(a)s²⁷⁴ propriamente dito(a)s; seja horizontalmente, considerando cada classe, em sua diversidade.

No texto das *Regras*, em que ele ensaia o esboço - algo sucinto - de uma estrutura cognitiva, nos termos acima (capítulo II), o primeiro registro trata-se de um tipo de conteúdo que deve está restrito apenas ao caso do conhecimento empírico (as sensações). Considerando-se o caráter indefinível, em termos pontuais, do evento sensório, estas devem ser os elementos mais particulares (mais que isso, mesmo singulares), subjetivos, efêmeros, múltiplos, etc.²⁷⁵. Com elas se encontra, inevitavelmente, a alusão à respectiva faculdade, a saber, os sentidos externos²⁷⁶. Considere-se o que é dito acerca destes:

“É preciso, pois, conceber, em primeiro lugar, que todos os sentidos externos, enquanto partes do corpo²⁷⁷, se bem que os apliquemos aos seus objetos, por uma ação, ou seja, por um movimento local, não são, todavia, para falar com propriedade, senão passivos na sensação, pela mesma razão que faz com que a cera receba a figura impressa por um selo” (Regra XII, [1] p. 68).

²⁷⁴ “Forma”, considerando-se o modo de apresentação; e “conteúdo”, considerando-se o particular que se apresenta de determinado modo.

²⁷⁵ Considerando-se a perspectiva cartesiana, já é possível inferir-se o *status* por ele conferido a tal. Mas até mesmo para este nível de ocorrência há, certamente, alguma forma de ordenamento como pressuposto, visto que sem isso não haveria possibilidade de qualquer registro. Aliás, é exatamente nisto que consiste o diferencial da problematização cartesiana.

²⁷⁶ Esta forma de menção e classificação: “externos”, por si só, por seu estatuto, já parece deixar vestígios de alguma suposição assumida tacitamente, sem qualquer exame prévio.

²⁷⁷ “...sensus omnes externos in quantum sunt partes corporis...” (A&T, vol. X, p. 412). Note-se que não se trata de alusão aos órgãos dos sentidos, senão que aos próprios sentidos.

A observação sobre a questão da passividade dos sentidos, no evento sensório, deve ter em vista enfatizar o aspecto da afecção sensível, com a finalidade de mostrar que são os objetos que o fazem e não os sentidos. Tal, porém, não deve ser o caso – conforme já visto e novamente se verá -, no estágio final do processo, em níveis superiores – o que se afiguraria, por assim dizer, mero Empirismo, o que certamente não ocorre em Descartes –, mas exatamente o contrário, ou seja, é o intelecto que – embora, em certas circunstâncias, seja acionado - apreende os conteúdos. Que uma sensação é resultante de uma afecção do sentido em questão, o texto das *Regras* o trata, analogicamente, como o caso da impressão na cera, pelo selo e acrescenta que “...nem sequer se deve pensar que estas expressões são analógicas; antes se deve conceber que o objeto modifica realmente a figura exterior do corpo que sente...” (*id.*). Ou seja, a afecção consiste numa modificação do sentido. Deve-se notar que a analogia “forte” utilizada por Descartes pretende não apenas destacar a questão da intensidade da afecção. Segundo ele, “isto tem de ser admitido, não só sempre que pelo tacto nós sentimos um corpo como figurado, ou duro, ou rugoso, etc., mas ainda quando... apercebemos o calor ou o frio...”; acrescentando ainda, que “o mesmo acontece com os outros sentidos”; como no caso do olho, relativamente à ação da luz e assim sucessivamente (*ibid.*). Assim, é possível notar que a preocupação dele em acentuar o aspecto da afecção como modificação do sentido, o faz tomar como paradigma o exemplo do sentido de contiguidade. Ao estender o modelo para todos os demais sentidos, ele pretende mostrar que a distinção consiste apenas na forma de sentir própria de cada sentido. Parece mesmo que, com isso, ele fixa o modelo do que se deve entender por sensação. Depois, isso pode certamente ser utilizado como parâmetro.

Considerando a distinção apontada acima, entre as faculdades e entre estas e seus respectivos conteúdos, o outro nível do (mesmo) processo consiste nas faculdades – internas, em oposição aos sentidos externos – do sentido comum e da imaginação, ou memória.

Pelo que se pode depreender da sequência do texto, Descartes parece pretender que na afecção sensível, ao apreender-se, de algum modo, a figura do objeto, se tenha como produto final – pelo menos na direção em apreço - a

imagem; ponderando que este – e nenhum outro - deve ser o conteúdo da faculdade da imaginação.

“Dado que o sentido externo é posto em movimento pelo objeto, a figura que ele recebe é transportada para outra parte do corpo chamada sentido comum... O sentido comum desempenha também o papel de um selo para formar na fantasia ou imaginação tal como na cera, as mesmas figuras ou ideias²⁷⁸ que vêm dos sentidos externos... esta imaginação é uma verdadeira parte do corpo²⁷⁹ cuja grandeza é tal que as suas diversas porções podem revestir várias figuras... e regra geral retêm-nas bastante tempo: é então que a chamamos memória” (Regra XII, [1] pp. 69-70)²⁸⁰.

Nestes termos, a imagem, portanto, consiste no conteúdo cognitivo resultante da afecção sensível. Conforme se pode notar, é na faculdade da imaginação que se consolida, ou se consuma o processo, em nível – para Descartes – corporal. Inclusive, na sequência do texto, é tratada a questão das interações entre esta faculdade e os processos neurofisiológicos. A memória consiste apenas na retenção da imagem formada na imaginação, através do referido processo.

Embora se refira ao processo usando o termo “transportar”, na sequência do texto, Descartes adverte que não há qualquer “*passagem real de nenhum ser de um sitio para o outro*” (*ibid.*, p. 70). Ou seja, o processo de apreensão da figura pelos sentidos externos e pelo sentido comum, que ele compara analogicamente ao movimento da pena, tanto em seu aspecto inferior, no papel, quanto superior, no ar, ocorre simultaneamente. Certamente consiste num mesmo processo em níveis de apreensão diversos; a distinção consistindo apenas na forma de apreensão.

²⁷⁸ “...concupiendum est, sensum communem fungi etiam vice sigilli ad easdem figuras vel ideas, à sensibus externis puras & sine corpore venientes, in fantasia vel imaginatione veluti in cera formandas...” (A&T, vol. X, p. 414).

²⁷⁹ “...atque hanc fantasiam esse veram partem corporis...” (*id.*).

²⁸⁰ Noutra parte (*id.*, p. 72), entretanto, Descartes se refere à memória, novamente anexando-a à imaginação, mas de um modo que, ao tipificar a então referida, insinua um outro tipo de memória, certamente em outro nível, no caso, uma memória intelectual. “...a memória, pelo menos a que é corporal e semelhante à lembrança das bestas brutas, não é de forma alguma distinta da imaginação”.

Neste ponto, já figura a aparição – controversa - do termo “ideia”, na condição de sinônimo de “imagem”. Esta, contudo, não é a única condição assumida por este termo, em Descartes, que figura também – e corretamente - associado à intelecção²⁸¹. Considerando-se, conforme se verá adiante, o abismo que separa ambos os lados, tal acaba por constituir fonte de polêmica. Considere-se, pois, neste ponto, o tratamento cartesiano da faculdade do intelecto (entendimento), para adiante voltar-se gradativamente à consideração do referido conceito. Segundo ele, “...*por fim, é preciso conceber que esta força pela qual conhecemos propriamente as coisas é puramente espiritual e não é menos distinta de todo o corpo que...a mão do olho*” (Regra XII, [1] pp. 66-71).

Note-se, pois, que, neste caso, Descartes segue o aparentemente óbvio, conforme padrões convencionais de normalidade (questões de identidade, que por si só já implicam a necessidade de distinção ou diferenciação entre as faculdades, seus respectivos modos de percepção e respectivos conteúdos, etc.); e, em satisfação a tais padrões convencionais e mesmo princípios, no contexto de seu pensamento, de modo mais específico, sobretudo as exigências do procedimento analítico: a necessidade de distinguir-se entre o material e o imaterial; o quantitativo e o qualitativo; bem como, com a devida distinção entre as diversas faculdades, nos termos acima, conseqüentemente, sua distribuição de acordo com tais referenciais. Semelhantemente ao caso das demais faculdades, o intelecto é igualmente distinguido, sem problemas.

Ainda na caracterização do intelecto, ele nota que este tanto recebe as figuras vindas do sentido comum, quanto se aplica às que são conservadas na memória e ainda, forma outras novas que ocupam a imaginação (*id.*, p. 71); de modo que, conforme observa, “*em todos estes casos, esta força de conhecimento é ora passiva, ora ativa*” (*ibid.*).

Neste caso, em que ele trata de certas relações entre o intelecto e as demais faculdades, na forma de interação, de atividade e passividade, excetuando-se a questão da ausência de detalhamentos acerca do modo de

²⁸¹ Inclusive, nas Respostas às Segundas Objeções, na própria definição do referido conceito, ele o retifica, vinculando-o apenas ao intelecto (v. pp. 238-9).

aplicação do intelecto às demais faculdades e de recepção da parte deste dos conteúdos daquelas, não parece haver qualquer problema.

No complemento de tal caracterização, embora ele continue a utilizar a analogia da impressão na cera pelo selo, para indicar a relação atividade/passividade – e apenas para isso, pois sugere a sua suspensão, por ser imprópria sua aplicação no caso do intelecto -, reforça a afirmação de sua incorporeidade, notando que *“nada se encontra nas coisas corporais que lhe seja totalmente semelhante”* (*ibid.*, p. 72).

Obviamente, em conformidade com o que já foi visto, tal resultado consiste numa consequência inevitável, para além da satisfação de requisitos óbvios (convenções), no sentido acima, dentre outras coisas, da aplicação do método de análise. Considerando que a condição de cada faculdade, enquanto tal, considerada em seu próprio domínio, se afigura ponto pacífico, o problema – pelo que já se renunciou - deve ficar por conta das relações que se estabelecem entre elas. É digno de nota, a esta altura, a confirmação da questão do hiato prevalente no aspecto interno, na relação entre o intelecto e a imaginação e sensibilidade, exatamente devido a isto – o que indica não apenas uma questão de diferenças e incompatibilidades, senão que, mais do que isso, uma questão de rigor metodológico.

Notadas as condições, posições, propriedades, funções, etc., das diversas faculdades, consideradas enquanto tais; há ainda, contudo, algo a se observar, relativamente aos aspectos constitutivos do problema. Insistindo com a suspeita de que o processo das relações que se estabelecem entre as diversas faculdades cognitivas deve fornecer a chave para a apreensão do problema do conhecimento, neste ponto, deve ser lembrado novamente que conforme o próprio Descartes, encontrando-se o intelecto, em relações mutuas com as outras faculdades, em termos de passividade e atividade (enquanto tanto é, de algum modo, “afetado” pelos conteúdos dos sentidos e da imaginação, quanto se aplica a tais faculdades, conforme visto acima), deve-se investigar se há nestas relações, quaisquer questões a se resolver. Examine-se, pois, o que é afirmado na passagem seguinte:

“É uma só e mesma força que, ao aplicar-se com a imaginação ao sentido comum, é dita: ver, tocar, etc.; que, ao aplicar-se apenas à imaginação, enquanto esta se acha revestida de diversas figuras, é dita: recordar-se; que ao aplicar-se a ela para formar outras novas é dita imaginar ou conceber; que, por fim, agindo só, é dita: compreender... e em consequência destas diversas funções, a mesma força é ainda chamada, quer inteligência pura, quer imaginação, quer memória, quer sentidos, mas dá-se-lhe propriamente o nome de espírito [ingenium, no texto latino]...” (ibid.).

Parece oportuno, neste ponto, abrir-se um parêntese para observar, ou até lembrar que, para além desta ocorrência no contexto das *Regras*, este tipo de situação se repete no § 9, da Segunda Meditação, em que ele sustenta que uma coisa que pensa, além de ser uma coisa que duvida, que concebe, etc., é também uma coisa que imagina e que sente; ratificando-o ainda, na afirmação segundo a qual *“este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento”*. Voltar-se-á a tal, adiante.

Aqui parece surgir um impasse²⁸², na medida em que não apenas se trata de relações entre faculdades – o que deve ser considerado normal²⁸³ –, mas de certa confusão, em termos da atribuição ao intelecto dos modos de percepção das outras faculdades – o que certamente implica, no mínimo, problemas de identidade/diferença. Como, portanto – seguindo as exigências das normas comuns (convenções) e sob estas, o próprio procedimento analítico –, explicar-se tal, com vistas a dissolver o aparente impasse?

Prosseguindo com o exame do caso em questão, ocorre, entretanto, que não obstante haja feito tais afirmações, aparentemente misturando o intelecto com as outras faculdades, logo em seguida – como que, retomando a

²⁸² A propósito, isto parece ocasionar a oportunidade de reconsiderar-se a questão levantada anteriormente sobre as distinções entre o pensamento e as coisas materiais (cf. capítulo III, do presente trabalho), acerca da atribuição ao pensamento, de forma controversa - porque já atribuída à matéria e por se tratar de propriedade qualitativa -, dos modos de percepção da imaginação e dos sentidos.

²⁸³ Um caso ilustrativo do tipo de relação, menos obscura e confusa, é a que ele registra, p. ex., a propósito da interatividade entre as diversas faculdades, na seguinte passagem das *Regras* (Regra XII, [1] p. 72): *“...a inteligência tanto pode ser movida pela imaginação, como, ao contrário, agir sobre ela; assim também a imaginação pode agir sobre os sentidos pela força motora aplicando-os aos seus objetos, ou, ao contrário, eles podem agir sobre ela inscrevendo nela as imagens dos corpos”*.

“normalidade”, restabelecendo a ordem – Descartes adverte para os possíveis problemas decorrentes, em caso de inobservância da questão da diferença de natureza entre o intelecto (enquanto estritamente mental e quantitativo) e a imaginação e os sentidos (enquanto materiais e cujos conteúdos são qualitativos), nestas relações.

“...Se a inteligência se ocupa do que nada tem de corporal ou de semelhante ao corporal, não pode ser ajudada pelas faculdades de que acabamos de falar, mas, pelo contrário, para que não encontre nelas impedimento, é preciso pôr de lado os sentidos e despojar tanto quanto possível a imaginação de qualquer impressão distinta” (Regra XII, [1] p. 73).

Recapitulando-o, de forma sucinta, primeiramente, seguindo os parâmetros convencionais de “normalidade”, inclusive os ditames analíticos, ele, ao apresentar cada faculdade, o faz distinguindo-as; com o que distingue, conseqüentemente, o intelecto das demais faculdades, em seus diversos aspectos e propriedades. Na sequência, trata da questão das relações entre estas, aparentando que qualquer faculdade pode se relacionar com qualquer outra, sem dissolver-se, sem perder sua identidade, ou seja, mantendo-se preservada em suas propriedades – como parece atestá-lo outras passagens (cf., p. ex., nota acima, acerca de passagem pertinente, na Regra XII, [1] p. 72). Ocorre, entretanto, que ele, conforme se advertiu, apresenta, em seguida, o intelecto aparentemente fazendo as vezes das outras faculdades. Tipificando-o, trata-se, portanto, de três tipos de situação: diferenciação, interação e, pelo menos aparentemente, “fusão” (ou bem, “confusão”).

Sumariamente, considerando-se as questões convencionais, inclusive as exigências analíticas, só deve haver, nestes casos examinados, apenas uma situação aparentemente anômala: aquela em que há uma aparente confusão entre as respectivas funções ou atribuições, mais precisamente, na forma de “extrapolações” do intelecto²⁸⁴. Entre as questões convencionais, notadas acima, para além da própria questão da identidade, pode-se mencionar –

²⁸⁴ Deve-se notar que no registro de ambos os textos cartesianos, aqui em discussão, não são os sentidos e a imaginação (e suas respectivas sensações e imagens) que se tornam intelectivos; mas, pelo contrário, o intelecto que se aplica a todas as demais faculdades, bem como é acionado por estas.

inclusive, como decorrente dela -, p. ex., a de que se determinada faculdade pode fazer as vezes de outra, uma delas, a que for substituível, certamente deve se afigurar desnecessária. Seguindo estas requisições, entre as exigências analíticas mais específicas do contexto em questão, é possível destacar, p. ex., que sendo o intelecto mental (portanto, imaterial), não deve confundir-se com as faculdades empíricas, que são – conforme o próprio Descartes – materiais. Como trata-lo?

Considerando-se que nas aludidas relações entre as faculdades apresenta-se um quadro de alternância, em que ora se distingue e ora se confunde as respectivas funções destas, nos termos acima, para além das já acusadas questões de identidade, esta situação certamente indica um aparente problema de contradição. Com efeito, embora tenha dito que a inteligência, ao aplicar-se às demais faculdades, supostamente assumiria suas funções; em seguida, de forma singularmente enfática, ele observa que a inteligência se ocupa do que nada tem de corporal ou – mais que isso ainda – sequer do que seja semelhante ao corporal. Como resolver este aspecto do problema?

Ora, pelos critérios acima, os padrões convencionais de normalidade e sob estes, as exigências analíticas, etc., se estaria bastante justificado em aplicar-se uma resolução sumária em favor do convencional; inclusive endossada pela ênfase empregada na mencionada advertência que cuida de separar a inteligência do corporal. Entretanto, ele certamente não teria proposto o contrário, gratuitamente. Não o tendo feito, certamente deve haver uma condição, ou sentido especial para tal. Por outro lado, ainda, pode ocorrer que não se trate de uma proposição em termos literais, ou ainda, que mantenha algo oculto; afinal, conforme notado acima, se determinada faculdade pode fazer as vezes de outra, uma delas deve se afigurar desnecessária.

Enfim, considerando-se, paralelamente, as aludidas distinções entre as faculdades; o que, então, seria possível dizer-se com proposições como, p. ex., “...em consequência destas diversas funções [alusão aos modos de percepção das outras faculdades: ver, recordar-se, imaginar, etc.], a mesma força é ainda

chamada, quer inteligência pura, quer imaginação, quer memória, quer sentidos...”? (V. citação de passagem da Regra XII, [1] p. 72, acima).

Como resolvê-lo?

Ora, numa primeira aproximação, considerando-se a ausência de detalhamento, na passagem cartesiana em questão, pode-se supor que ele haja deixado lacunas que podem ser preenchidas com certas suposições. Assim, visando resolver este impasse, pelo menos parcialmente, considerando que as faculdades fenomênicas, embora materiais, situam-se numa zona de intersecção entre o material e o mental, bem se poderia supor que a proposta dele, na passagem em apreço, mantinha implícita a separação entre as faculdades e seus respectivos conteúdos (com o que as faculdades em questão figurariam em um nível e os seus conteúdos ou mesmo produtos, em outro)²⁸⁵. Assim, para atender a hipótese ora formulada, separando-se os sentidos e a imaginação das sensações e das imagens, respectivamente e supondo ainda, uma versão epistêmica do expediente de “divisão da responsabilidade”²⁸⁶, poder-se-á tratar os primeiros como materiais, corporais – em conformidade com o próprio Descartes – e os últimos, mesmo enquanto empíricos, como supostamente mentais. Com isso, já seria dado um passo considerável no desenvolvimento da hipótese ora sugerida, visto que, neste caso, o fato de o intelecto perceber sensações e imagens, que embora empíricas, seriam supostamente mentais, não o comprometeria com a materialidade de suas respectivas faculdades.

Entretanto, ainda resta um problema, a saber, como manter-se a suposição de o intelecto perceber conteúdos empíricos (dotados de propriedades qualitativas)?

²⁸⁵ A título de lembrete, este expediente já foi aqui proposto, no exame do “argumento do sonho”, a propósito da questão da possibilidade de manutenção dos conteúdos empíricos, a despeito da suspensão da hipótese de existência da realidade material. No presente caso, a questão consiste em tratar do caráter mental dos conteúdos empíricos, sem comprometer o pensamento com propriedades qualitativas, ou ainda, materiais. Ainda a título de lembrete, a possibilidade de manutenção dos conteúdos em apreço, independentemente das respectivas faculdades, deve sustentar-se na suposição de uma memória intelectual.

²⁸⁶ É preciso observar o caráter arbitrário de tal artifício.

Do mesmo modo como se conjecturou, acima, face à ausência de detalhamento na passagem em questão, acerca da possibilidade de que Descartes, havendo deixado lacunas, que estas poderiam ser preenchidas com certas suposições, que outras suposições poderiam ainda ser razoavelmente aventadas? Pode-se sugerir, p. ex., que talvez ele esteja a indicar que embora tais relações se efetivem, elas não se dão de modo simples, direto – o que geraria confusão -, mas de algum modo pelo qual, primeiramente, se mantenham preservadas as distinções indicadas, i. é, entre os aspectos quantitativo e qualitativo; entre o material e o mental; entre as zonas de abrangência das faculdades; entre as faculdades em questão (os sentidos, a imaginação, a memória e o intelecto), demarcando-se o respectivo território de cada; entre seus respectivos modos de percepção (sentir, imaginar, compreender); e entre seus respectivos conteúdos ou formas (as sensações, as imagens, as ideias, etc.), considerando as propriedades e peculiaridades de cada. Depois, considerando que este tipo de observação se afigura desnecessário para os casos em que não há interações entre as faculdades (ou seja, em que as faculdades exercitam seus modos próprios de percepção sobre seus conteúdos, em seus próprios domínios)²⁸⁷, todas as preocupações, neste sentido, se voltam, portanto, para os casos em que há interações. O problema consiste na necessidade de manter-se o mínimo possível em termos de vinculação (fixação, “fidelização”) entre a faculdade em questão, seu(s) modo(s) próprio(s) de percepção e o perfil de seu(s) respectivo(s) conteúdo(s) possível(is). Com isso, a questão da atribuição à determinada faculdade do modo de percepção e do conteúdo de outra deve requerer alguma ressalva.

Supondo que seja este o caso, embora o intelecto seja acionado pelas demais faculdades e a elas se aplique, ele certamente não se confundiria com qualquer delas; bem como, com isso, se preservariam distintos o seu modo de percepção e o seu conteúdo, assim como os delas. Ou seja, p. ex., ao perceber por força de ser acionado pela imaginação, ou aplicar-se a esta, o intelecto não

²⁸⁷ Obviamente, a inteligência, por seu modo próprio de percepção (a concepção), percebe seu conteúdo (a noção); do mesmo modo, a imaginação, por seu modo próprio de percepção (imaginar), percebe o seu conteúdo (a imagem); por seu turno, os sentidos sentem as sensações e assim por diante.

o faria do mesmo modo que a própria imaginação (o “imaginar” do intelecto seria diferente do da imaginação; do mesmo modo, o conteúdo “imaginado” certamente também o seria)²⁸⁸. Resta saber que modo é este, se for este o caso²⁸⁹. Além disso, certamente deve ser o caso que o intelecto, enquanto faculdade superior, devendo ter um modo de percepção igualmente superior, não careceria, p. ex., imaginar, sentir, etc. (certamente, no nível abstrato, do universal, o intelecto não deve carecer de imagens, do particular, para apreender), mesmo que disto não estivesse privado – apenas não deve ter tal necessidade, que deve ser própria das outras faculdades devido às respectivas limitações. Assim, considerando-se o modo próprio de leitura de cada faculdade, tal caso trata-se, antes, de uma questão de incompatibilidade²⁹⁰. Aliás, Descartes – que bem conhece as relações entre álgebra, aritmética e geometria, que, portanto, conhece os respectivos conteúdos e modos de percepção – já o indica, em termos da distinção que estabelece entre intelecção e imaginação (destacando, por conseguinte, os respectivos conteúdos e modos de percepção), seja, p. ex., na décima quarta das regras, a propósito do conceito de “extensão” (v. Regra XIV, [1] pp. 101-3), seja nos §§ 2-4, da Sexta Meditação.

Considerando-se o caráter meramente especulativo destas considerações, não se afigura possível assegurar-se com precisão se se

²⁸⁸ Outrossim, deve ser registrado aqui que para a presente leitura, estas observações devem se aplicar às interações em geral, ou seja, tanto aos casos de passividade quanto de atividade (isto é, seja no caso em que uma faculdade é acionada por outra, seja no caso em que se aplica à outra, as distinções, por questões analíticas, devem ser mantidas).

²⁸⁹ Aqui se esbarra num limite em que certamente não adianta perguntar, p. ex., se se mantêm, ou se alteram o modo de percepção do intelecto e o conteúdo da imaginação. A partir deste ponto, sem referenciais, que constituam parâmetros, talvez não se deva levar adiante as especulações. Não se tem parâmetros, p. ex., para saber se seria possível um cruzamento entre a concepção e a imagem.

²⁹⁰ Note-se, p. ex., o caso em que se descreve algo única e exclusivamente por meio de conceitos. P. ex., matematicamente, não é necessária a ideia de cor para demarcar-se a extensão, nem certamente da imagem, para demarcar a forma, principalmente se se pode traduzir em termos aritméticos as propriedades geométricas. Se é possível, p. ex., separar propriedades quantitativas e qualitativas, no concernente à percepção das coisas materiais relativamente à própria realidade material, a proposta acima, não deve parecer absurda.

manteria satisfeito o preceito analítico de não comprometer o intelecto (de natureza quantitativa) com conteúdos empíricos (portanto, qualitativos)²⁹¹.

Todavia, além das considerações anteriores, ainda restam algumas considerações, na tentativa de solucionar-se o impasse.

Deve-se, entretanto, lembrar novamente que na complementação da polêmica passagem da Regra XII ([1] p. 72), supracitada (acerca do problema dos intercâmbios entre o intelecto e as demais faculdades, ora em discussão, no tocante à questões de ajuda e impedimento, considerando-se as incompatibilidades decorrentes da diferença de natureza (v. *id.*, p. 73)), ele não descarta totalmente a ajuda ao intelecto, da parte das mencionadas faculdades materiais, senão que apenas faz certas restrições. Assim, p. ex., ele observa que

“uma pluralidade de objetos não pode facilitar à inteligência a intuição distinta de cada um deles em particular. Mas para tirar de uma pluralidade uma só dedução... será preciso rejeitar das ideias que se tem das coisas tudo o que não reclamar uma atenção imediata, a fim de que o resto seja mais fácil de reter na memória. Do mesmo modo, não serão então as próprias coisas que será preciso apresentar aos sentidos externos, mas antes algumas das suas figuras simplificadas” (ibid.).

Eis, pois, o programa estipulado na regra em apreço e cumprido no processo de efetividade metodológica. Seguindo a proposta feita na Regra XII,

²⁹¹ De qualquer modo, nas Respostas às Quintas Objeções, ele nota que *“nenhuma espécie corporal é recebida no espírito, mas que a concepção ou intelecção pura das coisas, corpóreas ou espirituais, é feita sem qualquer imagem ou espécie corpórea; e quanto à imaginação, que não pode ser senão das coisas corpóreas, é verdade que para elaborar uma é necessário uma espécie que seja um verdadeiro corpo e à qual o espírito se aplique, mas não que seja recebida no espírito”* (v. p. 280).

Em versão fisiológica do problema, em *O Homem* (pp. 176-7/363-5; A&T, vol. XI, pp. 176-7), considerando o processo que se inicia no nível físico, com a afecção dos órgãos dos sentidos e culmina no nível psicológico, em termos de ideias, ele afirma que *“entre essas figuras, não são aquelas que se imprimem nos órgãos dos sentidos externos ou na superfície interna do cérebro, mas somente aquelas que se traçam nos espíritos sobre a superfície da glândula H, onde está localizada a sede da imaginação e do senso comum, que devem ser tomadas como ideias, isto é, como as formas ou imagens que a alma racional considerará imediatamente, quando, ao está unida a essa máquina, ela imaginar ou sentir algum objeto”*.

Comentando a definição cartesiana de “ideia”, enquanto algo distinto de “imagem”, apresentada nas Respostas às Segundas Objeções (p. 238), de acordo com Forlin (*op. cit.*, p. 279), *“aquilo que Descartes contrapõe à imagem na fantasia corporal não é uma imagem na mente, mas uma ‘aplicação do espírito àquela parte do cérebro’”*.

no arremate da questão das relações entre as faculdades (v. [1] p. 73), na segunda parte das *Regras* (Regras XIII-XVIII), tratando da questão da efetividade metodológica, Descartes se utiliza fartamente da empreitada conjunta da imaginação e do intelecto, respeitando os respectivos limites, no tocante às suas próprias naturezas e observando a distinção entre os respectivos conteúdos, bem como os respectivos modos de percepção ²⁹².

Considere-se, agora, na controversa passagem em apreço (“...é uma só e mesma força que... é dita ver... recordar-se... imaginar... conceber... a mesma força é ainda chamada, quer inteligência pura, quer imaginação, quer memória, quer sentidos... mas dá-se-lhe propriamente o nome de espírito” (v. citação de passagem da Regra XII, [1] p. 72, acima)), a possível mudança gradual promovida por Descartes, a qual possivelmente desonera a faculdade do intelecto.

Na Regra XII, (v. [1]) entre as páginas 71 e 73, em que é tratado o problema, Descartes, às vezes, se refere à inteligência, em termos de “força” (“vis”, no texto latino) cuja função é o conhecimento. Na mencionada passagem polêmica, depois de atribuir à referida força os modos de percepção de todas as faculdades pertinentes e ainda denominá-la em termos das denominações comuns de todas elas, ele afirma que se deve melhor denomina-la “espírito” (“ingenium”, no texto latino)²⁹³, sempre que esta ou forma novas ideias ou incide sobre outras. Note-se a referida mudança gradual: do conceito de “intelecto”, para o de “força” e deste para o de “espírito”. Ora, pelo que se afigura (considerando-se o campo de abrangência do que é assim denominado, bem como as conotações associadas a este conceito), o que

²⁹² Aliás, noutra parte, ele já o propusera, nos seguintes termos: “...e evidentemente que logo notamos que em nós só a inteligência é capaz de ciência: mas também que três outras faculdades a podem ajudar ou criar-lhe impedimentos: são a imaginação, os sentidos e a memória” (Regra VIII, [1] p. 53). A este propósito, cf. a presente leitura (capítulo II, acima). *Id.*, Gaukroger (*op. cit.*, pp. 139-40).

²⁹³ “...a mesma força é ainda chamada, quer inteligência pura... mas dá-se-lhe propriamente o nome de espírito” (A título de lembrete, a presente leitura utilizou, para esta passagem, a tradução de Antônio Reis). No texto latino constam “*intellectus purus*” e “*ingenium*”, respectivamente (A&T, vol. X, p. 416). Na tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg, constam “entendimento puro” e “inteligência”, respectivamente.

ocorre, neste caso, parece ser mais propriamente um processo de remissão a um outro nível de generalidade, no qual, em vez de se tratar de cada faculdade especificamente, se trata de todas de uma só vez. Aliás, não deve se tratar de uma nova coisa, mas da mesma, em sua totalidade (a unidade da estrutura em apreço), que já estava sendo referida, em termos das faculdades, enquanto seus aspectos. Certamente, a questão da identificação entre o espírito e o intelecto, se deve à posição privilegiada deste, nesta estrutura; ou seja, o intelecto, por sua condição, enquanto faculdade diretriz, consistindo na própria consciência (a faculdade que consiste, por assim dizer, na “última palavra”, no arremate ou síntese do processo cognitivo, em termos de “ciência de...” ou “registro de...”), pode ser, em última análise, tomado como seu “representante”, ou, por assim dizer, “porta-voz”.

Deve-se notar, contudo, que esta distinção entre intelecto e espírito é apenas de ordem epistemológica, mais precisamente, ocorre em termos de abstração analítica, dado que não se deve confundir, p. ex., entre o intelecto e a vontade. Entretanto, ontologicamente, o que há é apenas o espírito (a substância pensante); e esta – contingentemente - se aplica ao corpo e, ao fazê-lo, “imagina” e “sente”.

Neste caso, considerando que o termo “força” ora denota o intelecto, ora o espírito, deve haver, em princípio, pelo menos dois modos de se entender o problema ora tratado.

Por um lado – e, ao mesmo tempo, seguindo o curso pregresso do problema -, no uso do conceito de “força”, ao falar-se em nome do intelecto – e isso é feito certamente devido a sua condição de consciência, notada acima -, se está referindo a este apenas como o “porta-voz” do espírito. Enquanto “representante” do espírito, ele, conseqüentemente, figura como “representante” de cada faculdade. Ou seja, embora uma faculdade qualquer perceba, ao seu modo, seu respectivo conteúdo, é, contudo, através do intelecto, enquanto “ciência de...”, que ocorre, em última análise, o “registro de...”, o “dar-se conta de...”; seja da imagem, ou da recordação, ou da sensação, etc. Ou seja, o intelecto figura como pressuposto, ou condição de possibilidade, no sentido epistemológico. Neste caso, a aparente atribuição ao

intelecto, dos modos de percepção, dos conteúdos e da própria denominação das faculdades empíricas, não deve ser computada na conta deste (por sua participação enquanto registro consciente), mas das respectivas faculdades, em questão²⁹⁴.

Mais do que apenas a condição de pressuposto epistêmico – o que certamente já é fundamental –, a condição privilegiada do entendimento lhe confere mesmo – porém, não sem a colaboração das demais faculdades – a possibilidade de constituição, mesmo que sob condições epistêmicas pré-determinadas, do objeto do conhecimento. Conforme se tem afirmado desde pelo menos o capítulo II, embora o entendimento seja às vezes afetado, revelando uma condição passiva, na medida em que, por questões até tácitas, o fluxo do processo cognitivo se inicia – como que naturalmente – pelos sentidos; deve ser notado, entretanto, que sendo este (o intelecto), a faculdade que já está, de antemão, munida das condições estruturais mais gerais, como, p. ex., as naturezas simples (por falar apenas no aparato necessário para a receptividade, sem mencionar outros aspectos metodológicos e estruturais, como o de ser o nível em que se exercem a intuição, a dedução, bem como ainda, em que se dão as condições para a formulação do juízo, em concurso com a vontade), deve ser esta faculdade, portanto, a que deve ter a direção do processo; afinal, o nível do universal, por seu estatuto, enquanto acima das contingências, certamente supera a condição do particular, o apreende. Aliás, em conformidade com o proposto pelo próprio Descartes – para o qual as demais faculdades, têm apenas a função de auxiliar –, “*só a inteligência é capaz de ciência*” (Regra VIII, [1] p. 53). Neste ponto, aliás, em que se trata do entendimento (e, sobretudo, deste, na relação com as demais faculdades, inclusive como uma relação de complementariedade), nestes termos, se afigura bastante oportuno lembrar, em acréscimo, do § 14, da Segunda Meditação, a propósito do caso do “exame do pedaço de cera”, em que Descartes bem nota que pelos sentidos se tem acesso apenas a, p. ex., cores, ruídos, odores, etc., mas jamais aos objetos, enquanto estruturas; o que certamente requer um grau mais elevado de percepção, para consequente

²⁹⁴ Na Sexta Meditação (§18), Descartes pondera que “...imaginar... sentir... não podem ser concebidas sem mim, isto é, sem uma substância inteligente à qual estejam ligadas”.

formulação do juízo; de modo que só pelo entendimento se torna possível afirmar-se acerca da percepção de, p. ex., árvores, homens, casas, livros, etc.²⁹⁵.

Ora, se, por estas suposições, o problema já parece contornado, por outro lado, ainda, no uso do mencionado conceito de “força”, ao falar-se em nome do espírito, já não se carece de qualquer ressalva, ao comprometê-lo tanto com as funções, quanto com as respectivas condições das diversas faculdades, porque ao falar-se dos “aspectos” ou “propriedades” de uma coisa em termos da própria coisa, não há risco de confusão entre “esferas”, ou “competências”, etc. Com efeito, se as faculdades em apreço são aspectos do espírito, obviamente, o espírito tanto concebe, quanto imagina, como sente, etc. e ao fazer tudo isso, certamente é tanto intelecto, quanto imaginação, como sentidos, etc.

Aliás, na passagem do § 9, da Segunda Meditação, de modo semelhante, como que ratificando-o, ele credita na conta da coisa pensante os modos de percepção de todas as faculdades. A julgar que “espírito” e “coisa pensante”, de algum modo, se equivalham, as situações em apreço afiguram-se semelhantes.

No contexto da meditação em apreço, ao afirmar que uma coisa que pensa é uma coisa que concebe e que também tem o poder de imaginar e sentir, ele observa, em acréscimo, que tal deve ser o caso até mesmo independentemente da existência das coisas imaginadas; o que certamente indica a suposição de uma causalidade da parte do próprio pensamento; algo que deve se afigurar razoável no referido contexto pós emancipação do *cogito*,

²⁹⁵ No contexto de discussão acerca da questão da relação entre as concepções do intelecto e as imagens; ou mais precisamente, da aplicação do intelecto à imaginação e aos sentidos; ante a advertência analítica de isenção de imputação de propriedade corpórea ao primeiro, Forlin, em sua obra *supracitada* (cap. VII, p. 305), considerando a tese cartesiana da união substancial (e esta como a única possibilidade de o intelecto conceber conteúdos sensíveis ocorrentes no corpo), ou seja, de “*uma consciência inserida no mundo espaço-temporal*”, pondera – realçando a questão da primazia do pensamento - que “*é nesse sentido que se pode dizer que as noções das coisas simples e universais, bem como as ideias matemáticas são inatas à alma*”; que por sua existência em um mundo espaço-temporal, “*possui desde o primeiro instante a ideia da extensão, da figura, da duração, do número e, enfim, é capaz de produzir uma geometria e uma aritmética, anteriormente à qualquer experiência sensível*”.

como única verdade e realidade reconhecida (considerando-se a pretensa suspensão de tudo o mais naquele contexto).

Ora, esta observação, em tom idealista, consiste apenas numa consequência da questão – que figura não apenas como pressuposto, senão que como proposição já demonstrada, no contexto da certeza do *cogito* - da precedência epistêmica do pensamento, construída desde a formulação da plataforma metodológica, em termos de uma perspectiva assente na razão. Aliás, é precisamente tal estruturação prévia, sob tal perspectiva, que se desenha desde as *Regras*, aquilo que se configura em termos de pressuposição epistêmica do intelecto, conforme verificado no caso acima. Neste caso, em vez de um mero problema no curso de desdobramento da investigação epistêmica, a presente problematização acaba por se deparar – de forma satisfatória - com um velho pressuposto.

Assim, é em termos de uma câmara subjetiva constituída sob tal estruturação e perspectiva, que se desenvolve o processo cognitivo em termos de seus problemas e respectivas soluções.

A título de observação, convém notar que havendo tratado da estrutura cognitiva e de aspectos de seu funcionamento, separadamente do tratamento da noção de “ideia”; o tratamento desta deve ter, portanto, o tratamento daquela como pressuposto.

Nas Respostas às Segundas Objeções, (na secção destinada às Razões que Provam a Existência de Deus e a Distinção que Há entre o Espírito e o Corpo Humano, Dispostas de uma Forma Geométrica), entre as definições elencadas, após a da noção de “pensamento”, consta a de “ideia”²⁹⁶.

²⁹⁶ Considerando que esta última figura vinculada à primeira, dela sendo dependente, convém lembrar daquela, pelo menos sucintamente. Dentre as caracterizações apresentadas com tal fim, consta a de que o pensamento, enquanto aquilo que há de mais imediato – o que

Relativamente à esta última, ele afirma que *“pelo nome de ideia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos”*.

Ora, examinando-se os dados, sumariamente, se tem, em princípio, a afirmação segundo a qual a ideia é, antes de tudo, a forma²⁹⁷ do pensamento. Ou seja, dizer que as ideias são formas do pensamento, significa dizer que elas são constituídas, em termos de “substancialidade”, pelo pensamento. A título de exemplificação – aproveitando para lembrar da redução analítica, na escala “absoluto-relativo” -, do mesmo modo que se observou, acerca da diversidade de operações das diversas faculdades, sua uniformidade em termos de aspectos da coisa pensante; do mesmo modo – num nível imediatamente abaixo -, acerca da diversidade de ideias, sua uniformidade em termos de formas do pensamento, relativamente ao que têm a mesma condição. Com efeito, no § 15, da Terceira Meditação, ele nota que *“...caso essas ideias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira...”*.

Na sequência da definição apresentada nas Respostas às Segundas Objeções, ele observa que tudo o que pode ser expresso por palavras, de modo compreensível, deve ter por base uma ideia da coisa que é significada pelas palavras (ou, dito de modo inverso, o (um) critério para assegurar-se de que se tem realmente uma ideia é a possibilidade de expressar, de forma inteligível, através de palavras, a respectiva noção)²⁹⁸; e complementa-o

certamente pode ser entendido nos termos da já vista passagem do *cogito* - consiste nas operações das diversas faculdades mentais (v. *op. cit.*, p. 238). Isso, aliás, já foi visto acima (secção sobre subjetividade), inclusive observando-se que embora difiram, porquanto, p. ex., uma é querer, outra é conceber, outra ainda, imaginar, etc., todas se igualam enquanto pensamento (aspectos da “coisa pensante”).

²⁹⁷ Ora, a questão da “forma” deve remeter à pergunta pelo conteúdo. Relativamente a isso, Descartes propõe que as ideias têm também uma realidade objetiva, no pensamento, inclusive observando que enquanto na condição de formas, são todas iguais, o mesmo não ocorre com estas, na condição de objeto do pensamento.

²⁹⁸ Conforme Cottingham, em seu *Dicionário Descartes* (p. 77), isto torna a ideia algo objetivo, de domínio público. Ora, esta ponte entre o subjetivo (psicológico) e o objetivo (linguístico e mesmo lógico) e principalmente, este último constituindo critério de aferimento para o primeiro,

acrescentando que, por isso, não dá “*o nome de ideia às simples imagens que são pintadas na fantasia... corporal... pintadas em algumas partes do cérebro, mas somente na medida em que enformam o próprio espírito, que se aplica à essa parte do cérebro*”²⁹⁹. Esta última observação é, sem dúvida, no mínimo, paradigmática, para os propósitos do presente trabalho, desde a sua base ou núcleo até os aspectos mais particulares. Note-se a este respeito, p. ex., a discussão anterior, no tocante à questão da relação do intelecto com as faculdades empíricas; bem como a discussão adiante, no arremate da presente secção, acerca de como as respectivas ideias efetivam a referida relação.

Em consonância com tal, em resposta à quinta, do conjunto de objeções que compõem às *Troisièmes Objections*, ele afirma ainda, que entende por “ideia” tudo o que é concebido imediatamente pelo espírito³⁰⁰. Arrematando esta afirmação, certamente deve-se inferir daí, que, em última análise a ideia deve ser um conteúdo do entendimento (um conceito), mesmo nos casos em que tenha como procedência outras faculdades. A título de lembrete, conforme se viu anteriormente, o entendimento tanto é acionado, quanto se aplica às outras faculdades. Com isso, não apenas as noções puramente inteligíveis,

talvez corrobore, de algum modo e em algum grau, a hipótese aqui defendida acerca da subordinação do aspecto psicológico ao metodológico. Obviamente, isto só é possível nestes termos.

²⁹⁹ Certamente, isto adverte para que não se tome o § 6, da Terceira Meditação, literalmente. A este propósito, segundo Forlin (*op. cit.*, p. 272), “*mesmo a ideia sensível não é propriamente a imagem, mas a intelecção que o espírito faz sobre a imagem*”. Entretanto, na sequência das considerações, ele se indaga acerca de como seria, porém, essa reprodução intelectual de uma imagem sensível; inclusive ponderando sobre aparentes oscilações cartesianas, em passagens ambíguas, em que ora Descartes, em nome do rigor analítico, exclui do intelecto qualquer indício de corporeidade e ora parece ceder à possibilidade de indício empírico, em algum grau (*id.*, pp. 273-5). Aprofundando as considerações, ele pondera, contudo, que “*a alma unida ao corpo é capaz efetivamente de imaginar e de sentir*” (*ibid.*, p. 276); e ainda acrescenta que “*aquilo que Descartes contrapõe à imagem na fantasia corporal não é uma imagem na mente, mas uma ‘aplicação do espírito àquela parte do cérebro’ onde a imagem é formada*” (*ibid.*, p. 279).

³⁰⁰ “*...je prens le nom d’idée pour tout ce qui est conceu immédiatement par l’esprit...*” (*Troisièmes Objections. In A&T, vol. IX, p.141*).

senão que também os conteúdos – devidamente “convertidos”³⁰¹ – das outras faculdades constituem ideias, no intelecto.

Além da questão da ideia, enquanto forma do pensamento (portanto, da questão da “forma”), a noção de ideia remete também à questões relacionadas a “conteúdo”³⁰². Neste aspecto tem lugar a noção de realidade objetiva das ideias. A este propósito, no mencionado texto das Respostas às Segundas Objeções (secção das razões probatórias... dispostas em ordem geométrica), ele apresenta a definição da referida noção (terceira definição do respectivo conjunto), nos seguintes termos: *“pela realidade objetiva de uma ideia, entendo a entidade ou o ser da coisa representada pela ideia, na medida em que tal entidade está na ideia”*; e o complementa afirmando que *“tudo quanto concebemos como estando nos objetos das ideias, tudo isso está objetivamente, ou por representações, nas próprias ideias”*. Observe-se que, neste caso, trata-se da remissão da ideia à alguma coisa a qual ela pretensamente representa³⁰³. E, assim, considerando-se a diversidade de

³⁰¹ Considerando o que foi tratado anteriormente, como pressuposto, a ideia, assim concebida – talvez até mesmo as provenientes da vontade –, consiste no produto final de um processo, por assim dizer, de “síntese”, ou conversão.

³⁰² A este respeito, Forlin (*op. cit.*, p. 272), observa que *“o conceito de ‘ideia’, tal como herdado da tradição filosófica, traz em si o significado fundamental de ‘percepção de um objeto’*”. Em acréscimo, ele nota ainda, que *“em Descartes, as ideias são tudo aquilo que é percebido pelo intelecto humano e, como tais, não se referem somente àqueles objetos percebidos diretamente pela mente (intuitus mentis), mas também àqueles apresentados pela imaginação e pelos sentidos... não apenas à essências, mas também à existências, não apenas à realidades puramente inteligíveis, mas também à realidades sensíveis”, não apenas à coisas universais abstratas, mas também à coisas individuais concretas*”. Noutra passagem (*id.*, p. 296), ele o complementa notando que *“a realidade objetiva é tão-só a realidade na perspectiva do conhecimento, e enquanto tal se refere a objetos de qualquer estatuto ontológico. Se o pensamento pode perceber tanto coisas inteligíveis quanto sensíveis, então a realidade do objeto da percepção pode ser tanto sensível quanto inteligível”*.

³⁰³ Conforme Landim Filho (*Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*), *“a teoria das ideias assinala a ruptura do sistema cartesiano com as concepções escolásticas tradicionais. A ideia não é... um sinal formal cuja única função seria indicar as coisas que se tornam objetos de conhecimento. Segundo Descartes, é a ideia, e não a coisa mesma na sua realidade atual, que é imediatamente percebida pelo espírito”* (v. p. 62). Noutra passagem, ele acrescenta que *“as ideias, como representações de coisas, têm uma realidade objetiva, e desta realidade podem ser inferidas as realidades formais das coisas representadas”* (v. p. 65). Noutro sítio da mesma obra (p. 92), ele o complementa afirmando que *“as ideias são os objetos percebidos pelo espírito [mens] e são também representações de coisas”*.

conteúdos determinados que podem ser representados, neste aspecto as ideias diferem entre si, inclusive até mesmo em termos de graus de realidade³⁰⁴. Pelo menos é nestes termos que ele o propõe, no § 15, da Terceira Meditação:

“...considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes”.

Ora, a menção ao aspecto do conteúdo da ideia e daí, à questão do caráter representacional, certamente enseja a questão acerca tanto da causa da ideia em apreço, quanto da possibilidade de que a referida causa lhe seja extrínseca. Neste caso, voltando ao texto das Respostas às Segundas Objeções (secção das razões probatórias... dispostas em ordem geométrica), neste (em seu conjunto de axiomas), após ponderar que toda a realidade ou perfeição que existe numa coisa, encontra-se formal, ou eminentemente³⁰⁵, na sua causa primeira e total, ele sustenta, em seu quinto axioma, que “daí se

³⁰⁴ Neste ponto, convém abrir um parêntese para fazer uma observação relativamente à questões hierárquicas. Tendo, anteriormente, tratado do problema das naturezas simples e compostas, nota-se, pois como tal se aplica à questão ora em apreço. Segundo observa Marion (em seu artigo supracitado), referindo-se à noção de “ideia” como natureza simples, “o resultado [da aludida concepção] é um conceito de ‘ideia’ que é distinta e originalmente cartesiano: ‘ideia’ definida como um objeto que é primário em relação a nosso conhecimento e não em relação à sua ousia” (v. p. 144). Neste caso, Marion nota não apenas a questão do aspecto primário (de noções primitivas) deste tipo de ideia, senão que também o fato de ela pertencer – num contexto racionalista, obviamente - ao domínio mental, em Descartes (afinal, seguindo as observações cartesianas, a propósito do problema da ordem e da medida, ele bem sabe que a simplicidade das naturezas simples é epistemológica e não ontológica (*id.*)). Esta segunda observação é muito importante para ele, porque assinala, segundo nota, a expulsão do conceito de “ousia” da metafísica moderna, apesar dos esforços posteriores, de Leibniz, para resgata-la.

³⁰⁵ No texto ora em apreço, no conjunto das definições, após a definição da noção de “realidade objetiva de uma ideia”, em sua quarta definição, ele propõe que “as mesmas coisas são ditas estarem formalmente nos objetos das ideias, quando estão neles tais como as concebemos; e são ditas estarem neles eminentemente, quando, na verdade, não estão aí como tais, mas são tão grandes, que podem suprir essa carência com a excelência delas” (v. p. 239). A título de observação, a suposição de causa eminente de uma ideia deve aplicar-se a casos em que o referente em questão pode ou deve ter atributos tão superlativos que a respectiva ideia não possa comportar. Tal deve aplicar-se, p. ex., ao caso da ideia de Deus.

segue também que a realidade objetiva de nossas ideias requer uma causa, em que esta mesma realidade seja contida, não só objetiva, mas também formal, ou eminentemente". Ao propô-lo, ele ainda acrescenta que disto depende o conhecimento de todas as coisas, tanto sensíveis, quanto insensíveis. Voltar-se-á à esta última observação, adiante.

Com isso, Descartes fixa que a realidade objetiva de uma ideia (a ideia, enquanto conteúdo do pensamento e que, como tal, representa algo) deve ter como referente uma realidade formal, ou eminente (ou seja, a coisa que é representada pela ideia)³⁰⁶.

Quanto à questão do grau de exterioridade da coisa que é representada pela ideia, certamente, dependendo do caso, da natureza do conteúdo, da faculdade de origem (seja o próprio intelecto, ou a vontade, ou a imaginação, ou os sentidos, etc.), é possível estipular-se o referido grau.

Relativamente a isso, no § 10, da Terceira Meditação, Descartes pondera que

"destas ideias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo. Pois, que eu tenha a faculdade de conceber o que é aquilo que geralmente se chama uma coisa ou uma verdade, ou um pensamento, parece-me que não o obtenho em outra parte senão em minha própria natureza; mas se ouço agora algum ruído, se vejo o sol, se sinto calor, até o presente julguei que estes sentimentos procediam de algumas coisas que existem fora de mim; e enfim parece-me que as sereias, os hipogrifos e todas as outras quimeras semelhantes são ficções e invenções de meu espírito".

É possível notar que no conjunto das considerações precedentes acerca do estatuto da noção cartesiana de "ideia" (seja relativamente à sua posição enquanto forma do pensamento; seja enquanto conteúdo do intelecto, sua realidade objetiva; e, daí, por um lado, nas relações deste (o intelecto) com as outras faculdades; e, por outro, nas relações desta estrutura cognitiva, em seu conjunto, com a realidade exterior), evidencia-se, tanto o aspecto interno,

³⁰⁶ Segundo Landim Filho (*op. cit.*, p. 59), "*para designar entidades que têm realidade independentemente de serem pensadas ou concebidas, Descartes usa a expressão 'realidade atual ou formal'*".

quanto o externo do problema do conhecimento. A ideia figurando, portanto, como o elemento tanto sintetizador, quanto mediador desta estrutura e de seu respectivo processo.

Considerando os abismos configurados no aspecto externo do problema do conhecimento, é o conceito de “ideia”, que, como que dotado de “poderes especiais”, “traspõe” os diversos hiatos, constituindo pontes. Pelo já observado, como uma espécie de simulacro, é por sua função representativa que se afigura possível o acesso a conteúdos de naturezas diversas – na medida em que as ideias “representam” Deus, também o mundo material (v. *Meditações Terceira, Quinta e Sexta*) - e assim, efetivar a referida “transposição” dos mencionados abismos externos (v. *Meditações Terceira e Sexta*).

Considerando, por um lado, a condição subjetiva do conceito de “ideia” e, por outro, seu *status* epistemologicamente constitutivo do conhecimento, convém notar que no contexto das *Meditações* tal elaboração epistemológica é efetivada pela situação de divórcio com as realidades material e divina (conforme o programa da Primeira Meditação), e consequente auto constituição subjetiva, no contexto do *cogito* (na Meditação Segunda), nos termos acima. Somente assim é que o sujeito aí constituído lança mão de tal recurso (cf. Meditação Terceira, §§ 6 e 10; A&T, vol. IX, pp. 29-30); o que se tornará, conforme já notado, a chave para a resolução do referido problema do hiato.

Como, entretanto, se afigura possível transpor os referidos hiatos, senão fundindo, pelo menos ligando naturezas diversas? Se isso é possível pela intermediação das ideias, tal possibilidade (que, mais do que apenas pontes que levam de um mundo para outro, funciona como “simulacro”) só se efetiva mediante a “síntese” interna promovida por estas. É aqui que ocorre, senão a própria fusão, pelo menos uma “quase fusão”, considerando-se o que já se viu acima, em termos da relação entre o intelecto e as demais faculdades. Com efeito, a primeira alternativa só seria o caso se a proposição cartesiana segundo a qual “o intelecto imagina e sente” fosse tomada literalmente.

Levando-se em conta os aspectos envolvidos no problema em discussão (o externo e o interno) e o modo como se configuram nas diversas dimensões

do presente trabalho, é por meio do referido conceito de “ideia”, enquanto “modo de apreensão” do intelecto (cf., por exemplo, *Regras*, Regra XII, [1] pp. 71-3; *Meditações*, Meditação Terceira, § 6; A&T, vol. IX, p. 29)³⁰⁷, que se torna possível “transitar” entre as dimensões envolvidas no processo; de modo a se poder passar do aspecto formal para o psicológico, bem como para o ontológico, o metafísico; considerando-se as ideias na condição tanto de algo de natureza subjetiva, quanto de procedência divina, no caso das inatas (cf. *Meditações*, Meditação Terceira, §§ 10, 41 e 42; A&T, vol. IX, pp. 29, 40-1).

No concernente ao aspecto interno do mencionado problema, considerando, na estrutura cognitiva cartesiana, a alegada relação entre o intelecto e a imaginação e sensibilidade, em termos da aplicação do primeiro às últimas (cf., *Regras*, Regra XII, [1] pp. 71-2) – e apenas nesta direção (questão da precedência do universal), que é, aliás, decisiva -, a utilização, neste caso, do conceito de “ideia”, como assimilação ou conversão, na relação do conceito com seu respectivo conteúdo, configura, certamente, uma concepção de conhecimento como “síntese” ou codificação³⁰⁸. Deve, contudo,

³⁰⁷ Em um grau considerável, a concepção de “ideia” aqui atribuída a Descartes é tributária das considerações desenvolvidas por Forlin, em sua obra supracitada (cap. VII, A Teoria Cartesiana das Ideias, pp. 263-319). Convém notar mesmo, que as suposições básicas formuladas pelo referido autor a este respeito e seguidas aqui conferem precisão, em termos de processo cognitivo, à aqui defendida hipótese de “síntese conceitual”, a qual é pretensamente efetivada por meio da referida concepção de “ideia”. Em outro aspecto, não obstante o teor crítico – e mesmo de explícita contraposição - das considerações feitas por Rorty (em sua obra supracitada, Parte I, cap. I, seções 4-6) à teoria cartesiana da mente e à sua - por ele considerada - consequente epistemologia (resultante da concepção de mente e de ideia, como conteúdo mental, enquanto representação), a distinção notada pelo referido autor entre o que ele chama o olho do corpo e o “Olho da Mente”, com base na distinção entre o conhecimento de particulares e o suposto conhecimento de universais, se afigura essencial para a concepção de “ideia” aqui atribuída a Descartes, como o modo de apreensão do intelecto, diferentemente da sensação, enquanto modo de percepção dos sentidos, ou da imagem, enquanto modo de registro da imaginação. Só assim, se afigura possível distinguir-se entre, p. ex., “ver um livro” e “ver uma cor”.

³⁰⁸ Segundo Marion (*op. cit.*, pp. 153-4) – que a propósito da questão das naturezas simples, se concentra intensamente no problema das relações entre o universal e o particular -, os “particulares, por sua vez... só podem ser concebidos mediante a pressuposição de conceitos que são absolutamente ‘simples e universais’... Esta relação, que liga arbitrariamente o objeto puro da sensação ao reino da perfeita inteligibilidade, efetivamente reforça a ‘codificação’ estabelecida na Regra XII, por meio da qual as naturezas simples são codificadas como sensações”.

*O termo ‘codificadas’ é utilizado para sublinhar a correspondência sem semelhança que vigora entre sensíveis particulares e figuras geométricas”.

ser notado que somente mediante o apelo à “veracidade divina”, tal se afigura “garantido”.

Com efeito, no aspecto interno, em que se efetiva a própria relação estrutural entre o universal e o particular (a “assimilação” do último pelo primeiro, entre os referidos termos desta relação), sendo em termos de ideias que se processa, conforme visto, a “síntese” do conceito com o seu respectivo conteúdo, na medida em que o intelecto se aplica à sensibilidade e à imaginação (v. *Regras*, Regra XII, [1] pp. 71-3) e que para fazê-lo, necessariamente, o faz, portanto, por meio destas (cf. *Meditações*, Meditações Terceira, §§ 6, 7, 10-6 e Sexta, §§ 8, 9 e 19; A&T, vol. IX, pp. 29-32; *id.*, pp. 59-60, 62-3), tal exercício consiste num processo de dedução ou bem, de aplicação, ou ainda de constituição, desde a base mais elementar, a partir das naturezas simples até o mais ínfimo conteúdo (v. *Regras*, Regras VI e XII, [1] pp. 36, 73-80 e 84-5)³⁰⁹. Note-se ainda, nesta função, o caso em que a própria ideia é tanto a forma de apreensão do pensamento, quanto o modo de apresentação do seu objeto – o “marco zero” da “síntese” –, considerando que o que já havia sido disposto nas *Regras* (Regra XII), sobre a aplicação do intelecto à sensibilidade e à imaginação, é ratificado nas *Meditações* (Meditação Segunda, § 9; A&T, vol. IX, pp. 22-3), ao propor-se que o pensamento também imagina e sente. Entretanto, as condições efetivas para tal, Descartes só apresenta na Terceira Meditação (§ 15), em que apresenta a noção de “ideia” enquanto dotada das condições de “forma” e de “conteúdo” do pensamento, nos termos acima. Tal efetivação se dá, portanto, não como um mero elemento externo, adicional, mas como a própria efetivação da “síntese”, na medida em que esta reflete ambos os aspectos. Com efeito, nesta condição, a ideia é a um só tempo, como que forma e conteúdo (pois que justamente enquanto consiste na “forma” da percepção do intelecto, constitui o “modo de

**A título de observação, a presente leitura geralmente usa o termo “codificação”, no sentido inverso, ou seja, da imagem para o conceito (aquela é codificada em termos deste).

³⁰⁹ Parece que neste ponto, a presente leitura do problema epistemológico cartesiano deve assumir, de modo inevitável, o ônus de afirmar que, de algum modo, no processo de “síntese conceitual” deve haver um encontro entre as ideias inatas e as adventícias (ou bem, entre naturezas simples e compostas), no sentido em que conceitos gerais como forma, extensão, etc., se aplicam a conteúdos particulares.

apresentação” do conteúdo por este apreendido)³¹⁰. Algo dual. Desse modo, considerando que o hiato interno entre o intelecto e a imaginação/sensibilidade constitui, psicologicamente, o núcleo da relação entre o universal e o particular – aí instanciada -, é a ideia que constitui, nestes termos, o centro deste núcleo. Nota-se, pois, neste caso, o modo como ocorre a pretensa “dissolução” do hiato.

Contudo, esta “conversão” do conteúdo empírico “bruto” em termos de ideia (conceito do entendimento) certamente não constitui ainda a etapa final do processo cognitivo, senão que é apenas o passo decisivo para o arremate final e, portanto, para a questão da possível – conforme o respectivo sucesso - resolução do problema aqui em discussão. Com efeito, ela é a condição necessária para a passagem dos conteúdos em apreço para o nível do entendimento, no qual, convertidos em ideias, se torna possível qualquer processo de exame destes, em termos analíticos, como p. ex., decomposição, para, por redução, evidenciar-se as naturezas simples constitutivas, ou ainda, para distinguir-se entre os aspectos quantitativo e qualitativo (neste processo de “depuração” consiste a correção da experiência sensível), etc. Este último, aliás, tão discutido acima, consiste em um dos procedimentos necessários para

³¹⁰ Deve-se, pois, neste caso, remetendo-se à noção cartesiana de “ideia”, notar-se a distinção, observada acima, entre a sua condição de “forma” e a de “conteúdo” do pensamento. Aqui, a combinação das mencionadas condições deve possibilitar a estrutura necessária para a efetivação do referido processo. Com efeito, é seguindo este modelo e estas condições estruturais que se efetiva a relação entre o conceito do entendimento e o conteúdo empírico; resultando na “síntese” necessária para constituir-se a ponte entre ambos e, assim, efetivar-se o processo cognitivo.

Cf., a este propósito, as considerações tecidas, sobre o aludido processo, por Forlin, sob sua interpretação da concepção cartesiana de “ideia” (*op. cit.*, cap. VII, p. 268). Aliás, após considera-lo sob este aspecto (de copulação), Forlin também o considera sob o aspecto do hiato existente na relação cognitiva (*id.*, p. 270). Neste caso, ele examina, portanto, a questão do caráter aparentemente ambivalente da noção de “ideia”, sob o referido aspecto: referindo-se ao intelecto e a seu objeto, ele observa que “este [o objeto do intelecto], por um lado, na medida em que não se identifica com a própria realidade do intelecto, não pode se reduzir ao simples ato de intelecção e, por outro lado, na medida em que é objeto de intelecção, não pode reduzir-se à pura realidade exterior ao intelecto”. A isto, ele acrescenta que “o conhecimento humano necessariamente se articula na distinção entre o ato da compreensão, o objeto da compreensão e aquilo através de que se processa a intelecção” (*ibid.*). De forma complementar, ele nota que “o que Descartes pretende significar com o uso do vocábulo ‘ideia’... é esse termo de mediação que, na qualidade de objeto de intelecção, não pode ser a própria coisa, mas como que uma imagem dela, e que, na qualidade de meio de apreensão do intelecto, é puramente intelectual e, assim, não se constitui em imagem...” (*ibid.*, pp. 270-1).

a possibilidade de formulação adequada do tipo de juízo em discussão. Somente neste nível (o dos juízos) se configura primariamente o processo cognitivo³¹¹. Considerando-se que aqui, ainda se está no nível das ideias (ou seja, dos conteúdos atômicos), isto, porém, deve ser tratado apenas adiante, na apreciação da questão dos juízos e da verdade.

Para concluir estas considerações com uma passagem, deveras, nuclear – que figura bem como uma espécie de testemunho - do próprio Descartes, como endosso para a presente leitura; nas Respostas às Segundas Objeções (secção das razões probatórias, dispostas em ordem geométrica), no arremate do quinto, do seu conjunto de axiomas, a propósito da questão da relação causal entre a realidade formal e a realidade objetiva da ideia, ele nota que

*“este axioma deve ser tão necessariamente admitido, que só dele depende o conhecimento de todas as coisas, tanto sensíveis como insensíveis. Pois, como sabemos, por exemplo, que o céu existe? Será porque o vemos? Mas essa visão não afeta de modo algum o espírito, a não ser na medida em que é uma ideia: uma ideia, digo, inerente ao próprio espírito, e não uma imagem pintada na fantasia; e, por ocasião dessa ideia, não podemos julgar que o céu existe, a não ser que suponhamos que toda ideia deve ter uma causa de sua realidade objetiva que seja realmente existente; causa que julgamos ser o céu mesmo; e assim por diante”.*³¹²

Assim como se observou a propósito da questão do pensamento, no processo do *cogito* (a precedência do pensar, face ao existir e a pressuposição deste último, face aquele – reprodução da circularidade sistêmica cartesiana em termos de precedência epistêmica, face à ontologia e pressuposição ontológica, face à epistemologia), acrescentando que a referida precedência do pensamento, por sua função determinante, se aplicaria a qualquer caso; do mesmo modo Descartes o afirma a propósito do conceito de “ideia”: esta,

³¹¹ Seja no nível macro, seja no micro, a estrutura é sempre a mesma: do mesmo modo que, na Primeira Meditação, é reconhecido o aspecto natural da experiência sensível (que, assim, constitui uma forma pretensamente equivocada de cognição), e que, ao reconhecer-se o caráter necessário da razão (na experiência intelectual), nota-se a necessidade de voltar-se à referida experiência sensível, para corrigi-la; igualmente, no caso do processo cognitivo, admite-se que os sentidos recebem o estímulo externo e que os conteúdos sensíveis aí constituídos (com aspectos incompatíveis: os qualitativos), ao serem convertidos em termos de ideias, pelo entendimento, o exame analítico desfaz as incompatibilidades, para a correta formulação do juízo acerca do objeto apreendido.

³¹² *Op. cit.*, p. 243.

imediatamente dada ao espírito, portanto, precedente, epistemologicamente, indica, contudo, a pressuposição ontológica de sua causa³¹³ – com pedido de perdão, pela redundância. Com isto, afirma-se que é pelo intelecto que se dá a determinação do processo cognitivo – o que afirma a perspectiva racionalista, em detrimento de qualquer outra posição epistemológica que o requeira, com base em questões de ordem cronológica do processo cognitivo. Em acréscimo, afirma-se também o Representacionalismo (é através da ideia que se aponta para...), em detrimento de qualquer posição ontológica (ao modo da crença comum numa realidade material dada, copiada pela experiência sensível) que suponha uma relação do tipo “cara-a-cara”. Tal deve ser, pois, em síntese, a estrutura do processo cognitivo cartesiano.

³¹³ Convém notar que se as faculdades empíricas são assaltadas pelo processo que resulta no respectivo conteúdo empírico; pelo contrário, ao converter o referido conteúdo em ideia, o entendimento se volta, por meio do juízo – e unicamente desse modo -, para a causa desta.

CAPÍTULO 5

A RESOLUÇÃO DO ASPECTO EXTERNO DO PROBLEMA DO CONHECIMENTO

5.1. A “CIRCULARIDADE SISTÊMICA CARTESIANA” COMO EFETIVAÇÃO ESTRUTURAL NO PROCESSO DE RECOLHIMENTO À UNIDADE

Notando-se a mudança de paradigma da experiência sensível para a experiência intelectual³¹⁴, o espaço que separa a certeza do *cogito* (o “auto registro” do pensamento; e as poucas certezas a ela vinculadas: a “auto certeza” da coisa pensante, enquanto tal; e de que, pela imediatez do pensamento, o espírito é mais fácil de ser conhecido do que o corpo), da questão da existência e veracidade divina enseja, por força da “circularidade sistêmica ou estrutural”, em termos de pressuposição recíproca entre o epistêmico e o ontológico (o processo, epistemologicamente constitutivo, que se desdobra da *res cogitans* para a *res infinita*, de modo analítico, reconstrutivo, retorna, de forma ontologicamente constitutiva), de forma inevitável, um aparente problema de círculo vicioso, que ficou muito conhecido

³¹⁴ E isso deve ser imprescindivelmente lembrado, porque se trata de premissa fundamental para entender a presente leitura, inclusive a presente interpretação do “problema do círculo vicioso” (como parte integrante da questão maior, da circularidade cartesiana), que deve levar em conta o fato de que o que fora posto em dúvida, na Primeira Meditação, tinha como base o antigo paradigma baseado na crença comum em uma realidade material pressuposta, reproduzida fidedignamente pela experiência sensível (assente no itinerário que leva da experiência sensível às supostas “ideias gerais” – itinerário este que Descartes trilha de ponta a ponta dissolvendo), o qual é superado pela perspectiva baseada na experiência intelectual (assente nas “naturezas simples”), instaurada desde a certeza do *cogito*.

na literatura filosófica, nas diversas interpretações deste trecho das *Meditações*³¹⁵. Examine-se os dados do referido problema.

Após as aludidas certezas conquistadas na Meditação Segunda, O solilóquio do § 1, da Terceira Meditação mostra exatamente o que há como base³¹⁶ para o prosseguimento da investigação, ressaltando-se que neste pouco relatado se resume o que se acredita ser sabido verdadeiramente. Na empreitada epistemológica, um salto para um nível imediatamente acima (num grau de generalidade maior, em que se dispõe de princípios, normas, etc., para procedimento avaliativo), para, neste patamar, examinar o critério requerido para a obtenção de certeza – a saber, clareza e distinção (v. *id.*, § 2)³¹⁷ - mostra certamente, através deste aspecto, em que consiste o desdobramento do aludido problema da circularidade sistêmica (análise, em termos de direção reconstrutiva, em busca das generalidades, etc.), do ponto de vista da presente leitura. Aliás, sob o referido procedimento de análise, mesmo o mencionado critério é examinado – o que, portanto, exige mais um degrau acima -, neste caso e neste nível, à luz da questão da perspectiva paradigmática. Com efeito, ele examina o que considerava claro e distinto, sob a antiga perspectiva (v.

³¹⁵ Para a presente leitura, é de fundamental importância, também, a distinção entre, de um lado, a questão da “circularidade sistêmica ou estrutural cartesiana” (efetivada em termos de precedência epistêmica, face à pressuposição ontológica), que é um aspecto estrutural de seu pensamento, nas *Meditações*, o qual decorre, conforme notado, das condições e posições dos termos do processo (a *res cogitans* e a *res infinita*), relativamente à direção de desdobramento do referido processo (em termos do método de análise desenvolvido de forma reconstrutiva), sob os aspectos epistêmico e ontológico (a *res cogitans*, enquanto constituinte, epistemologicamente e constituída, ontologicamente; e a *res infinita*, enquanto constituída, epistemologicamente e constituinte, ontologicamente); e, de outro, o suposto problema específico de círculo vicioso, encontrado entre a certeza do *cogito* e a questão da veracidade divina, o qual decorre da referida circularidade estrutural.

³¹⁶ “*Fecharei agora os olhos, taparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais...*”.

³¹⁷ “*Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também, portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço... E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras*”.

No *Discurso* (Quarta Parte, p. 60), ele nota que não havendo nada na certeza do *cogito* que lhe assegurasse a verdade, a não ser a clareza da pressuposição do existir para o pensar, pondera, então, que “*podia tomar como regra geral que as coisas que concebemos muito claramente e muito distintamente são sempre verdadeiras*”.

ibid., § 3)³¹⁸, cuja fragilidade das bases tornou-a vulnerável, ao ponto de expô-la ao ceticismo que culminou, como se viu, no exame da Primeira Meditação, na hipótese do “deus enganador” (v. Terceira Meditação, §§ 3-5). Tratar-se-á do caso da escalada analítica reconstrutiva, na sequência.

Neste íterim, ocorre uma das passagens mais controversas da filosofia de Descartes, a saber, a da alternância entre o “encontrar-se” e o “perder-se”, relativamente à certeza do *cogito*, conforme a alternância entre a atualização (e fixação) e a vacilação (ou dispersão), face ao conteúdo da referida certeza, em confronto com a hipótese do “deus enganador” (v. *id.*, § 4)³¹⁹. A título de observação, considerando-se o que se disse acima, há pelo menos duas questões relevantes: por um lado, tal confronto expõe o embate entre o antigo e o novo modelo de racionalidade (paradigma epistêmico); e, por outro, considerando-se os resultados da escalada analítica, há uma incompatibilidade entre os níveis em que se encontram os respectivos termos confrontados. Sobre esta última questão, considerando a mudança gradual, observada acima, note-se que a mencionada certeza se encontra em um nível (a esfera psicológica, da cognição efetiva, em ato, etc.) e a referida hipótese, em outro (nível estrutural superior, das sínteses mais gerais). Diante disso, não se deve estranhar, portanto, o fato de que mesmo se tratando de uma certeza (a do *cogito*) aparentemente inexorável, a hipótese (a do “deus enganador”) em discussão – embora apenas uma hipótese -, ainda a ameaça; visto que a experiência intelectual aplacou o problema (estancando o ceticismo) apenas em seu nível (aliás, mesmo o critério de verdade, que se encontra um pouco acima, ainda carece de uma justificação, permanecendo, portanto, pendente a

³¹⁸ “*Todavia, recebi e admiti acima várias coisas como muito certas e muito manifestas, as quais, entretanto, reconheci depois serem duvidosas e incertas. Quais eram, pois, essas coisas? Eram a terra, o céu, os astros e todas as outras coisas que percebia por intermédio de meus sentidos*”.

³¹⁹ “*Todas as vezes que esta opinião acima concebida do soberano poder de um Deus se apresenta a meu pensamento, sou constrangido a confessar que lhe é fácil, se ele o quiser, proceder de tal modo que eu me engane mesmo nas coisas que acredito conhecer com uma evidência muito grande. E, ao contrário, todas as vezes que me volto para as coisas que penso conceber mui claramente sou de tal maneira persuadido delas que sou levado, por mim mesmo, a estas palavras: engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer que eu nada seja enquanto eu pensar que sou algo...*”

sua legitimação; possível apenas em um nível superior, conforme se verá adiante, com a hipótese do “Deus veraz”). Com efeito, parece não haver possibilidade de uma certeza pontual, mesmo que tautológica, dá conta do grau de exigência contido no nível da hipótese do “deus enganador” (a garantia da totalidade do conhecimento possível); quando muito, a pretensa necessidade e universalidade da certeza do *cogito* indicam o *status* do novo paradigma, face ao anterior. Considerada a questão da diferença de nível; relativamente ao outro caso, o do aspecto do confronto, o único fator que concorre para o relativo equilíbrio – para além da questão já vista, de confronto entre uma certeza implacável e uma mera hipótese - é, portanto, o fato de que enquanto a certeza do *cogito* figura sob o paradigma da consciência, em plena construção (um modelo de racionalidade em novas bases); a hipótese do “deus enganador” é resultante de uma perspectiva pretensamente malograda, em dissolução. Entretanto, voltando à questão do desnivelamento, deve ser incompatível uma confrontação, em termos de equivalência, entre termos em níveis diversos. Aliás, para além disso, considerando o problema apenas pontualmente, parece mesmo discutível que haja uma relação de dependência entre uma questão e a outra (tal parece não dever ser o caso, no concernente à certeza do *cogito*, cuja pretensa necessidade e universalidade devem garanti-la)³²⁰. Isto certamente deve indicar que somente levando-se em conta a questão estrutural, de completude sistêmica tem lugar, de algum modo (talvez de modo apenas relativo), o referido problema. Mas, enfim, é exatamente isto que está em discussão.

Ultrapassando este estágio da discussão, em que se configura, no confronto, a aparente incompatibilidade entre os termos em questão, em

³²⁰ Com efeito, para proposições particulares e contingentes, mesmo que para determinados grupos, o valor de verdade destas possa depender do conhecimento de disposições mais gerais; para determinados outros, pode ocorrer que não dependa. Além do mais, considerando-se o aspecto estrutural, a questão pode ser mais profunda, no sentido em que, no caso de dependência (caso do primeiro subgrupo), pode ocorrer ainda, de o valor de verdade de determinadas proposições variar, em conformidade com o paradigma em questão. No caso da dedução, mesmo supondo-se uma cadeia ao infinito, a coerência contida numa escala mínima deve ser suficiente para conferir-lhe necessidade. Em todo caso, o tipo de certeza, sob o qual figura a certeza do *cogito* (desde que tautológica), parece manter-se incólume ante qualquer situação.

decorrência da aludida diferença de nível; no § 5, da meditação em discussão, subindo a um nível mais geral, Descartes finalmente atinge o esperado equilíbrio no questionamento, pondo em confronto questões equivalentes. Com efeito, é exatamente neste ponto que ele passa a preparar o terreno para pôr em confronto as hipóteses do “deus enganador” e do “Deus veraz” (representando o antigo e o novo modelo, respectivamente); as quais podem rivalizar em pé de igualdade – porque se encontram no mesmo patamar. Aqui, ele pondera sobre as razões para a manutenção da hipótese cética em curso e conclui que mesmo que não haja ainda sequer examinado – certamente sob o novo prisma, visto que sob o antigo, de algum modo, já o fizera - se há um Deus, estas razões que alimentam o ceticismo se afiguram frágeis e mesmo metafísicas (forma de falar que parece denunciar o caráter recôndito da metafísica; e a finalidade de sua empreitada em termos de cumprimento da completude sistêmica – algo “muito geral”, mas “necessário”; inclusive no sentido de varrer qualquer resíduo que constitua algum motivo de dúvida, por menor e mais distante que seja). Contudo, observa que, para poder afastá-las, é preciso primeiro examinar se há um Deus e, havendo, se pode ser enganador. É aqui, por fim, que - conforme o processo reconstrutivo, na direção da generalidade, já o indicava - irrompe o ponto decisivo para o referido problema do círculo, a saber, a declaração segundo a qual *“sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de coisa alguma”*.

Uma interpretação possível e mesmo plausível, neste caso, deve ser a de que em princípio, Descartes, estando mais preocupado com a questão estrutural, com o problema da completude sistêmica (passível de ser abarcada dedutivamente)³²¹, não haja visto nisso (no fato de a questão da existência e

³²¹ Segundo Carrierio (*O Círculo Cartesiano e o Fundamento do Conhecimento*), “há uma distinção filosófica importante a ser feita entre a cognição de primeira ordem e a reflexão de segunda ordem sobre a natureza daquele que conhece” (v. p. 303). Sob tal perspectiva, ele nota que “os primeiros princípios, embora melhor conhecidos em si mesmos, não são necessariamente melhor conhecidos por nós; proposições geométricas particulares podem ser mais óbvias para nós do que os princípios básicos de geometria que as explicam. Quando o geômetra percebe como o teorema decorre dos princípios que, após a reflexão, revelam-se evidentes, seu conhecimento se torna mais certo... Descartes afirma... que há um grau mais pleno de certeza disponível ao geômetra do que este, o qual surge de sua compreensão de

veracidade divina ser deduzida reconstrutivamente – e isso (a direção reconstrutiva, que, como tal, deve ser do particular para o universal, ou do efeito para a causa, etc.), certamente, deve contar favoravelmente - da certeza do *cogito* e, não obstante, fundamentá-la) um obstáculo³²². Afinal, o primeiro aspecto, o da dedução (ou bem, reconstrução), é epistêmico e o segundo, o da fundamentação, é ontológico (embora seja, mais precisamente, ontológico-epistêmico, considerando-se a questão da existência e a da veracidade; esta última – e apenas ela -, responsável pelo alegado “problema do círculo vicioso”). Aliás, considerando-se apenas a questão da precedência epistêmica, face à pressuposição ontológica, ter-se-ia apenas a configuração da “circularidade sistêmica”. Voltar-se-á a tal.

A partir deste ponto, Descartes se empenha, portanto, na investigação destas duas questões, a saber, se há um Deus e, em caso afirmativo, se pode ser enganador. Com isso, ora direta, ora indiretamente, a hipótese do “Deus veraz” – diferentemente do caso de uma demonstração dedutiva construída em termos de um processo de síntese – é perseguida, reconstrutivamente, em termos de um procedimento analítico, cujo pressuposto só aparece ao final. Qual o procedimento adotado para fazê-lo? Para tal empreitada, considerando as questões já vistas, anteriormente, tanto da precedência do pensamento, quanto sobre as ideias, enquanto seus conteúdos (conteúdos do pensamento); e notando que isto, que está vinculado à certeza do *cogito*, constitui seu “ponto arquimediano”, ou seu núcleo, por esta razão, este deve ser, portanto, seu

sua natureza como um ser cognitivo e seu lugar dentro do universo que ele conhece” (v. p. 308).

³²² A primeira certeza, a do *cogito*, é uma “autocerteza”. Contudo, há o pretexto da fundamentação última, remota – o que inevitavelmente pressupõe estrutura. Epistemologicamente, sabe-se que “s é p”, mas isso pressupõe verdades remotas, às quais se deve recorrer analiticamente, para legitimá-lo. Aliás, o próprio ordenamento sintático pressupõe uma ordem acima (em que se estabelecem condições, relações, funções, valores, etc., em termos do que se codifica o “p” em questão) e, daí, até à unidade, como exigência do método. Isso, entretanto, não deve justificar a metafísica. Há uma sequência reconstrutiva entre a certeza do *cogito* e a questão da existência de Deus. Primeiro, uma verdade pontual, a autoapreensão do *cogito*, depois, o *cogito* é um sujeito, o sujeito é uma *res cogitans*, a *res cogitans* depende da *res infinita*. A título de observação e mesmo de lembrete, o que deve emprestar força a tal processo reconstrutivo é o fato de que de uma possível causa nem sempre se segue algum efeito; entretanto, um efeito necessariamente pressupõe alguma causa.

referencial e ponto de partida. Ou seja, trata-se de fazer a análise das ideias que habitam a coisa pensante. Desse modo, considerando as diversas classes de ideias, relativamente à sua possível origem ou procedência, em termos de causalidade, ele nota, conforme já tratado anteriormente (capítulo IV, do presente trabalho), que estas se dividem entre inatas, adventícias e fictícias (v. Meditação Terceira, § 10).

Conduzindo este processo investigativo, depois de examinar a questão da possível causalidade externa das ideias sensíveis; sob os critérios da “inclinação natural” e do caráter involuntário das sensações; descartando a ambos, por questões de necessidade e suficiência (v. *id.*, §§ 11-4); ele, ao considerar que, enquanto conteúdos do pensamento, por sua realidade objetiva (em que inclusive diferem em termos de graus de realidade), as ideias podem remeter à uma realidade formal, externa, conforme já visto (v. *ibid.*, § 15), elege outro critério, este relacionado ao princípio de causalidade e a ele intrínseco, a saber, o de, assimetria entre causa e efeito, em termos de impossibilidade de suplantação da causa, enquanto matriz, pelo efeito, enquanto daquela derivado (v. *ibid.*, §§ 16-8)³²³; sob o qual examina a questão da possibilidade de causalidade externa das mais diversas ideias³²⁴, em suas diversas classes (v. *ibid.*, §§ 19-21).

No referido processo de análise das ideias, ao constatar não haver entre elas qualquer propriedade excepcional capaz de exigir a suposição de uma causa externa, ele nota que *“resta tão-somente a ideia de Deus, na qual é*

³²³ “...É coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma? Daí decorre não somente que o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito. E esta verdade não é somente clara e evidente nos efeitos, que possuem essa realidade que os filósofos chamam de atual ou formal, mas também nas ideias, onde se considera somente a realidade que eles chamam de objetiva...” (*ibid.*, §§ 16 e 17).

³²⁴ “Concluirei que, se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim, nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta ideia” (*ibid.*, § 18).

preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo” (ibid., § 22).

Ora, no referido exame, ele atinge conceitos superlativos como, p. ex., a ideia de infinitude, como atributos constitutivos da ideia de Deus³²⁵. Conforme visto, pelo pressuposto da precedência do universal, segundo premissa estabelecida como critério para a efetivação de tal análise, como o efeito não pode suplantar a causa, Descartes conclui que um ente finito não pode ser a causa de tais ideias³²⁶; devendo haver um ser igualmente infinito que lhes seja a causa³²⁷. Além do mais, conforme já se antecipou, pelo *status* da referida ideia, não apenas está nela contido que o ente assim predicado deva ser, inevitavelmente, existente, sendo-lhe a causa, senão que também,

³²⁵ “Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas” (ibid.).

³²⁶ “Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa ideia possa tirar sua origem de mim tão-somente” (ibid.).

³²⁷ “E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe, pois, ainda que a ideia de substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita” (ibid.). Convém observar ainda, que sob tal perspectiva, ideias como a de “infinitude” não podem derivar, por negação, de ideias como a de “finitude”, mas antes lhes constitui pressuposto, na medida em que figura como o “pano de fundo” inevitável (o que, além de constituir o cume da prova da existência de Deus, certamente, deve justificar a perspectiva racionalista). “E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira ideia, mas somente pela negação do que é finito... pois, ao contrário, vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita...” (ibid., § 23). Tal certamente rechaça, por oposição direta, a possibilidade de qualquer pretensão empirista, na medida em que fica vedada a possibilidade de uma ideia de infinitude, em termos de uma suposta ideia geral, em última instância, oriunda da experiência. Tal é o limite do sistema, a questão da unidade divina. Seja o caso da relação do infinito (indeterminado), face ao finito (determinado); ou ainda, do atemporal (indeterminado), frente ao temporal (determinado). O infinito como pano de fundo indeterminado, sobre o qual se projeta o finito. O eterno como pano de fundo indeterminado, no qual se insere o temporal. O finito, determinado, em seu limite, é apreendido como projetado no infinito, indeterminado. Aliás, tais disposições devidamente reguladas metodologicamente se efetivam em termos da relação do universal e necessário, ante o particular e contingente. Cf. questão da relação entre as noções de causa e efeito.

Conforme Alquié (op. cit., p. 87), “o finito não pode ser pensado senão tendo o infinito como fundo; todo o pensamento da finitude se supera em direção a Deus e descobre a ideia de Deus como condição primordial e já presente”.

forçosamente, pressuposto para tudo o mais (v. Meditação Terceira, § 33). É neste sentido que se configura a “circularidade estrutural”. Até este ponto, se tratou apenas da questão da existência e de suas implicações³²⁸; há que ser considerada ainda, a questão da veracidade divina; considerando, inclusive, que é precisamente esta – e não a primeira questão – a responsável pelo alegado “problema do círculo vicioso”.

Depois de considerar exaustivamente os diversos aspectos relacionados à questão da existência divina, Descartes se volta para outras características constitutivas da referida ideia, bem como para outros aspectos por ela implicados. Entre os caracteres essenciais que a constituem, ele destaca a questão da unidade e a simplicidade, em termos de inseparabilidade de todas as propriedades superlativas por esta compreendida (v. *ibid.*, § 36). Tratando de examinar de modo mais preciso sua origem, enquanto conteúdo do pensamento, ao descartar a possibilidade de se tratar de uma ideia fictícia (dado que é inalterável), visto que sensível nem se deve cogitar, ele nota que, *“por conseguinte, não resta outra coisa a dizer senão que, como a ideia de mim mesmo, ela nasceu e foi produzida comigo desde o momento em que fui criado. E certamente não se deve achar estranho que Deus, ao me criar, haja posto em mim esta ideia para ser como que a marca do operário impressa em sua obra”* (*ibid.*, §§ 38 e 39). Por fim, considerando todas as propriedades superlativas abarcadas pela ideia em apreço, ele observa que *“é bastante evidente que ele [Deus] não pode ser embusteiro, posto que a luz natural nos ensina que o embuste depende necessariamente de alguma carência”* (*ibid.*, § 40). Neste ponto, ele pretensamente demonstra a hipótese do “Deus veraz”, com o que prontamente desbanca, de modo definitivo, a hipótese do “deus enganador” e ainda, fundamenta o sistema metafisicamente.

A título de observação, é exatamente esta derivação racional, conferindo à ideia em questão uma amarração coerente – tomando-se como premissa atributos tais (no caso, superlativos), é impossível, daí, concluir-se com

³²⁸ Relativamente a esta questão, que tem elevado grau de importância, Descartes segue ainda, tratando de considerar aspectos diversos, tanto os que a atestam e, portanto, a consolidam, quanto os que possam comprometê-la, inclusive, neste último caso, supondo as diversas objeções relevantes possíveis; tratando de rebatê-las (v. *id.*, §§ 23-37).

propriedades que o contrariem (no caso, atributos ínfimos) -, que torna o novo modelo cognitivo proposto por Descartes, pretensamente mais adequado do que o anterior, cujo aspecto contingente possibilitava a suposição de uma corrupção divina, apesar de seus aludidos atributos³²⁹.

*

Voltando à questão do suposto círculo vicioso, onde está o problema em questão – se há algum -; e – havendo - em que consiste? Um dos primeiros registros do problema se encontra nas Segundas Objeções, reunidas por Mersenne³³⁰. Ali, ele o questiona nos seguintes termos:

*“...como ainda não estais certo da existência de Deus e dizeis, no entanto, que não podeis estar seguro de coisa alguma, ou conhecer coisa alguma clara e distintamente, se primeiro não conheceis certa e claramente que Deus existe, segue-se que não sabeis ainda que sois uma coisa pensante, porquanto, segundo vós, tal conhecimento depende do conhecimento claro de um Deus existente, que ainda não demonstrastes, nos lugares onde concluis que conheceis claramente o que sois”*³³¹.

Em síntese, o que é reclamado por Mersenne consiste em que: embora Descartes tenha afirmado a certeza do *cogito*, a qual deve constituir requisito para a prova da existência e veracidade divina; deposita nesta última a garantia ou requisito para aquela. Ou seja, sucintamente, a segunda certeza depende da primeira e a primeira depende da segunda.

Nas respostas às referidas objeções, Descartes nota que

³²⁹ Deus – pela necessidade ou coerência interna da definição - não pode ser enganador. Toda essa articulação, toda a trama é racional; e embora não haja uma necessidade lógica, há pelo menos, uma coerência interna no conjunto das hipóteses.

De acordo com Alquié (*op. cit.*, p. 90), “segundo a prova... a ideia de Deus obriga o pensamento a sair de si”.

³³⁰ Há ainda, outra formulação, posterior, da parte de Arnauld, nas Quartas Objeções (A&T, vol. IX, pp. 153-70) a qual, segundo Beyssade (*Sobre o Círculo Cartesiano*, pp 13-4), consiste na forma acabada da colocação do problema.

³³¹ *Objeções e Respostas*, Segundas Objeções, p. 210; A&T, vol. IX, pp. 98-9.

“...onde afirmei ‘que nada podemos saber de certo, se não conhecermos primeiramente que Deus existe’, afirmei, em termos expressos, que falava apenas da ciência dessas conclusões, ‘cuja lembrança nos pode retornar ao espírito, quando não mais pensamos nas razões de onde as tiramos’. Pois o conhecimento dos primeiros princípios ou axiomas não costuma ser chamado ciência pelos dialéticos. Mas, quando percebemos que somos coisas pensantes, trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo; 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”³³².

Tomando-se a resposta de Descartes do modo mais literal possível³³³, nota-se que aquilo que carece de garantia divina é apenas as conclusões na condição de alienadas das premissas³³⁴. Entretanto, considerando-se que as referidas funções (de premissas e conclusão, que são constitutivas do argumento) são satisfeitas por proposições, talvez ele esteja mais propriamente a falar de proposições desgarradas de certas relações que podem manter, dedutivamente, com outras proposições. E neste caso, é preciso saber se isoladamente, para além da questão de satisfação do requisito de inteligibilidade, estas manter-se-iam, com algum grau de independência, sem prejuízos individuais (intrínsecos) e estruturais (extrínsecos) comprometedores³³⁵. Assim, talvez o que ele queira dizer com isso, seja

³³² *Objções e Respostas*, Respostas às Segundas Objções, pp. 223-4; A&T, vol. IX, p. 110.

³³³ Deve-se destacar que na presente leitura, esta literalidade é acompanhada de uma perspectiva lógica, em detrimento das interpretações de orientação psicológica presentes na literatura sobre o assunto.

³³⁴ Ora, desde que toda conclusão deve ser conclusão de...; ou seja, para existir carece de outra coisa que lhe é pressuposto necessário, condição de possibilidade; na medida em que a “conclusão” é uma função cuja condição de possibilidade, a rigor, depende da existência da função “premissa”, com a qual estabelece relação; em que consiste propriamente uma conclusão alienada das premissas? Pensando-se no argumento enquanto unidade constituída por premissas e conclusão, em que cada função é o que é, apenas em relação com a outra função, uma conclusão alienada das premissas é certamente algo inócuo.

³³⁵ A propósito, qual o status de um teorema alienado dos postulados e axiomas, dentre outras proposições matemáticas, constitutivos de sua demonstração? Qual o grau de dependência/independência, aí contido? Pelo menos um requisito parece razoável em tal situação: qualquer conteúdo proposicional em tal situação deve portar, intrinsecamente, toda a programação dedutiva possível, passível de lhe conferir uma determinada condição. Num tal

apenas que proposições deste tipo (dependentes, relativas) não sendo conhecidas intuitivamente, mas apenas dedutivamente (pressupondo-se relações com outras), carecem de garantias adicionais³³⁶; o mesmo não ocorrendo com proposições conhecidas intuitivamente, as quais são independentes (“absolutas”)³³⁷.

Ora, se este problema de dependência extrínseca não é o caso de proposições intuitivas, isto significa que casos como o da certeza do *cogito*, dentre outros – e isto ele o afirma, enfaticamente, inclusive ao pé da letra –, estão isentos da necessidade de qualquer garantia adicional. Desse modo, por

caso, os aspectos extrínseco e intrínseco se complementam, no sentido em que a sintaxe externa se reproduz internamente. Sendo este o caso – o que, aliás, se afigura compatível com o modelo aqui pressuposto na hipótese aqui defendida, em termos de uma reprodução interna da configuração externa do problema do conhecimento –, isto deve ser, portanto, o caráter estrutural extremo do conhecimento, em Descartes. (Aliás, isto é bem próprio da sintaxe do Latim – língua preferida em seus escritos –, em que a desinência portada por determinado termo é suficiente para determinar sua condição sintática, independentemente da posição por ele ocupada na frase). A título de especulação, a partir das condições de legitimidade, tal seria a situação ideal para estipular-se as condições de verdade dos juízos, por coerência, portanto.

³³⁶ Em todo caso, considerando-se a possibilidade de se refazer os encadeamentos proposicionais (dedutivos) e até mesmo argumentativos (enumerativos), nos termos das *Regras* (conforme a presente leitura), o apelo à garantia divina*, senão desnecessário, parece, pelo menos, desproporcional (todavia, apenas isso, no sentido em que, nestes termos, não transparece qualquer impedimento lógico). À menos que para ele, o encadeamento que une as proposições dedutivamente, deva se estender no nível enumerativo (nos termos da presente leitura, capítulo II, acima), até a síntese última. Tal deve, pois, constituir uma rede de articulações em níveis diversos, desde a “síntese” proposicional, passando pela “síntese” argumentativa, daí para o nível das teorias e sistemas, até... Algo como uma “grande teia”. Eis, pois, o verdadeiro sentido de uma “Ciência Universal”. Embora especulativa, esta hipótese tem um *status* lógico e não se apresenta incompatível com a solução metafísica apresentada.

*Que isso não deva ser entendido em sentido psicológico, em termos da hipótese de uma divindade fiadora da memória. Aliás, a solução metafísica, da veracidade divina, que é apresentada, bastando por si só, não parece carecer da complementação desta hipótese.

³³⁷ Daí, certamente decorre que enquanto na intuição a legitimidade é intrínseca ao próprio conteúdo proposicional; na dedução, ela é extrínseca; repousando nas relações (é a forma da relação e não o conteúdo proposicional enquanto tal – que pode ser contingente e até particular – que se afigura legítima). Entretanto, pelo disposto acima (na nota acerca da possibilidade de reprodução, internamente, da sintaxe externa), o aspecto extrínseco deve, de algum modo, reproduzir-se intrinsecamente. Aliás, semelhantemente a este caso, embora a proposição do *cogito* seja, conforme o próprio Descartes, intuitiva e não careça de aspectos externos, ela pode ou deve conter internamente uma programação dedutiva passível de habilitá-la à função de conclusão de um argumento. Sobre isto, inclusive, se constituiu uma séria controvérsia entre ele e alguns objetos.

consequente, não se configura o suposto caso de “círculo vicioso”. Com o que mantém-se incólume a continuidade do processo³³⁸.

Há, contudo, ainda uma segunda via utilizada pelos intérpretes do problema: trata-se de uma versão psicológica, com base no modo como Descartes o expõe, em termos psicológicos, ao se referir às aludidas *“conclusões, ‘cuja lembrança nos pode retornar ao espírito, quando não mais pensamos nas razões de onde as tiramos’”*. Esta versão parece endossada, dentro do próprio contexto em questão, pela condição estipulada pelo próprio Descartes, para validade do conteúdo do *cogito*, em termos de atualidade ou do respectivo pensamento ou da respectiva enunciação (condição esta que parece supostamente reafirmada, p. ex., no drama do § 4, da Meditação Terceira, a propósito do “encontrar-se” e “perder-se”, face ao mencionado conteúdo, conforme presente ou ausente, respectivamente, em relação ao pensamento em ato, nos termos já vistos acima).

Embora esta linha de interpretação possa ter suas razões, não parece razoável que seja considerada tanto necessária, quanto suficiente; visto que é possível tanto não segui-la, quanto ponderar que não se basta; mesmo considerando-se que as *Meditações* – e sobretudo, à esta altura - constituem o momento subjetivo do problema em questão. Entretanto, isso não significa que se haja perdido de vista as exigências objetivas, anteriormente delineadas; afinal, é a razão que neste recinto bem o representa, até mesmo quando se trata de frear a correnteza oceânica da vontade. Com efeito, a julgar o caso com base na relevância dos aspectos lógicos e metodológicos do problema cartesiano do conhecimento (a perspectiva racionalista, a exigência de objetividade, as condições de legitimidade dos juízos, etc.), não parece que se deva creditar esta passagem tão crucial, tão decisiva do processo de construção teórica, que começa a se constituir sobre as novas bases, sob tais exigências do novo modelo, em termos psicológicos tão somente. Confiar tudo à memória, parece ao longo da problematização, algo que ele trata sempre de

³³⁸ A aludida observação feita na referida passagem das Respostas às Segundas Objeções, deve, aliás, ter a força de correção do § 5, da Terceira Meditação, no qual se deve fazer a respectiva ressalva.

evitar, e até mesmo de superar. Afinal para que tanto esforço metodológico? Por outro lado, ainda, se afiguraria reduzida a função divina, enquanto guardiã da memória. Isto, contudo, não a descarta como complementar.

*

Para além destas questões acerca do suposto problema de círculo vicioso, conforme se notou acima, este problema se engendra dentro de uma perspectiva de “circularidade estrutural”, configurada pela precedência epistêmica, face à pressuposição ontológica. De que modo? Recapitule-se. A questão da precedência epistêmica (já acusada aqui, exaustivamente, desde o início), se efetiva no caso do *cogito*, enquanto precedência do pensar, do modo já visto (reflexividade, imediaticidade, auto registro). O pensamento, ao refletir-se, se depara com sua existência, como condição de sua própria possibilidade (pressuposição ontológica). Aqui se configura uma circularidade sistêmica, como modelo e núcleo para o círculo maior. De que modo, então, o processo se constitui sob tal modelo e a partir de tal núcleo?

A *res cogitans* é, portanto, um dos termos constitutivos deste processo e a *res infinita*, o outro. Relativamente aos respectivos estatutos, em todos os aspectos a *res infinita* (v. os diversos atributos superlativos constitutivos da respectiva ideia) ultrapassa a *res cogitans*. Entretanto, considerando-se que a *res cogitans* consiste – não arbitrariamente, mas necessariamente, pelas diretrizes metodológicas -, na primeira certeza conquistada, consistindo em ponto arquimadiano, isto exige uma reformulação da questão do *status*. Disto resulta que, em termos de posicionamento, a *res cogitans* é fixada como ponto de partida (de um itinerário que consiste no exame da referida ideia) e a *res infinita*, como ponto de chegada. Considerando que o desdobramento do processo vai do “termo menor” para o “maior” (como que do efeito para a causa); portanto, do núcleo para o horizonte circundante; o referido processo deve requerer, portanto, o método analítico e sua direção deve ser reconstrutiva – a título de observação, já há aqui, com isso (o desdobramento do efeito para a causa), indicação de circularidade. Sob o modelo pré-fixado (o desdobramento inevitável da *res cogitans*, do pensar para o existir, como

condição de sua própria possibilidade, portanto, de forma circular, conforme já se viu no capítulo IV), o processo vai do epistêmico para o ontológico. Isto se aplica ao presente caso, nos seguintes termos: a *res cogitans* constitui epistemologicamente a *res infinita* e esta constitui ontologicamente aquela (ao modo de um lançamento de bumerangue, entre os atributos da ideia de Deus consta o de sua condição de causa primeira, inclusive, portanto, de condição de possibilidade da existência da *res cogitans*)³³⁹.

Enquanto neste caso, da circularidade estrutural, a referida circularidade envolve os aspectos epistêmico e ontológico, o suposto problema de círculo vicioso, visto acima, não precisa envolver mais do que o aspecto epistemológico: embora o conhecimento acerca de Deus - legitimado somente ao término do processo -, seja “deduzido” (ou melhor, “reconstruído”) da cadeia de conhecimentos constituídos - hipoteticamente? - a partir da certeza do *cogito* (inclusive o conhecimento da ideia de Deus); estes supostos conhecimentos são, contudo, garantidos pela veracidade divina. Para a presente leitura, esta garantia deve se dá em termos de ratificação.

Abrindo-se, aqui, um parêntese para a aventura especulativa, examinando-se o processo em seus aspectos estruturais, deve-se apreciar ainda, pelo menos duas questões.

Primeiramente, examinando-se o problema, com base nos procedimentos analítico e sintético; e na questão do *status* do conteúdo

³³⁹ Através da análise das ideias, a “síntese” subjetiva (obtida no contexto da Segunda Meditação), leva à “síntese” superior do “Deus veraz”. O pensamento, que por meio do exame de suas ideias, põe a existência de Deus, o põe como sua condição de possibilidade. Pelo fim de recolhimento à unidade (o conceito de *res infinita*, nas *Meditações*, instancia o pressuposto da unidade, previamente estruturado nas *Regras*), mais do que apenas uma ponte sobre o fosso da transcendência, a ideia de Deus, posta epistemologicamente, constitui, ontologicamente, pressuposto para a *res cogitans* e a *res extensa* - a garantia de um sustentáculo, que havia sido abalada pela hipótese do “deus enganador”.

Segundo Alquié (*op. cit.*, Intr., p. 12), Para Descartes, “o absoluto aparece no fim, isto é, depois da ciência... Mas permanece no começo... simultaneamente criador e reencontrado pelo homem no termo de uma ascense”.

Para além das questões teóricas, considerando-se mais o aspecto estrutural, metodológico, no concernente à direção reconstrutiva do desdobramento do processo, parece mesmo uma obviedade que uma empreitada de busca dos princípios, tenha como consequência o fato de que o ponto de chegada afigura-se pressuposto do ponto de partida.

hipotético, relativamente à cada caso, é possível notar que: por um lado, embora pareça não haver problemas comprometedores com a condição do hipotético, no caso da síntese, porque os fundamentos desta (as condições necessárias para o desdobramento da síntese) já estão previamente fixados e assegurados; de modo que é indiferente, quanto a isso, que determinada hipótese, a partir daí proposta, cujos passos já estão previamente programados, seja bem ou mal sucedida; por outro, no caso da análise, parece não ocorrer o mesmo. Neste, o hipotético, sem base para sustenta-lo, poderia configurar uma espécie de mera “aventura”. Contudo, no caso do problema ora em apreço, desconsiderando-se a retificação feita por Descartes, isentando ou “blindando” a certeza do *cogito*, na passagem das Respostas às Segundas Objeções, acima e supondo que também ela tivesse um caráter apenas hipotético (embora não meramente, senão que com o status de uma hipótese altamente provável), ao carecer de confirmação ulterior; deve-se considerar também que – na semiescuridão da incerteza generalizada - aquilo que a ameaça não é outra coisa, senão que também outra hipótese (a do “deus enganador”). Não havendo solo firme, o único recurso que resta certamente deve ser avaliar, neste caso, o grau de razoabilidade de ambas. No caso do conteúdo do *cogito*, enquanto uma hipótese altamente razoável, a hipótese dela derivada (de que Deus existe e não é enganador, portanto, o antídoto direto, contra sua oponente) - que certamente, pela reputação de sua matriz, já gozaria de certo privilégio -, ao ser confirmada, ao mesmo tempo desbancando a oponente, isso não contornaria o suposto problema ora em apreço? Em caso negativo, que função deve ficar reservada para o método de análise? Como se perseguiria as causas? A menos que seja necessário partir-se já da pressuposição da ciência, como, em caso contrário, se poderia chegar à esta?

Em segundo lugar, partindo da observação precedente, é possível notar que o referido problema de círculo vicioso parece poder ser pretensamente contornado, ainda de outro modo. Bastaria supor um limite entre a constituição epistêmica (o desdobramento analítico do processo da *res cogitans* para a *res infinita*) e a constituição ontológica (o retorno da *res infinita* para a *res cogitans*, proposta em termos de síntese, que prossegue recompondo o que fora analisado e suspenso). Estando a garantia divina, neste segundo lado,

estaria não apenas separada, senão que sob uma perspectiva diversa (sintética, em vez de analítica). Ora, supor-se-ia, assim, que o procedimento analítico tem seu termo na questão da existência divina; aliás, tem-se mesmo uma boa razão para isso: basta considerar que este ponto de chegada consiste no que há de mais basilar, o limite intransponível, a unidade fundamental; ou seja, o desfecho perseguido pelo procedimento analítico. Afinal, o procedimento analítico não precisa necessariamente retornar. Desse modo, considerando-se que entre as propriedades constitutivas da ideia de Deus consta a de ser condição de possibilidade de todas as coisas; e considerando-se ainda, que esta deve ser a base primordial de qualquer procedimento de síntese; notando que até mesmo a *res cogitans*, embora já constituída epistemologicamente, só a partir daí, reconhece sua causa, ontologicamente; e notando ainda, que somente a partir deste ponto, Descartes institui uma base objetiva para o conhecimento; observando que propriamente a cognição constitutiva da *res cogitans*, só a partir daí, adquire garantia, objetivamente; que, enfim, Descartes – como que, de fato, procedendo sinteticamente – a partir daí, passa a resgatar, pondo em novas bases, tudo o que fora suspenso pela dúvida, no antigo modelo; por tudo isso, parece que daí em diante só deve haver solução de continuidade, propriamente, em termos do procedimento de síntese. Deus, constituído epistemologicamente, pelo procedimento analítico, a partir daí, passa a ser a base para que seja constituído tudo ontologicamente e ordenado epistemologicamente, pelo procedimento de síntese.

*

Tendo-se a esta altura atingindo o ápice do processo teórico, a saber, aquilo que constitui a unidade ou “síntese” estrutural do sistema³⁴⁰, convém

³⁴⁰ Deve-se observar, contudo, que a satisfação da exigência de “síntese” estrutural, não significa fechamento absoluto, visto que a “unidade”, que constitui a referida “síntese” é “infinitude”. Deve-se, inclusive, lembrar, em acréscimo, a questão da “liberdade divina” e, com isto, que mesmo as chamadas “verdades eternas” são produtos do suposto “arbitrio divino”. Por outro lado, aliás, o que é fixado por Descartes é aquilo que ele considera, em termos de limite da razão, como horizonte do conhecimento. Neste caso, não se trata de Deus enquanto tal, senão que da nossa, por assim dizer, “representação” de Deus. Somente pela ideia inata dotada de propriedades superlativas, tem-se acesso epistêmico - representacionalmente

volver reflexivamente ao ponto de partida metodológico, para, de posse de elementos metodológicos específicos, se fazer algumas possíveis observações sobre pontos pertinentes, de forma complementar, mesmo que de modo fragmentário; para visualizar alguns aspectos ou mesmo o próprio *status* da construção teórica.

Segundo o próprio Descartes, metodologicamente, ao contrário do procedimento de síntese, o procedimento de análise – método que utiliza preferencialmente – “*revela como os efeitos dependem das causas*” (Respostas às Segundas Objeções, p. 235). Desse modo, a assimilação conceitual, na relação unidade-multiplicidade (e, igualmente, imutabilidade-mutabilidade), consiste antes, num processo de recolhimento do último ao primeiro.

apenas (projeção do intelecto humano pelo que é fornecido pelas ideias inatas) - a Deus. Ontologicamente há, no máximo, a indicação. Enquanto moldura do sistema, este, enquanto tal, infinito, etc., se afigura insondável. Não se deve dizer, portanto, que Descartes tenha pretensões de um conhecimento absoluto. Nestes termos, à semelhança de uma “ilha” de ordem no meio do caos – o que, aliás, afigura-se compatível com a metáfora por ele usada, no *Discurso* (Segunda Parte, p. 45; A&T, vol. VI, p. 13), de restauração de uma cidade, sem, contudo, pô-la toda abaixo -, o sistema cartesiano figura, assim, em relação a este aspecto, de delimitação, epistemologicamente e não fechamento, metafisicamente, como uma diminuta ilha num vasto oceano.

Ainda de acordo com Alquié (*op. cit.*, p. 50), para Descartes, “*a infinidade de Deus ultrapassa os limites do nosso entendimento, a revelação nos pode ensinar, a seu respeito, muitas verdades que a nossa razão não pode descobrir*”. Noutra passagem (v. p. 93), ele nota que “*a metafísica estabelece ao mesmo tempo a superioridade do ser sobre a representação e a impossibilidade de reduzir o ser à representação, e portanto de o compreender de forma positiva*”.

Conforme Marion (*op. cit.*, p. 165), a noção de Deus, como “substância infinita” satisfaz duas exigências opostas: por um lado, enquanto “substância”, a referida noção é mantida dentro dos limites da racionalidade ordinária; e por outro, enquanto “infinito”, é mantida a transcendência de Deus, face ao ego.

Segundo Gueroult (*op. cit.*, p. 285) – que delimita o alcance do entendimento, numa faixa devidamente demarcada entre a esfera divina e a sensível -, “*l’infinité et l’incompréhensibilité de Dieu fournissent d’un seul coup le principe positif de tout vérité et le principe de la limitation de toutes mes connaissances: c’est l’incommensurabilité de la réalité objective de l’idée du parfait avec la finitude de mon moi... De là résultent simultanément la position d’une limite supérieure et d’une limite inférieure: il m’est impossible de connaître adéquatement Dieu, de pénétrer ses fins; il m’est impossible, en outre, de réfuter, dans la sphère qui lui est propre, le sentiment par l’entendement, de connaître par ce dernier ce que me révèle le premier...*”

Cf. SCRIBANO (*op. cit.*, pp. 105-6).

Outro aspecto relevante a destacar-se metodologicamente, para entender-se tanto a passagem do nível metodológico para o teórico, quanto, daí, da esfera epistemológica para a ontológica, é a suposta condição das naturezas simples, que, pelo carácter determinado (embora – obviamente – de uma determinação generalíssima), implica, inevitavelmente, a suposição de algum conteúdo (o que consiste na condição para o desdobramento teórico). Obviamente, o desdobramento teórico dos conteúdos com potencialidade ontológica, como é o caso do mental, do teológico e do material, leva – como nos casos já vistos³⁴¹ - ao cruzamento da fronteira do epistêmico para o ontológico, conforme a respectiva direção do processo. A versão construída por Descartes, deste processo, em termos de efetividade cognitiva, nas *Meditações*, se exerce por meio de “ideias”, conforme já notado no capítulo IV, do presente trabalho, a propósito do potencial de projeção (ou mesmo transcendência, como se pretende³⁴²) das ideias. No caso de Deus, conforme se viu, a ideia “viaja” desde o intelecto do sujeito até ir ao encontro de sua causa³⁴³. É possível notar-se, portanto, que a orientação da problematização,

³⁴¹ Nestes, há, em algum grau, um carácter de necessidade. No caso do *cogito*, pretensamente tautológico, isto é mais forte (e como tal, intuitivo). Já no caso da existência de Deus – embora valendo-se da mesma estrutura circular, do caso do *cogito* -, em menor grau (considerando-se o recurso dedutivo, reconstrutivamente); afinal, este caso exige uma projeção externa, envolve algo diverso. Mais dificultoso ainda, é o caso da realidade material, a qual já é posta indiretamente, a partir da garantia da veracidade divina. Contudo, convém notar que em todos os casos, é preponderante e determinante a competência epistêmica. Isto, aliás, parece até aumentar a intensidade, no caso da pretensa “prova ontológica”, da Quinta Meditação, em que – inclusive, de forma atípica, conforme o próprio Descartes - a questão da existência é determinada pela essência.

³⁴² Considerando-se o escopo do presente trabalho, que tem como limite as fronteiras da esfera epistemológica, apenas o aspecto da projeção é o que interessa aqui.

³⁴³ V. Respostas às Segundas Objeções (secção das razões probatórias, dispostas em ordem geométrica, axioma V), p. 243; A&T, vol. IX, p. 128.

Sugerindo um certo grau, senão de blindagem, pelo menos de potencialidade epistêmica, efetivada em termos da relativa autonomia e mesmo independência do “eu”, no processo do *cogito*, conforme Scribano (na obra supracitada), a ruptura com a tese tomista de impossibilidade de acesso a Deus (infinito) mediante uma ideia criada (finita), leva Descartes – a partir da ideia auto evidente do eu – à ideia inata de Deus e desta à questão da existência de Deus e de sua consequente veracidade; com o que garante a ciência sem contato direto com o divino, “*mas apenas graças ao conhecimento claro e distinto da natureza divina reencontrada no interior da finitude. O conhecimento de Deus não implica nenhuma relação direta com a natureza divina... A garantia das ideias claras e distintas foi encontrada em uma outra ideia clara e distinta, inscrita na natureza finita do eu*” (v. pp. 105-6).

da perspectiva epistemológica para a ontológica, neste ponto, sofre, de algum modo, um certo revés³⁴⁴.

Arrematando estas considerações de modo especulativo, conforme notado, a teoria cartesiana das ideias comporta um conjunto de ideias inatas, oriundas do intelecto divino e estruturantes do intelecto finito³⁴⁵. Ora, considerando a configuração estrutural aqui proposta nos termos acima, disto certamente decorre que as referidas “ideias inatas” consistam na versão metafísica dos conceitos universais, correspondentes, metodologicamente, às respectivas naturezas simples. Nestes termos, a referida teoria deve certamente implicar que pelos conceitos universais (enquanto ideias inatas), a ciência, em seu aspecto teórico, mesmo produzida pelo intelecto finito, pode ser entendida em termos de remissão à uma espécie de, por assim dizer, “texto divino”; o que certamente constitui uma versão metafísica da ciência (ou simplesmente metafísica); o que consiste, portanto, numa terceira versão. Ou seja, além da versão metodológica (de caráter formal), enquanto naturezas simples, nas *Regras*; e da versão teórica (de cunho psicológico), em termos de conceitos universais, do intelecto finito humano, nas *Meditações*; também a

³⁴⁴ Com efeito, já na Segunda Meditação, a certeza do *cogito*, embora assinale o pressuposto inevitável do pensamento (aspecto epistemológico), tem como referência a sua existência (aspecto ontológico).

Relativamente a este último aspecto, nos *Princípios* (Parte I, §§ 51-54), Descartes adverte que se deve fazer distinção entre a substância infinita (não criada) e as duas substâncias finitas (criadas). Ao notar que as substâncias são dotadas de atributos diversos (inclusive que cada uma tem um essencial), ele deixa transparecer que os tais atributos, o acesso a estes, ou a apreensão destes assinala o limite epistemológico. Para além disso, certamente alguém do nível predicativo (ou mais propriamente, do predicável), deve se constituir o território ontológico.

Segundo Alquié (*op. cit.*, pp. 108-9), “do atributo à substância, a implicação é ontológica, põe em jogo a nossa certeza do ser. A substância não se reduz ao seu atributo essencial, é qualquer coisa de mais profundo do que ele: é ser”.

³⁴⁵ De acordo com Scribano (*op. cit.*), em conformidade com a perspectiva cartesiana, “a mente pode conhecer independentemente dos sentidos, através de ideias que estão inscritas na sua própria natureza”. E observa que “Também nesse caso, Descartes busca a tradição platônica, contra a aristotélica” (v. p. 21). Ela ainda acrescenta que “as ideias inatas, de origem puramente intelectual, permitem dar conta dos componentes que estruturam a experiência e a tornam possível, e que de modo algum podem ser extraídos da própria experiência” (v. p. 70). No arremate destas considerações, ela o complementa notando que “a tese segundo a qual na mente há ideias inatas é a base de toda a teoria do conhecimento cartesiano. Nela se apoia a pretensão de construir uma ciência independente da experiência e ainda assim capaz de descrever adequadamente a realidade” (v. p. 123-4).

referida versão teórica (de cunho metafísico, mais precisamente, teológico), enquanto ideias inatas, nesta última obra. Aliás, é certamente nisto que deve consistir mais propriamente a noção de “teoria”.

Aliás, estendendo um pouco a especulação – e, ocasionalmente, passando do nível das ideias para o nível dos juízos e, daí, antecipando a questão da verdade –, a própria pretensão cartesiana de busca da verdade parece mais compatível com a suposição de precedência da verdade, ou seja, com uma noção de verdade em termos, p. ex., de “verdades eternas”, para além de uma noção de verdade a mercê das contingências. Deve haver, portanto, neste contexto de discussão, além do conceito de verdade compatível com o conhecimento empírico, também e circunstancialmente relacionado a este – considerando-se que para a resolução do problema da relação cognitiva há o apelo inicial ao método matemático e que, para situá-la numa cosmovisão (ou bem, fornecer uma garantia última), há o desfecho metafísico –, uma concepção de verdade (ou talvez até mais de uma, considerando-se, independentemente da questão da “teoria das verdades eternas”, as especificidades da matemática e da metafísica) aplicável aos conhecimentos formal e metafísico. Em todo caso, conforme notado acima, para a presente leitura, a “veracidade divina” (ou “verdade metafísica”), mesmo consistindo numa verdade de ordem superior (acima da verdade formal), deve ser considerada, no presente contexto de discussão das *Meditações*, apenas ratificadora. Isso, contudo, é uma questão a ser tratada adiante.

5.2. A QUESTÃO DA REALIDADE MATERIAL

Além das razões aduzidas para a suspensão do juízo acerca da questão da existência das coisas materiais, efetivadas com o “argumento do sonho”, na Primeira Meditação – aqui já consideradas, no capítulo III -; e mantidas, sob o mesmo pretexto, ao longo da Segunda Meditação³⁴⁶; outras foram consideradas posteriormente, na Terceira Meditação, a propósito do exame das ideias, ainda sob a vigência do “argumento do sonho”, entre outros pretextos. Nesta meditação, ao constatar que entre as formas de seus pensamentos, algumas são ideias (v. § 6); e que entre estas, enquanto conteúdos do pensamento, algumas parecem provir de fora (v. § 10); no § 11, ele resolve investigar as razões contidas nesta última hipótese (ou seja, examinar a questão da causa das ideias que parecem remeter à uma procedência externa: as adventícias). Para tal, ele o faz, usando como critérios a questão da inclinação natural (algo como um impulso, portanto, diferente da luz natural da razão) e a do caráter involuntário das sensações.

No primeiro caso (v. § 12), ele nota que embora haja um pendor natural para supor que a causa das ideias sensíveis seja externa, isso não o garante; porque considerando que no caso da ação moral, p. ex., a inclinação natural pode levar, indiferentemente, tanto para a virtude, quanto, igualmente, para o

³⁴⁶ “Ora, sei já certamente que eu sou, e que, ao mesmo tempo, pode ocorrer que todas essas imagens e, em geral, todas as coisas que se relacionam à natureza do corpo sejam apenas sonhos ou quimeras” (§ 8). No parágrafo seguinte, a propósito da questão da imaginação, ele nota que “ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento”.

vício; do mesmo modo pode fazê-lo no caso da cognição, tendendo tanto para o verdadeiro quanto, igualmente, para o falso. No concernente ao segundo caso (v. § 13), ele pondera que embora as sensações sejam involuntárias, pode haver, intrinsecamente - mesmo que desconhecida -, uma faculdade ativa, geradora de sensações; o que, aliás é fortemente endossado pelo “argumento do sonho”, visto que sensações ocorrem em tal caso (em sonhos), portanto, sem o concurso de supostas causas externas³⁴⁷. No arremate destas considerações, ele observa que *“até esse momento não foi por um julgamento certo e premeditado, mas apenas por um cego e temerário impulso, que acreditei haver coisas fora de mim e diferentes de meu ser, as quais, pelos órgãos de meus sentidos... enviam-me suas ideias ou imagens e imprimem em mim suas semelhanças”* (§ 14).

Neste mesmo contexto, ainda sob outro prisma (a saber, consideradas, enquanto conteúdos do pensamento, em termos de sua realidade objetiva; e, como tal, indicando uma possível realidade formal como causa externa; e utilizando como critério o princípio segundo o qual o efeito não deve lograr sua causa), ele analisa as ideias - agora em sua totalidade (v. §§ 15-22). Neste caso, ao examinar as ideias de coisas corporais, ele nota que nestas, nada reconhece de tão grande nem de tão excelente que não possa provir do próprio pensamento; visto que nestas, pouca coisa (as propriedades geométricas, dentre outras como situação, movimento, etc. e alguns atributos que as contêm, como, p. ex., substância, duração, número) é clara e distinta. O problema, neste caso, ainda se agrava, ao considerar as ideias de qualidades sensíveis; caso em que pondera que são tão obscuras e confusas que não há como decidir-se se são reais ou apenas aparentes (caso que suscita sua discutível noção de “falsidade material”³⁴⁸) (v. §§ 19-21).

³⁴⁷ Neste mesmo parágrafo, ele pondera ainda, que mesmo admitindo a existência de objetos externos, como causas das sensações, isto não garantiria qualquer semelhança entre ambos, visto que, segundo ele, *“notei amiúde, em muitos exemplos, haver uma grande diferença entre o objeto e sua ideia”*. Para ilustrá-lo, ele utiliza o exemplo da ideia do sol adquirida pelos sentidos, comparada àquela oriunda das razões da astronomia.

³⁴⁸ A título de observação, a noção de “falsidade material” remete à questão do aspecto qualitativo das ideias sensíveis, equivocadamente atribuído às coisas materiais. A “falsidade formal” concerne ao caso de interpretação equivocada; em que formula-se, portanto, um juízo falso; recaindo, assim, sobre o respectivo juízo.

Ora, mesmo que no desfecho da referida análise, com a emergência da veracidade divina, até a mais elevada forma de ceticismo tenha se dissolvido, não obstante, o juízo acerca da existência das coisas materiais permanece suspenso, até que seja (re)examinado, sob este novo cenário.

*

Exposto, anteriormente, o mecanismo para a resolução do aspecto interno³⁴⁹ do problema do conhecimento; empreitada aqui considerada necessária para a resolução do aspecto externo do referido problema (o hiato entre o pensamento e as coisas materiais); deve-se notar que isto consiste apenas em uma das empreitadas com vistas à mencionada resolução. A outra, tratada acima, igualmente importante, está diretamente ligada ao próprio aspecto externo do problema: trata-se da (re)ligação entre a *res cogitans* e a *res infinita* – o que deve propiciar bases para, do outro lado, propiciar a resolução do divórcio entre a *res cogitans* e a *res extensa*.

Com as questões da existência e da veracidade divina, bem como, daí, a garantia para todos os conteúdos cognitivos considerados claros e distintos (ou seja, a garantia da possibilidade de atingir-se a verdade); questão necessária, não apenas para assegurar os pretensos conhecimentos já conquistados, senão que também para prosseguir-se com a investigação acerca das condições de possibilidade e legitimidade dos conteúdos suspensos, na Primeira Meditação (inclusive a própria questão acerca do conhecimento e mesmo da existência das coisas materiais); é preciso examinar, contudo, como o presente desdobramento, a propósito do referido *status* divino (tanto epistêmico, enquanto garantia da verdade; quanto ontológico, enquanto *res infinita* e, portanto, base para a *res cogitans* e a *res extensa*) pode proporcionar, enquanto sistema englobante, não apenas a sustentação do

³⁴⁹ V. respectivo tratamento da questão, no capítulo IV, do presente trabalho, ensejado pelo contexto da Segunda Meditação, tendo como referência mais específica o § 9, com remissão ao tratamento – mais amplo e detalhado - do aludido problema, nas *Regras* (Regra XII).

referido domínio mental (como, aliás, já o fez, na medida em que assegurou o *status* do pensamento, também das faculdades, o processo de exame das ideias e seus resultados, etc., enfim, a *res cogitans*), senão que também o “apaziguar” com o domínio material.

Deixando um pouco o aspecto mais geral e focando aspectos mais específicos do processo em questão, é possível notar que com a restauração do intercâmbio entre *res cogitans* e *res infinita*, externamente, asseguram-se, internamente, como consequência, recursos como, p. ex., o caso das ideias inatas, forjadas pelo intelecto divino, sem as quais não haveria, no tocante à perspectiva em discussão, qualquer possibilidade de cognição. Com efeito, é a referida compatibilização entre *res cogitans* e *res infinita*, que, ao credenciar as referidas ideias inatas (todo o conjunto de conceitos universais), possibilita a constituição de toda a base conceitual necessária para a formulação de todos os conteúdos cognitivos, desde aqueles apreensíveis intuitivamente (aqui constam, p. ex., os termos e princípios fundamentais, inclusive as próprias noções basilares de “unidade”, “existência”, “pensamento”, “extensão”, etc.), até aqueles constituíveis dedutivamente, na medida em que dependem diretamente dos primeiros e, enfim, quaisquer outros que direta ou indiretamente daqueles dependam em algum grau. O que dizer, p. ex., do caso do conhecimento empírico, que, em conformidade com a presente leitura, consiste, em última análise, na apreensão do particular pelo universal, em termos do aludido processo de “síntese” da ideia?

Ratificando, pois, somente a partir desta “compatibilização” externa, com consequências internas, entre *res infinita* e *res cogitans*, é que se deve voltar para o outro lado e tentar o intercâmbio com o domínio material (*res extensa*) - o problema do conhecimento, propriamente (cf. Sexta Meditação).

Deste outro lado, conforme a aposta da presente leitura, considerando-se a proveniência externa dos conteúdos da sensibilidade, a acima aludida compatibilização interna (ou seja, a “síntese” da ideia, na relação do universal com o particular) como que estabelece, em termos de representação, portanto, indiretamente, o referido intercâmbio com a esfera material – da qual efetivamente parte o problema em questão (o problema do conhecimento).

Assim, em termos indiretos, de representação, portanto, deve se constituir qualquer processo de compatibilização entre a *res cogitans* e a *res extensa*³⁵⁰.

Fazendo um resumo do itinerário do processo em questão, é possível notar o seguinte: fixado, analiticamente, o recolhimento à unidade, o primado do pensamento norteia o processo de análise e síntese³⁵¹, que, apoiado na possibilidade do conhecimento verdadeiro (cf. *Meditações Terceira e Quarta*)³⁵², passa a resgatar, na ordem descendente do inteligível para o sensível, o que fora suspenso (na *Meditação Primeira*), endossado pela validade objetiva das matemáticas (v. *Meditação Quinta*)³⁵³, até à admissão de

³⁵⁰ É possível notar, portanto, a questão do enfraquecimento gradual da força cognitiva nestes casos: se o primeiro, da certeza do *cogito*, se deu por meios intuitivos; e o segundo, da existência de Deus, por meios dedutivos, ou reconstrutivos; este último, então...

³⁵¹ A presente leitura propõe que, o desenvolvimento das *Meditações*, em seus pormenores, segue, metodologicamente, do início ao fim, um procedimento analítico (de exame minucioso dos conteúdos em questão e de busca dos fundamentos). Ocorre, entretanto, que após a desconstrução da perspectiva tradicional, na *Primeira Meditação*, a obtenção do primeiro fundamento, na *Segunda Meditação* (instaurando, em termos de efetividade cognitiva, uma nova perspectiva, com base na experiência intelectual), desencadeia, paralelamente ao procedimento analítico, que prossegue, o desdobramento também, em suas linhas gerais, de um processo de síntese, na medida em que os fundamentos que vão sendo encontrados efetivam o processo de recomposição, sob a nova perspectiva (em bases racionalistas), do que havia sido suspenso. Este último procedimento já fora indicado na *Sexta Parte do Discurso*, conforme a citação infra. Aliás, a título de observação, sugere-se aqui que a diferença básica entre a análise e a síntese consiste antes numa questão de direção metodológica.

³⁵² Conforme se viu acima, para além da certeza do *cogito*, na *Segunda Meditação*; tendo fixado, no início da *Terceira* (§ 2), o critério de verdade, em termos de clareza e distinção; no desfecho da referida meditação (§ 40), se referindo à condição divina, pelo que se pode depreender das propriedades constitutivas de sua ideia, Descartes pondera que “*daí é bastante evidente que ele não pode ser embusteiro...*”. Também na *Quarta Meditação* (em que trata diretamente da questão da verdade), ao constatar o mecanismo do erro, no uso indevido, precipitado, temerário da vontade, indiferente às limitações do entendimento (v. § 13), ele o conclui, portanto, indicando o que é necessário fazer, em questões cognitivas, para evita-lo (condicionar a vontade aos referidos limites) e consequentemente atingir a verdade, que é mais uma vez indicada em termos do critério – portanto, ratificado - de clareza e distinção (v. § 16).

³⁵³ Na *Meditação Quinta*, referindo-se à matemática – numa passagem que, aliás, recorda a teoria platônica da reminiscência, no *Menon* -, ele nota que concebe “*uma infinidade de particularidades referentes aos números, às figuras, aos movimentos... cuja verdade se revela com tanta evidência... que, quando começo a descobri-las, não parece que aprendo algo de novo, mas, antes, que me recordo de algo que já sabia anteriormente, isto é, que percebo coisas que estavam já no meu espírito...*” (§ 4). Tal é endossado no § 5, da aludida meditação, ao destacar-se a necessidade e universalidade dos referidos tipos de conteúdos (“*suas naturezas verdadeiras e imutáveis. Como, por exemplo, quando imagino um triângulo, ainda que não haja talvez em nenhum lugar do mundo, fora de meu pensamento, uma tal figura...*”).

existência do domínio material, cujo atestado de possibilidade se desdobra desde a constatação de instanciação das propriedades da geometria, passando pela distinção entre intelecto e imaginação, até a constatação do movimento e do caráter involuntário das sensações, endossado pelo pressuposto da veracidade divina (v. Meditação Sexta). Trata-se aqui, pois, do processo de emancipação ontológica da realidade material (coisa extensa). Este é, de forma resumida, o quadro geral desta questão.

Contudo, fazendo-se aqui, em termos preliminares, uma observação geral, relativamente à questões modais e em relação à questão da veracidade divina, é possível ponderar que no tocante à esta (a questão da veracidade divina), ela se limita a garantir a possibilidade da verdade e que o seu critério é clareza e distinção. Face ao caráter universal e necessário dos conteúdos intuitivos e dedutivos, considerando-se, em oposição, o caráter particular, contingente, múltiplo, mutável, etc. dos conteúdos sensíveis (bem como ainda, os problemas já observados relativamente aos aspectos qualitativos, etc., que estes comportam); pelo que se pode depreender, se apenas os primeiros são – porquanto diretamente apreensíveis - claros e distintos, somente estes devem estar assegurados incondicionalmente pela veracidade divina. Isto abrange, inclusive, os conteúdos da matemática, tratados no intervalo entre os §§ 3 e 6, da Quinta Meditação. Quanto aos últimos, considerando-se questões de possibilidade, probabilidade, entre outras que serão tratadas adiante, inclusive a do caráter passivo, involuntário da percepção sensível (indicativo de uma faculdade ativa, possivelmente em substância diversa) e a da inclinação natural (para a crença em objetos externos, como causa das sensações) – que não contara favoravelmente nos §§ 12 e 13, da Terceira Meditação, e que tem outra sorte, nos §§ 19 e 20, da Meditação Sexta, neste caso, sob a vigência da

não deixa, entretanto, de haver uma certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito)*. Isto é relevante, considerando-se que, no exame acerca da questão da possibilidade de existência das coisas materiais, Descartes observa que as ideias de coisas corpóreas comportam propriedades geométricas distinguíveis (v. §§ 2 e 3).

* aqui – numa perspectiva racionalista - a matemática se apresenta com outro *status*, diferente daquele da Primeira Meditação; e o sujeito racional instituído na Segunda Meditação é ciente de que a matemática não depende de seu arbítrio, embora seja produto do arbítrio divino (contudo, de um deus não enganador).

certeza do “Deus veraz” -, a questão da veracidade divina deve garantir apenas que existe uma realidade material. Que outro aspecto, para além disso, pode ser garantido relativamente a este tipo de conteúdo? Certamente nenhum outro, além do caso das propriedades geométricas aí contidas. Considerando, portanto, o caráter múltiplo, mutável, etc., deste tipo de conteúdo, a questão de seu conhecimento (ou seja, do conhecimento dos conteúdos constitutivos da realidade material) – além de natureza indireta – certamente deve figurar apenas em termos de possibilidade.

Tratando ainda dos aspectos mais gerais dos recursos envidados por Descartes, para o exame das questões relacionadas às coisas materiais, é possível entrever – de acordo com as suposições estruturais da presente leitura – que, atestando o aspecto da precedência do universal, se afigura notável, p. ex., o fato de ser tomada como ponto de partida para a questão da admissão da aludida existência das coisas corpóreas, o aspecto da essência, mais precisamente, em termos da certeza, no campo da geometria, para, só por último, chegar-se propriamente à questão da existência, em termos do aspecto sensível, já devidamente “codificado” (cf. Quinta e Sexta Meditações). Ou seja, trata-se de um processo gradativo, descendente, desde o inteligível até o sensível³⁵⁴.

*

Focando, agora, de modo mais direto nas questões mais específicas relacionadas à referida empreitada, nota-se que embora ele haja tratado do exame das ideias possivelmente indicativas dos conteúdos materiais, na

³⁵⁴ Segundo Gueroult (*op. cit.*, chap. IX, p. 7), “*le problème de l’existence des choses matérielles se résout en deux temps: la Ve. Méditation a prouvé la réalité de leur essence; la VIe. va prouver celle de leur existence. La démonstration de ce second temps est méthodiquement conduite... sur l’entendement, elle conclut d’abord que leur existence est possible; s’appuyant sur la présence en moi de l’imagination, elle conclut ensuite qu’elle est probable; s’appuyant sur la présence en moi du sentiment, elle conclut enfin qu’elle est certaine*”.

Terceira Meditação, já no início da Meditação Quinta, a propósito da questão da essência das coisas materiais, ele retoma tal exame (v. § 2), sendo que, desta vez, mais restrito às propriedades matemáticas pertinentes ao referido assunto. Aqui (v. § 3), ele faz alusão às ideias pertinentes, inclusive, dispondo-as na mesma ordem do mencionado tratamento anterior, ou seja, destacando a condição basilar da “*extensão em longura, largura e profundidade*” e a esta, considerando sua natureza divisível, atribuindo “*toda sorte de grandezas, de figuras, de situações e de movimentos...*”. Afunilando as considerações na direção da matemática enquanto tal, em seu caráter intrínseco, ele assinala sua condição, em termos que sugerem o *status* de “verdade pré-existente” (v. § 4)³⁵⁵; algo que inevitavelmente o encaminha na direção das conotações vinculadas à noção já mencionada de “verdades eternas”. Com efeito, é aproximadamente nesta perspectiva, na forma de necessidade e universalidade, que ele assere que

“encontro em mim uma infinidade de ideias de certas coisas que não podem ser consideradas um puro nada, embora talvez elas não tenham nenhuma existência fora de meu pensamento, e que não são fingidas por mim, conquanto esteja em minha liberdade pensa-las ou não pensa-las; mas elas possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis... por exemplo... um triângulo, ainda que não haja talvez em nenhum lugar do mundo... não deixa, entretanto, de haver uma certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito...” (Quinta Meditação, § 5).

Deve-se considerar, primeiramente, que toda necessidade, clareza, distinção, etc., aí contida é intrínseca à matemática. Entretanto, considerando que esta está associada – pelo menos no que toca mais diretamente à geometria – à essência da noção de conteúdo material, isto – mesmo que indiretamente – sinaliza favoravelmente e certamente lhe confere algum crédito.

³⁵⁵ Para além do espírito platônico, aí contido, explicitamente, em sugestões como “...*que me recorde de algo que já sabia anteriormente, isto é, que percebo coisas que estavam já no meu espírito...*”, se afigura tentador – voltando ao espírito cartesiano – sugerir também, neste caso – sem, contudo, pretender explorá-lo –, sua “circularidade sistêmica, estrutural”. Acerca da teoria cartesiana da matemática e sua filiação ao modelo platônico, contido no *Menon*, cf., p. ex., SCRIBANO (*op. cit.*, p. 127).

Desse modo – descendo um grau, na escala do inteligível para o sensível -, devidamente credenciado, o exame direto acerca da questão da existência das coisas materiais (tema da Sexta Meditação), no presente caso, já enquanto objeto da geometria, parte desta condição em seu favor, como indicativa de sua possibilidade³⁵⁶. Afunilando mais um pouco, a referida indicação é, além disso, fortemente avalizada pelo fato de as propriedades da geometria serem acessíveis à faculdade da imaginação; o que, por seu turno, deve ser indicativo de um considerável grau de probabilidade, na medida em que esta faculdade é diretamente alusiva às coisas materiais (no concernente às propriedades matemáticas, obviamente). Com efeito, a aludida faculdade, diferentemente do caso da inteligência pura (cujos objetos são noções puras, isentas de atribuições espaciotemporais), é empírica, seu objeto, a imagem, contém propriedades espaciais. Ao tratar da questão da diferença entre ambas, Descartes o ilustra com exemplos de experiência perceptiva em que enquanto a concepção do intelecto não encontra limites (a menos, certamente, que se trate de caso de contradição), a imaginação, por sua vez, apresenta limitações consideráveis, descritas, em suas palavras, em termos de “*uma particular contenção de espírito*”³⁵⁷. Considerando sumariamente as suas observações, é possível afirmar, complementarmente, que enquanto a inteligência (que lida com o universal) pode, com uma noção simples, abarcar sinteticamente, em forma de unidade, uma totalidade, por mais imensa e diversa que seja, e até mesmo tocar a infinitude, a imaginação (que lida com o particular), mesmo com o poder de compor arbitrariamente, não pode ultrapassar, em uma tomada, um grau ínfimo de finitude.

Seguindo ainda com o exame da imaginação e das diferenças que a separam do intelecto - agora em outro aspecto -, ele nota que a referida

³⁵⁶ “Só resta agora examinar se existem coisas materiais: e certamente, ao menos, já sei que as pode haver, na medida em que são consideradas como objeto das demonstrações de Geometria, visto que, dessa maneira, eu as concebo mui clara e distintamente” (Meditação Sexta, § 1).

³⁵⁷ “...Conheço claramente que tenho necessidade de particular contenção de espírito para imaginar, da qual não me sirvo absolutamente para conceber; e essa particular contenção de espírito mostra evidentemente a diferença que há entre a imaginação e a inteligência ou concepção pura” (id., §§ 2 e 3).

faculdade, diferentemente do intelecto, não é, de modo algum, necessária à natureza do espírito; constatação que ele faz, observando que o espírito pode manter-se em sua integridade independentemente de possuí-la³⁵⁸. Daí, pois, a conclusão de que a faculdade em apreço deve depender de algo diverso do espírito³⁵⁹.

Descendo mais um degrau, na aludida escala, ele passa a examinar os sentidos, o sentir e seus conteúdos, com o mencionado desígnio em vista³⁶⁰. Ao propô-lo, ele nota que deve, numa empreitada de recapitulação, considerar os conteúdos que recebera, em boa fé, pelos sentidos; a perspectiva que o fundamentava; as razões que o fizeram rejeitá-lo (a título de observação, nestes três tópicos se acham contidos os empreendimentos da Primeira Meditação); e, por fim, levando em conta o novo modelo cognitivo instituído, a posição a ser tomada, agora, diante de tal quadro (v. Sexta Meditação, § 6).

Sumariamente, nesta empreitada, em primeiro lugar, portanto, ele considera tudo o que constituiu naturalmente, contingentemente, com base nos sentidos. Assim, entre outras coisas, ele acusa a distinção entre o próprio corpo e outros corpos; e que isso lhe tornou possível, p. ex., distinguir, entre os conteúdos percebidos, as sensações internas (sejam apetites, ou paixões) e externas (v. *id.*, § 7); também considera a questão do caráter involuntário das

³⁵⁸ Neste ponto, se oportuniza notar que observação semelhante é feita no § 18, da referida meditação, a propósito não apenas da imaginação, mas também – e com mais propriedade ainda – dos sentidos. Convém, entretanto, acrescentar que naquele sítio, é destacada, em contrapartida, a questão da dependência inversa, ou seja, das referidas faculdades, em relação ao espírito. Considerando-se a questão já vista da precedência epistêmica do pensamento, é, portanto, perfeitamente compreensível que enquanto a coisa pensante não precisa supor tais faculdades e menos ainda, figurar como objeto delas, estas, todavia, não podem deixar de pressupô-la.

³⁵⁹ Considerando ainda, a diferença entre os respectivos modos de percepção e conteúdos percebidos, ele constata que “...o espírito, concebendo, volta-se de alguma forma para si mesmo... mas, imaginando, ele se volta para o corpo...”. Daí, conclui que a imaginação pode, assim, se realizar, na suposição de que haja corpos e o complementa notando que na ausência de outro meio pelo qual se possa explicá-lo, se afigura razoável conjecturar que provavelmente os há. Contudo, adverte que isso é, no máximo, apenas provável, ou seja, não constitui ainda, base suficiente para garanti-lo necessariamente (*ibid.*, § 4).

³⁶⁰ Considerando a referida empreitada, ele se propõe a “examinar... o que é sentir, e ver se, das ideias que recebo em meu espírito por este modo de pensar, que chamo sentir, posso tirar alguma prova certa da existência das coisas corpóreas” (*ibid.*, § 5).

sensações e suas consequências (v. *ibid.*, § 8). Daí, inclusive, deriva uma das perspectivas que embasam o antigo modelo de cognição, a saber, a postura assente na crença dogmática em uma realidade material pressuposta, que é acusada no § 9; enquanto a outra, a perspectiva baseada nos sentidos, é considerada, no § 10, em que é tratada como decorrente tanto da frequência quanto da intensidade da experiência sensível. Aliás, da ausência de uma apreensão racional dos processos, inclusive os mais corriqueiros como, p. ex., as relações causais, é que se recorre, segundo ele, a explicações com base em disposições naturais (certamente com base no próprio hábito) (v. *ibid.*, § 12).

Depois disso, ele considera - nos moldes da Primeira Meditação – as razões para suspender o juízo acerca de todos os conteúdos que absorvera por meio daquele modelo de cognição. Assim, nota, p. ex., o caráter mutável, múltiplo, etc. dos diversos tipos de sensações, tanto externas quanto internas, passíveis de induzir o engano sensório e nisto, pois, os motivos para censurar a perspectiva empírica (v. Meditação Sexta, § 13); bem como as razões constitutivas para, por meio do “argumento do sonho”, suspender-se o juízo acerca da existência da realidade material (rejeição à crença dogmática numa realidade material dada); e, por fim, face à total contingência da situação em questão, a possibilidade de suposição da corrupção divina (v. *id.*, § 14)³⁶¹.

Em cumprimento às etapas propostas, após esta recapitulação, a propósito da questão dos sentidos, ele se volta para o exame da situação posterior às diversas mudanças no cenário, com a instauração do novo modelo cognitivo, dentre elas, a questão da veracidade divina. Retomando a análise dos sentidos, ele observa – atestando o que se havia sugerido - que o autoconhecimento, bem como o conhecimento adequado de Deus, entre outras coisas, como sua causa, lhe propiciara a devida moderação para nem aceitar

³⁶¹ Ora, mas se Descartes havia proposto a referida recapitulação a propósito do exame acerca dos sentidos, como se estendeu até este ponto? Obviamente porque todos os conteúdos tratados ao longo da Primeira Meditação têm por base, em termos de derivação contingente, o modelo cognitivo apoiado na experiência sensível. Eis, pois, senão a confirmação cabal, pelo menos um forte aval da leitura aqui proposta.

temerariamente todos os conteúdos sensíveis, nem tampouco condená-los, igualmente (v. Meditação Sexta, § 16).

Ao mencionar o critério de verdade acima formulado e a respectiva tutela divina sobre o mesmo, nos termos acima, ele – chegando a um dos pontos mais decisivos, analiticamente -, notando que a ideia que tem de si, enquanto uma coisa apenas pensante e jamais extensa, figura em contraposição à ideia do corpo, enquanto uma coisa extensa e jamais pensante, propõe, portanto, a distinção entre a alma e o corpo (v. *id.*, § 17), com o que dá, certamente, no âmbito epistêmico, o passo mais decisivo para a emancipação ontológica deste último.

Fazendo ainda, mais algumas complementações, Descartes acrescenta que reconhece algumas outras faculdades como, p. ex., a de mudar de lugar (mudança, portanto), *“que não podem ser concebidas... sem alguma substância à qual estejam ligadas, e nem, por conseguinte, existir sem ela”*. E ainda observa que tais tipos de faculdade, caso existam, devem ser ligadas à substância corpórea ou extensa, e não à substância inteligente. Suas razões para tal consistem no fato de que *“no conceito claro e distinto dessas faculdades, há de fato alguma sorte de extensão que se acha contida, mas de modo nenhum qualquer inteligência”* (*ibid.*, § 19).

Por fim, afunilando o processo, de modo decisivo, voltando novamente à consideração acerca da questão da sensação, ele constata haver *“certa faculdade passiva de sentir, isto é, de receber e conhecer as ideias das coisas sensíveis”* (*ibid.*). Daí, ele pondera que esta seria inútil, na suposição de ausência de uma faculdade ativa, geradora das referidas ideias. Prosseguindo com o exame, ele nota ainda, que tal faculdade ativa não pode pertencer ao pensamento, pois lhe é diversa³⁶²; além do que as ideias em apreço ocorrem involuntariamente (o que corrobora o caráter passivo do sentir). Assim, “é

³⁶² Conforme já se advertiu, acima, cabe, aqui, observar que a hipótese ora rechaçada (do caso de uma faculdade ativa causadora das sensações - requerida face ao caráter passivo involuntário da percepção sensível -, residindo no pensamento), fora admitida no § 13, da Terceira Meditação, no qual não se faz – como se faz agora - alusão ao caráter diverso da referida faculdade relativamente ao pensamento. Certamente, deve ser este o motivo para a diferença de tratamento, em ambos os casos.

preciso, pois, necessariamente, que ela exista em alguma substância diferente de mim, na qual toda a realidade que há objetivamente nas ideias por ela produzidas esteja contida formal ou eminentemente” (Meditação Sexta, § 19)³⁶³. Resta saber, portanto, que substância abrigaria a referida faculdade, enquanto causa ou realidade formal das ideias sensíveis cuja realidade objetiva, enquanto efeito, se encontra no pensamento. Segundo ele, esta substância ou é a realidade material; ou o próprio Deus; ou ainda, outra coisa (*id.*). No § 20, da meditação ora em apreço, a resposta é dada nos seguintes termos:

“não sendo Deus de modo algum enganador, é muito patente que ele não me envia essas ideias imediatamente por si mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura... pois não me tendo dado nenhuma faculdade para conhecer que isto seja assim, mas, ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas pelas coisas corporais ou partem destas³⁶⁴, não vejo como se poderia desculpá-lo de embaimento se... essas ideias partissem de outras causas que não coisas corpóreas... E, portanto, é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem”.

*

³⁶³ Complementando a nota anterior, deve-se observar que a hipótese ora admitida (de uma faculdade ativa causadora das sensações - face ao caráter passivo, involuntário da percepção sensível -, habitando em substância diversa exterior ao pensamento), fora rechaçada, no § 13, da Terceira Meditação. Resta saber - para além da indicação acima - o motivo da diferença de tratamento, nos dois casos (v. nota seguinte).

³⁶⁴ Conforme advertência supra, a questão da inclinação natural para a crença em uma causa externa para as sensações (que, inclusive, é, agora, chamada para avaliar e complementar a hipótese referida na nota anterior), que ora é admitida, fora rejeitada, no § 12, da Terceira Meditação. De acordo com a presente leitura, é, com efeito, a certeza da veracidade divina - ausente no contexto dos §§ 12 e 13, da Terceira Meditação - que, em última análise, abona a questão da mencionada inclinação natural para a crença em uma causa externa para as sensações. Seu desdobramento e desfecho consiste, pois, na hipótese de uma faculdade ativa causadora das sensações, (face o caráter involuntário das sensações), em substância diversa exterior ao pensamento, como indicadores que atestam a existência da realidade material, na aludida condição de substância exterior ao pensamento, na qual subsiste, portanto, a referida faculdade ativa causadora das sensações.

O desfecho do referido problema epistemológico, em termos do referido reconhecimento ontológico, na aludida Meditação Sexta, mostra esta dependência relativamente à veracidade divina, em vez de qualquer expediente que constitua uma “ponte”, diretamente, entre as realidades em questão. Com isso, em vez de uma relação direta, de caráter intuitivo (o que certamente pode ocorrer dentro de uma mesma esfera como a epistêmica em relação à ela própria; ou, mesmo que supostamente envolva esferas diversas, mas que seja de alguma coisa consigo própria, como o que é exemplificado pela auto referência do pensamento, que se põe como *res cogitans*); ou mesmo indireta, mas de caráter dedutivo (como o que ocorre, envolvendo esferas diversas, entre a *res cogitans* e a *res infinita*, do aspecto epistêmico para o ontológico); há, neste caso, antes, uma relação indireta entre esferas diversas, governada (não pode se tratar de mediação, mas de uma questão de regência, numa ordem estrutural) por uma terceira esfera, ainda. Com efeito, para a *res cogitans* tocar a *res extensa*, cognitivamente, só o faz – pelo menos de forma pretensamente legítima – sob a regência da *res infinita*³⁶⁵. Desse modo, se afigura necessário o pressuposto de que a veracidade divina garante que, certamente abaixo do nível da *res cogitans*, na ordem estrutural, há uma realidade material, para que, daí – e somente daí -, se possa formular qualquer proposição acerca de qualquer coisa pertencente a este domínio³⁶⁶.

Deve, portanto, ser notado que em nenhuma afirmação, relativamente à questão do “reconhecimento ontológico” da realidade material, há, aí, qualquer

³⁶⁵ Aliás, conforme lembra Alquié (*op. cit.*, p. 71), “*toda a ideia finita implica apenas uma existência contingente, e que não pode, pois, bastar para nos fornecer a prova da existência da coisa a que corresponde*”.

³⁶⁶ Para antecipar a questão da verdade, há, no caso da certeza do *cogito*, uma tautologia, algo semelhante a “A=A”. No caso da questão de Deus, há um procedimento reconstrutivo, que semelhantemente ao processo dedutivo reivindica legitimidade por coerência. Somente no caso em que se supõe diversidade, mutabilidade, particularidade, etc., em que se navega no campo aberto das possibilidades (contingências), casos de correspondência (relação entre “A” e “B”), é que se carece de um terceiro termo que o garanta. Algo semelhante ao caso do trato, em que se carece da arbitragem de uma ordem superior, neutra, que o legitime. No caso da relação cognitiva, considerando que, em última análise, nem a *res extensa* é suficiente para dar conta da *res cogitans*, nem, vice-versa, esta daquela, um terceiro termo, no caso, a *res infinita*, se afigura inevitável. Aliás, semelhantemente ao caso em que quaisquer números pressupõem a unidade, quaisquer planos pressupõem a linha e esta, o ponto, etc., para Descartes, conforme já notado, a finitude deve pressupor a infinitude.

espécie de “compromisso ontológico” com qualquer particular, no sentido mais próprio do termo, enquanto algo que se possa representar por meio de uma constante individual - para utilizar uma expressão da lógica -, senão que quando muito com classes, tipos, etc., como o caso da noção de “extensão”. É, portanto, neste nível conceitual que ocorre o referido “reconhecimento ontológico”. Considerando isto, deve ser lembrado que cada conceito, em última análise, pressupõe uma estrutura, uma ordem, uma escala hierárquica – nos termos já vistos -, na qual está inserido. Assim, portanto, acima deste nível, deve haver apenas um processo gradativo de recolhimento, por redução, à unidade; enquanto abaixo, deve haver um desdobramento na direção do múltiplo, mutável; e somente aí é possível a formulação de proposições referindo o particular e contingente. A referida apreensão cognitiva representacional, nestes termos - que jamais pode ter um comprometimento ontológico direto, ao modo do “contato” e menos ainda, existencial -, implica apenas um compromisso à distância, sem necessariamente ultrapassar a fronteira, de forma efetiva, senão que apenas de modo indicativo (consequência inevitável de uma epistemologia centrada na razão)³⁶⁷.

³⁶⁷ Assim, a relação aqui notada entre epistemologia e ontologia não deve comprometer ontologicamente a primeira em seu estatuto, senão que quando muito apenas em sua pretensão de garantir a última; afinal, conforme a presente leitura, é a ontologia que depende da epistemologia e não o contrário. Em todo caso, parece – e até óbvio - que a argumentação epistemológica desemboca em conclusões ontológicas, de modo que o argumento em questão aparenta transpor um abismo, a ponto de os conteúdos referidos pelas premissas figurarem de um lado e os referidos pela conclusão de outro. Tal salto inferencial - algo desconcertante - pode ser evitado supondo-se que o argumento em discussão apenas aponta para a outra margem, não transpõe o referido hiato. Afinal, pretensamente, o conceito de “ideia”, pelo recurso da representação, consegue atingir o que lhe transcende. Em todo caso, parece forçoso admitir que a epistemologia sugere uma ontologia, mas não que se precipite nela e muito menos que dependa dela. Boa ou má, suas diretrizes não figuram a mercê de uma suposta “ressonância” ontológica. Isso deve ficar claro supondo-se uma opção cartesiana pelo Representacionalismo, em que, de certo modo, a ideia funciona como uma espécie de simulacro ou substituto. Aliás, desconsiderando-se a discussão acerca dos motivos em questão, é bem notória a habilidade cartesiana em forjar estruturas explicativas meramente hipotéticas, artefatos, como modelos, em suas principais obras científicas. A epistemologia deve, pela proposta metodológica inicial, repousar na coerência estrutural interna. O que se nota em termos de “suspensão do juízo sobre...”, ou da “afirmação da existência de...” assinala apenas, no primeiro caso, certas limitações e, diante delas, o que se deve propor com razoabilidade; e, no segundo, o que é inevitável admitir relativamente à certas condições ou certas suposições (isto é, aquilo que é implicado como consequência de certos pressupostos assumidos). A aparência de necessidade deve decorrer da estrutura epistemológica assumida e não da natureza dos conteúdos referidos. O próprio Descartes indica textualmente – a propósito do argumento ontológico - que o pensamento não pode ter a pretensão de forjar as

Entretanto, a forma encontrada por Descartes, para transpor esta fronteira foi, epistemologicamente, deduzir da experiência sensível a suposição ontológica do composto psicofísico (a união, ou melhor, “fusão” substancial). Entretanto, considerando-se que, em última análise, o registro cognitivo desta, como de qualquer experiência, é competência do intelecto, subsiste ainda – o que é, e só pode ser, acusado epistemologicamente -, um certo limite (limite este que, em benefício ao aspecto epistêmico, é fixado analiticamente); e para agravar, a referida fusão se revela confusa (literalmente, confusão).

Deve-se observar que a partir deste ponto, como consequência do referido processo de emancipação ontológica da realidade material, a problematização acerca da relação em questão (a relação cognitiva), se desenvolve paralelamente à questões de natureza ontológica, portanto, em termos de dois aspectos, ao mesmo tempo, o epistêmico e o ontológico³⁶⁸. Sendo necessário um certo cuidado analítico, para distinguir-se entre os respectivos aspectos – o que não fora necessário, até aqui, no tratamento do problema da relação cognitiva, em que havia apenas o aspecto epistêmico. Convém notar também que, do mesmo modo que nos casos anteriores, ao passar-se do aspecto epistêmico para o ontológico, sofre-se algo como um “efeito bumerangue”. Isto ocorre porque, de algum modo, a ideia, por sua realidade objetiva, enquanto representa algo, requer como causa uma realidade formal, que, neste caso, deve residir na realidade material, mesmo que não do mesmo modo como representada na percepção.

Assim, abrindo um breve parêntese para fixar o referido aspecto ontológico da relação em questão, entre a *res cogitans* (já emancipada alhures) e a *res extensa* (ultimamente), esta se afigura ocorrente em pelo menos dois

coisas ontologicamente, senão que – pelo que sugere - apenas requerer a admissão da existência destas mediante a coerência interna (cf. Meditação Quinta). Desse modo, na medida em que a argumentação epistemológica chega a seu termo, qualquer precipitação ontológica deve, certamente, consistir em outra etapa do processo. A título de observação, este problema certamente deve aplicar-se às três ontologias, em grau crescente de dificuldade da *res cogitans*, passando pela *res infinita*, até a *res extensa*.

³⁶⁸ Tal é ainda, agravado, conforme visto, devido haver, nos dois aspectos, tanto a separação, quanto a fusão entre as partes: *res cogitans* e *res extensa*, ou a parte cognoscente e a cognoscível, conforme o aspecto seja o ontológico ou o epistemológico, respectivamente.

modos, considerando-se, conforme já visto, o aspecto da independência e o da união substancial, respectivamente. No primeiro, há um abismo entre ambas as naturezas, pensamento e extensão. No segundo, ao contrário, há uma intersecção e o produto desta mistura é, obviamente, outra coisa, visto que as propriedades daí decorrentes, nem são pensamento, nem realidade material, mas como que uma “síntese” de ambas³⁶⁹. Voltar-se-á a tal adiante.

Considerando-se o aspecto epistêmico, já tratado anteriormente, os dois modos aqui reproduzidos resultam em um aspecto quantitativo e outro qualitativo, respectivamente. No primeiro caso, embora haja um abismo analítico, reside, em contrapartida, um certo elo, que consiste, de um lado, nos termos matemáticos, no intelecto; e, de outro, nas propriedades quantitativas correspondentes, na coisa extensa (tal deve garantir clareza e distinção). No segundo, ao contrário, embora ocorra uma intersecção, tal “síntese” de ambas resulta em prejuízo epistêmico, visto que as propriedades qualitativas daí decorrentes (as sensações tanto internas, de fome, sede, dor, etc., quanto externas, de frio, calor, sabor, etc.), não sendo nem uma coisa, nem outra, se afiguram obscuras, confusas. Neste nível, considerando-se o misto de propriedades qualitativas e quantitativas, deve-se, entretanto, excetuar-se o caso das propriedades geométricas, na imaginação³⁷⁰.

Assim, cabe notar que, em termos epistêmicos, no concernente a tais resultados, relativamente ao primeiro caso, considerando-se a relação matemática com a realidade material, parece não haver aí problema cognitivo. Já no segundo, conforme observado acima, a propósito da questão da falibilidade da experiência sensível, segundo se pode notar, todo o erro da tradição baseada na crença comum de uma realidade material pressuposta, reproduzida fidedignamente pelos sentidos, da qual decorrem as opiniões, consiste em atribuir a estes dados sensíveis valor epistêmico, no grau ou no nível em que o faz.

³⁶⁹ V. Meditação Sexta, § 24.

³⁷⁰ V. *id.*, § 21.

Após fixar o referido “reconhecimento ontológico” (da extensão, na Sexta Meditação), ele prossegue com a problematização epistêmica, se referindo à “terra conquistada”, reiterando a questão da precariedade da experiência sensível, dada a obscuridade da sensação, inclusive notando a questão da incompatibilidade entre tal tipo de percepção e seus pretensos objetos³⁷¹; e também observando o que há de claro e distinto, que remete, portanto, à geometria³⁷². Em todo caso, o que parece mais relevante para pontuar, neste contexto, é a observação segundo a qual quaisquer que sejam as condições da experiência sensível, não sendo Deus enganador e havendo, em possíveis casos de falsidade, disponibilizado alguma faculdade para corrigi-lo – e aqui, certamente, está a marca de uma epistemologia racionalista³⁷³ -, isto possibilita a realização do conhecimento, de forma segura.

Ora, considerando-se estas condições, de legitimidade epistêmica apenas no nível do “simples”, “universal”, necessário, etc., como fica, então, relativamente a este aspecto, a questão dos particulares?

*

Descendo do nível em que as relações geométricas são decisivas, para o nível da efetividade da experiência sensível; e até mesmo, em conformidade com o proposto acima, descendo do nível de uma epistemologia apenas indicativa da ontologia, para um nível de envolvimento efetivo (visto que neste ocorre a fusão entre pensamento e extensão), embora de valor cognitivo

³⁷¹ “Talvez elas [referência às coisas corpóreas] não sejam, todavia, inteiramente como nós as percebemos pelos sentidos, pois essa percepção dos sentidos é muito obscura e confusa...” (ibid.).

³⁷² “...ao menos, cumpre confessar que todas as coisas que, dentre elas, concebo clara e distintamente, isto é, todas as coisas, falando em geral, compreendidas no objeto da Geometria especulativa, aí se encontram verdadeiramente” (ibid.).

³⁷³ Inclusive, para antecipar a questão da verdade, é certamente preciso estabelecer condições de coerência, para poder-se tratar de questões de correspondência.

reduzido, Descartes envida esforços, no sentido de distinguir, neste campo, duas classes de coisas: por um lado, aquilo que é ensinado pela natureza (e que deve ser dotado de credibilidade); e, por outro, aquilo que consiste numa interpretação errônea dos processos constitutivos do referido tipo de experiência³⁷⁴.

Seguindo a uniformidade sistêmica, a credibilidade conferida ao que é ensinado pela natureza (*“tudo o que a natureza me ensina contém alguma verdade”* (Meditação Sexta, § 22)), reside, antes de tudo, no fato de que esta (seja a material, seja a psicológica, que, aliás, se interceptam – e aqui, convém observar que, sob a rubrica de *“o que é ensinado pela natureza”*, ele se refere tão somente ao produto da intersecção, isto é, do composto pela fusão mente-corpo (v. *id.*, § 27)), consiste em criação divina que, como tal, foi certamente constituída sob o devido ordenamento (v. *ibid.*, § 22). Relativamente a isso, ele considera, primeiramente, que por ser dotado de corpo, lhe ocorrem sentimentos internos como, p. ex., dor, fome, sede, etc.; e disto observa que tal não lhe ocorreria caso, enquanto espírito, estivesse apenas alojado em seu corpo como um piloto em seu navio; donde conclui que deve a ele (o corpo) está *“de tal modo confundido e misturado”*, a ponto de compor com ele um único todo (v. *ibid.*, §§ 23 e 24). Depois, considerando que seu corpo constitui, externamente, um conjunto, com outros corpos, ele considera as sensações externas, que certamente resultam da relação do composto psicofísico (através dos sentidos) com objetos corpóreos exteriores; e nota que as diversas

³⁷⁴ Referindo-se a tais questões, Gueroult (*op cit.*, Seconde Partie, chap. XV, p. 126) nota que *“l’investigation qui commence alors le concerne plus la physique, mais la psychologie, voire la biologie humaine comme discipline psychophysique. Elle mettra en évidence une nouvelle sorte de vérité... Elle habilitera un nouvel instrument de connaissance... le sentiment envisagé, non plus dans son contenu représentatif, dans la réalité objective, ni même dans sa variété qualitative, considérée comme signe d’une variété géométrique, mais dans l’aspect obscur et confus de sa donée, à savoir, la qualité... une recherche concernant la vérité du vécu”*. Em acréscimo, ele nota que *“l’erreur fondamentale est de brouiller les deux ordres”* e o complementa afirmando que *“une erreur non moins grave est de nier l’un de ces deux ordres au profit de l’autre”*. Noutra parte ainda (chap. XXI, p. 286), ele nota que *“...l’obscurité et la confusion des idées sensibles qui étaient qu’extrinsèquement caractérisées, au point de vue de l’entendement, comme impossibilitent pour celui-ci de distinguer en elles le néant et le être, reçoit un fondement intrinsèque en tant qu’elles sont caractérisées comme mixture de l’âme et du corps. Le qualitatif n’est pas simplement une apparence de choses réellement claires et distinctes, confusément aperçues à cause de la faiblesse de notre entendement”*.

percepções sensíveis como cores, sons, odores, sabores, temperatura, etc., mesmo que não remetam a propriedades que lhes sejam semelhantes, representam, de algum modo, certas variedades (propriedades ou processos) nestes objetos (v. *ibid.*, § 25)³⁷⁵.

Quanto às opiniões resultantes da interpretação errônea da experiência sensível, devidas ao hábito de julgar precipitadamente as coisas, como p. ex., que as sensações de cores, sons, sabores, odores, temperatura, etc. correspondem à propriedades semelhantes nas coisas corpóreas (v. Sexta Meditação, § 26), ele observa que não há qualquer faculdade, menos ainda a razão, que possa avalizar-las (v. *id.*, § 28); e que se trata, antes, de uma forma de perverter, com distorções, algo que tem apenas uma função biológica (v. *ibid.*, § 29). Ou seja, determinados processos desprovidos de valor epistêmico, não figuram, por este motivo, imprestáveis, em absoluto; pelo contrário, devem ter outras funções essenciais, como, p ex., funções orgânicas.

No arremate destas considerações, Descartes adentra o campo dos processos neurofisiológicos. Neste, ele considera diversas questões, relativamente às estruturas e funções orgânicas. Entretanto, considerando a questão da fusão mente-corpo, se faz necessário considerar as características de cada um e do composto de ambos. No respeitante a isso, ele relembra a questão da distinção entre o espírito e o corpo, sobretudo, destacando a questão da indivisibilidade do primeiro (que é, a um só tempo, a totalidade de suas disposições ou faculdades), face à divisibilidade do último; e nota que, no tocante à fusão, como consequência disto, o espírito deve, em sua unicidade e inteireza, está relacionado a todo o corpo, independentemente de que a este último seja acrescentada ou subtraída alguma coisa. E observa ainda, que, não obstante isso, o espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, senão que somente de uma diminuta parte do cérebro (v. *ibid.*,

³⁷⁵ Segundo Landim Filho (*op. cit.*, p. 83), os referidos tipos de sensações “são *signos da variedade geométrica dos corpos*”. Ainda noutra passagem (*id.*, p. 92), ele observa que “as ideias sensíveis são de fato ideias de algo, e por isso parecem ter uma realidade objetiva; mas, por outro lado, o que poderia ser considerado como a realidade objetiva destas ideias não é a coisa mesma enquanto pensada, mas é uma sensação, isto é, uma maneira de pensar que não tem qualquer existência fora do pensamento”.

§§ 33 e 34). Com estas considerações, é possível distinguir nos mencionados processos, tanto o que é relativo ao aspecto estritamente material (que pode ser tratado mecanicamente), quanto ao aspecto do composto psicofísico. Neste contexto, tanto antes, quanto depois destas considerações, ele trata de processos, tanto no concernente às condições convencionalmente “normais” (em que há perfeita satisfação), quanto supondo situações anômalas, que possam causar incompatibilidades entre o aspecto pretensamente natural das coisas e o comportamento do composto psicofísico, levando este último ao erro (v. *ibid.*, §§ 30-32; 35-39; 41). Todavia, tendo-se sempre como pressuposto a perfeição divina, os possíveis casos de erro devem ser decorrentes da falibilidade humana, enquanto composto psicofísico (v. *ibid.*, §§ 40 e 43). Em todo caso, convém destacar que, não obstante isso, há sempre possibilidade de correção, através de diversos recursos, considerando que o caráter estrutural, sistêmico de todos os conteúdos, aspectos e processos aí envolvidos possibilita, p. ex., a utilização de diversas faculdades, de forma tanto isolada, quanto conjuntamente, seja para casos de correção, ou, preferencialmente, para tomada de decisão, de forma preventiva, em circunstâncias em que parem dúvidas (v. *ibid.*, § 42)³⁷⁶.

Para além das questões gerais (sejam estruturais, funcionais, comportamentais, cognitivas, etc.) tratadas por Descartes, nestas considerações, convém destacar de modo particular (porque, em vez de uma questão geral, trata-se antes de um expediente relacionado especificamente ao contexto de discussão das *Meditações*), o caso de suas reconsiderações acerca do artifício da dúvida metódica, utilizado na Primeira Meditação. Relativamente a isto, o referido caráter estrutural das coisas, aspectos, processos, etc., pressuposto pela perspectiva cartesiana, possibilita, através de um procedimento de análise dos diversos conteúdos, processos, aspectos, etc., efetivado por meio de uma conferência entre faculdades, distinguir entre,

³⁷⁶ “...Essa consideração me serve muito, não somente para reconhecer todos os erros a que minha natureza está sujeita, mas também para evita-los ou para corrigi-los mais facilmente... todos os meus sentidos... podendo quase sempre me servir de vários dentre eles para examinar uma mesma coisa e, além disso, podendo usar minha memória, para ligar e juntar os conhecimentos presentes aos passados, e meu entendimento, que já descobriu todas as causas de meus erros...”.

por assim dizer, a “estrutura do estado de vigília” e a “estrutura do estado de sonho”³⁷⁷. Com isso – como que lançando fora a escada utilizada -, ele acaba por desqualificar a dúvida metódica, inclusive o “argumento do sonho”. Deve-se lembrar, entretanto, que isto só se torna possível, neste patamar, considerando-se as diversas conquistas obtidas desde a instituição de seu paradigma epistemológico como novo modelo cognitivo, em substituição ao da tradição precedente.

³⁷⁷ “...Não devo de maneira alguma, duvidar da verdade dessas coisas [referência à certeza da distinção entre a “estrutura do estado de vigília” e a “estrutura do estado de sonho”] se, depois de haver convocado todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para examiná-las, nada me for apresentado por algum deles que esteja em oposição com o que me for apresentado pelos outros” (v. Meditação Sexta, § 42). Cf. questão da noção de verdade como coerência.

CAPÍTULO 6

A QUESTÃO DO JUÍZO E O PROBLEMA DA VERDADE

Ora, conforme anunciado, desde o início, o alvo da empreitada cartesiana, no concernente ao referido problema do conhecimento (ou mais propriamente, da relação cognitiva), é a questão da verdade, como núcleo deste (cf. *Regras*, Regra I, pp. 11-4).

Desde pelo menos o início das *Regras*, Descartes – que evidencia sua preocupação, conforme notado, com a questão da ciência – vincula o que ele trata como conhecimento ou saber à busca da verdade; busca cujo registro se evidencia desde então até à inacabada obra *A Procura da Verdade pela Luz Natural*, cujo título, de pronto, o denuncia. Assim, o motivo de se vincular as questões relativas ao conhecimento à questão da verdade (e, conforme se verá, mais especificamente ainda, à questão do juízo), na presente leitura, se deve ao fato de entender-se que embora o problema do conhecimento, em Descartes, contenha muitas discussões sobre questões elementares (devido ao mergulho analítico no exame dos pressupostos), em última análise, tem como pretexto e como desfecho decisivo o referido problema da verdade.

A título de observação, em termos de recursos metodológicos mais imediatos, tal deve ser buscado por diversos meios, desde a questão da evidência direta (casos intuitivos elementares, como p. ex., a constatação de identidade/diferença, relação, etc. (graus elementares de conhecimento)) - que, aliás é considerada referência e tomada como ponto pacífico, por Descartes -,

passando pela dedução, até às modalidades mais problemáticas, abrangendo o conhecimento empírico.

Na perspectiva cartesiana, o conhecimento, enquanto saber (que se convencionou formular em termos de “S sabe que p”, sendo “p”, geralmente uma proposição do tipo “s é p”), é algo que se configura em termos, por assim dizer, discursivos; ou seja, a rigor, só se deve reconhecer propriamente conhecimento no nível dos juízos, (nível proposicional, portanto, dos conteúdos formuláveis em termos de sentenças declarativas, particularizáveis através de asserções, passíveis de ser valorados em termos da atribuição de valores de verdade)³⁷⁸; considerando-se que mesmo, p. ex., a constatação feita acerca da questão da compatibilidade entre a ideia e seu suposto referente – algo inevitavelmente resultante de um exame -, em última análise, pressupõe um juízo (proposição - aliás, Descartes usa ambas as terminologias)³⁷⁹.

Aqui, se enseja observar que segundo Descartes, “*entendemos por questões tudo aquilo em que se encontra verdadeiro ou falso*” (Regras, Regra XIII, [1] pp. 89-90). Considerando que esta afirmação (de que o questionamento pressupõe a concorrência – e consequente decisão - entre o verdadeiro e o falso) se encontra num contexto de tematização do conhecimento – o que, aliás, se afigura óbvio - disso se depreende, forçosamente, que para haver a problematização do conhecimento, esta tem como condição a questão da verdade³⁸⁰. Tendo notado que a questão da intuição, que também está relacionada à verdade, é por ele considerada ponto pacífico, deve-se observar que ele ainda complementa sua afirmação propondo

³⁷⁸ Conforme Alquié (*op. cit.*, p. 111), “*para Descartes, é sempre o entendimento que conhece, e o juízo propriamente dito só se compõe de entendimento e de vontade. Para falar com propriedade, não há, portanto, erro do sensível, e só os juízos que, desde a nossa infância se misturaram ao que o puro sensível nos propunha verdadeiramente, podem conter erro ou verdade*”. Tal é a tese de Alquié, aqui seguida à risca.

³⁷⁹ Deve-se observar, neste ponto, que nem sempre ocorre de, metodologicamente, os juízos terem por base a intuição e – na condição de conclusão, portanto, decorrente de premissas - a dedução, visto que podem ser empíricos. Aliás, são estes últimos os problemáticos.

³⁸⁰ Mesmo que esta condição se estenda à investigação em qualquer área, ela deve ser o caso apenas na medida em que há a pressuposição de conhecimento; considerando-se que o conhecimento também pode ter a função de mero “pano de fundo”.

que “é apenas na intuição das coisas... que não pode haver erro... também, não é neste sentido que as chamamos questões, mas elas tomam este nome a partir do momento em que decidimos emitir sobre elas um juízo determinado” (*id.*, [1] p. 90)³⁸¹. Assim, qualquer conteúdo, conforme antecipado acima, só é questionável (ou seja, algo discutível, examinável em termos de verdadeiro ou falso) se for configurado em termos de um juízo, ou melhor – e aqui está o x da questão –, é mais precisamente sobre o juízo que incide o questionamento³⁸²; condição sob a qual é avaliável em termos de valores de verdade. Certamente, tal deve ser a condição a ser satisfeita por qualquer conteúdo que se pretenda cognitivo; considerando que é este o tema em discussão.

Precisando melhor, o problema do conhecimento, em questão, deve consistir no problema da atribuição do valor de verdade aos juízos.

Noutra passagem, ele ainda propõe que “...a falar com propriedade, a verdade e o erro só podem existir na inteligência...” (Regra VIII, [1] p. 50). Ou seja, no patamar do entendimento (responsável – ou mais precisamente, corresponsável – pelos juízos), nível cognitivo proposicional, portanto (v. *Meditações*, Meditação Quarta). Sumariamente, só há questão, onde houver o problema da atribuição de valor de verdade; para havê-lo, é necessária a formulação do juízo; e este se encontra no nível do entendimento³⁸³. Assim, a propósito das considerações acerca das ideias, ele o afirma de modo mais preciso, notando que “...no que se refere às ideias, se consideradas em si

³⁸¹ Certamente, Descartes está a propor que sobre determinado conteúdo examinado, no caso em que este seja objeto de intuição, é evidente; e embora não seja vedada a formulação de juízos sobre o mesmo, isso seria desnecessário, na referida condição; e que qualquer juízo formulado sobre o referido conteúdo seria, enquanto tal, potencialmente questionável. Por outro lado, entretanto, pode ser que ele esteja a propor uma distinção entre tautologias e juízos.

³⁸² Ou seja, o problema não incide sobre o conteúdo enquanto tal (o qual, em si, deve ser simplesmente indiferente, isto é, não deve ser nem problemático, nem não problemático), mas apenas sobre o modo como este é apreendido através de um juízo, portanto, enquanto conteúdo de uma proposição, enquanto algo com pretensão cognitiva.

³⁸³ Considerando que o entendimento se aplica às demais faculdades, o juízo deve ser, portanto, uma projeção do entendimento sobre os diversos conteúdos das diversas faculdades, inclusive os seus próprios conteúdos. Com efeito, se trata de uma estrutura mais abrangente, que engloba os conteúdos aos quais se aplica e sobre os quais formula ponderações.

mesmas... não podem ser propriamente falsas... Só restam, por conseguinte, os juízos nos quais devo acautelar-me do erro” (Meditação Terceira, §§ 7-9)³⁸⁴.

Desse modo, o juízo figura como a condição necessária para o “registro” ou “ciência de...” – supondo-se algum referente, além do pressuposto óbvio do cognoscente. Aliás, somente nisto, ou seja, no “registro” ou “ciência de...” (que certamente pressupõe um conteúdo que é registrado - em sentido lógico, obviamente, porquanto deve valer objetivamente – e uma consciência que o sabe) é que deve consistir propriamente o conhecimento (ou seja, o conteúdo cognitivo deve ter, em Descartes, um aspecto lógico - o que é representado por seu ponto de partida metodológico, nas *Regras*, visando as condições de legitimidade dos conteúdos cognitivos, para conferir validade lógica ao conhecimento -; e um psicológico - cuja referência paradigmática é o caso do *cogito*, em ato -; além da suposição do referente)³⁸⁵. A questão da verdade deve consistir na apropriação disto, para o respectivo aferimento – o que certamente situa-se num nível acima³⁸⁶. Tal, certamente, constitui o tipo de conhecimento que se convencionou denominar proposicional. Considerando a

³⁸⁴ Considerando a aparente clareza da posição assumida nestas passagens textuais, os conhecidos problemas de incompatibilidade entre os conteúdos da sensação e os seus supostos referentes (parte do programa cartesiano de questionamento da experiência sensível), conforme já observado, talvez devam mesmo ser melhor entendidos como casos de erro interpretativo, passível de correção. Mantém-se, portanto, que, em última análise, o erro reside no juízo acerca da experiência em questão – apesar da noção controversa de “falsidade material”. Tal é, pois, o caso que exige uma escalada a outro nível, em que se corrige o referido problema; no caso em questão, com a ciência acerca da não pertinência de aspectos qualitativos, da parte da realidade material. O único problema que pode persistir se deve ao fato de que tal condição não é necessária, mas contingente.

Cf. BROWN. *Descartes Sobre as Ideias Verdadeiras e Falsas*.

³⁸⁵ A título de lembrete, deve-se considerar que, cartesianamente, das naturezas simples se constituem as compostas; também por composição, a partir das ideias (sintetizando-as) e sobre elas (enquanto apropriação delas), devem se constituir os juízos. Deve-se lembrar ainda, que, enquanto conteúdos do pensamento, portanto, por sua realidade objetiva, as ideias requerem uma causa que lhes seja exterior; disto decorre que o caso dos juízos deve, portanto, consistir numa estrutura constituída pelo conteúdo cognitivo, que, como tal, pressupõe o cognoscente e seu respectivo objeto (o cognoscível). Assim, pode-se notar que o juízo consiste numa projeção de um salto sobre o abismo – o que permite avaliar o seu grau de comprometimento. Somente nestes termos se deve falar apropriadamente de relação cognitiva.

³⁸⁶ Nestes termos, considerando a ordem hierárquica, num nível ínfimo se encontram os conteúdos (geralmente ideias) elementares; acima, os juízos que os apreende, com pretensões cognitivas; e num nível acima, o aferimento, em termos de valores de verdade.

abrangência do conhecimento proposicional, deve-se observar que o caráter de necessidade das proposições formais, intuitivas ou dedutivas, em geral, notado por Descartes, desde as *Regras* – o que, aliás, lhes confere o *status* de paradigma relativamente às questões metodológicas e de consecução da verdade – as torna devidamente estáveis, não problemáticas. O caso para ele pendente, problemático e que aqui interessa, conforme notado, é o das proposições contingentes.

De tudo isto decorre que o objeto mais imediato que se apresenta para qualquer exame pertinente deve ser o conteúdo proposicional. Isto se torna notório considerando que Descartes reserva para a primeira parte das *Regras* (texto em que - conforme descrição que o apresenta, contida no inventário acerca dos escritos encontrados em Estocolmo, após sua morte - formula “*regras úteis e claras para a direção do espírito, na pesquisa da verdade*” (v. [Introdução], [1] p. 7)), o tratamento das proposições simples; incumbência que é ratificada tanto no enunciado da primeira regra, cuja assertiva consiste em que “*os estudos devem ter por fim dar ao espírito uma direção que lhe permita proferir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe apresenta*” (Regra I, [1] p. 11); quanto no enunciado da décima segunda – a última da aludida primeira parte - das regras, cuja proposta consiste em que “*...é preciso servir-nos de todos os recursos [recursos cognitivos]... para termos [entre outras finalidades] uma intuição distinta das proposições simples...*” (Regra XII, [1] p. 66). Finalidade que deixa diversos registros em textos diversos, ao longo de sua obra, como na Quarta Parte do *Discurso* - só para mencionar um exemplo de outro momento -, em que ele o reafirma, a propósito dos critérios indispensáveis “*à uma proposição para ser verdadeira e certa*” (v. p.60).

Ora, qual, enfim, o estatuto das proposições, no pensamento cartesiano e em que medida se afiguram problemáticas, ou pelo menos carentes de legitimidade, a ponto de requerer alguma investigação – a julgar pela sua acentuada preocupação acerca da questão do proferimento de “*juízos sólidos e verdadeiros*”? Haveria algum problema, intrínseco ou extrínseco, com os conteúdos - ou até mesmo com o aspecto da forma – proposicionais?

Tratando-se o problema a partir da superfície, pelo aspecto do aparente, do objetivo, até este patamar, em que aquilo de que se dispõe em termos de “conhecimento” é apenas o conteúdo proposicional, em seu aspecto “lógico”, por assim dizer, desvinculado de quaisquer suposições psicológicas, ontológicas, etc.; no nível empírico (do particular, das contingências), das práticas discursivas, que o veiculam, regidas por convenções aceitas pragmaticamente (lastro na esteira do qual se insere Descartes, considerando-se que, pelo que se afigura, ele assume, sem qualquer ressalva ou restrição – pelo menos não há qualquer registro textual em contrário – as convenções e performances discursivas correntes ou comuns então em voga); não parece apresentar-se ainda qualquer dificuldade comprometedora acerca de algo como o *status* de um conteúdo proposicional veiculado por qualquer sentença asserida em condições apropriadas. Mesmo a questão da atribuição de valores de verdade, por meio de procedimentos de verificação, ou demonstração, etc., em situações corriqueiras, não parecem se afigurar algo problemático.

Em termos de análise, em que consiste propriamente uma proposição, no pensamento cartesiano? Pelo que se encontra ao longo de suas obras e que, inclusive, já se indicou acima, os juízos, enquanto conteúdos pretensamente cognitivos, têm além da suposição de validade objetiva, atestada racionalmente, ou formalmente; a suposição de algum cognoscente que o sabe, com base na experiência; e a pretensão de referir. De que modo tudo isso se ajusta? Como o próprio termo indica, o juízo consiste em uma espécie de julgamento sobre algo (o que lhe confere uma posição em um nível supra e a consequente aludida pretensão de validade lógica)³⁸⁷, mais precisamente, uma declaração acerca dos conteúdos cognitivos elementares, sintetizados em termos de ideias (nível infra, dimensão psicológica), que supostamente representam outras coisas, dentre elas, p. ex., conteúdos materiais. Para situá-lo em termos de uma complementação da citação acima, extraída do nono parágrafo da Terceira Meditação, a propósito da possibilidade

³⁸⁷ Esta apropriação do juízo deve ser suficiente para atestar a hipótese aqui sustentada de que a estrutura lógico-metodológica formulada nas *Regras* constitui um nível superior, com a pretensão de governar e arbitrar sobre todo o desdobramento epistemológico efetivo subsequente em seu aspecto teórico.

de erro nos juízos, Descartes nota que *“o erro principal e mais frequente, que neles se pode encontrar, consiste em que eu julgue as ideias em mim, semelhantes ou conformes a certas coisas postas fora de mim”*. Conforme se pode notar, nesta citação – que, de sobra, além de se tratar de uma avaliação do juízo, ainda lhe acrescenta o nível, por assim dizer, “infraestrutural”, do qual os juízos se nutrem (visto que são formulados com base nas ideias) – um conteúdo proposicional afigura-se carregado de suposições ou pressupostos, como, p. ex., alusão à uma relação (o que por si só pressupõe termos que devem satisfazê-la), pretensão de correspondência; em conflito com um quadro de exterioridade, heterogeneidade entre os termos da relação, etc. (Cf. a este propósito, discussão anterior, nos mesmos termos, sobre o problema das incompatibilidades na relação cognitiva). É, pois, neste ponto que, largando-se o nível dos conteúdos proposicionais e mergulhando-se em busca de suas condições de legitimidade, tem lugar o referido exame dos pressupostos, geralmente guiado pelo método de análise, conforme já vivenciado anteriormente.

É justamente deste mergulho nos pressupostos, desde o início da problematização, em busca das mencionadas condições de legitimidade dos conteúdos proposicionais, que a presente discussão retorna agora com os devidos resultados para aplicar na avaliação dos referidos conteúdos.

Nestes termos, parece razoável afirmar-se que o problema da verdade deve ser, portanto, em última análise, o ponto de partida e de chegada do problema do conhecimento. Assim, questões como, por exemplo, se as ideias representam, ou não, os seus supostos referentes; sobre as condições de possibilidade dos supostos referentes; se os sentidos são, ou não, falíveis; se os conteúdos sensíveis são compatíveis com a realidade material, etc. (só para mencionar algumas das questões mais gerais, do referido mergulho analítico em busca dos pressupostos, aqui já tratadas); em última análise, isto tem importância somente na medida em que concorre para a consecução da verdade. Somente com a referida finalidade em vista se dissolve um modelo cognitivo; se institui outro em seu lugar; etc.

Ora, ratificando o que já foi notado, se as ideias, enquanto tais, não podem ser consideradas falsas (ou seja, no nível atômico, são indiferentes à questão do valor de verdade); se somente no nível dos juízos (nível proposicional), em que se assere algo, em termos de afirmação ou negação, concorre-se para a possibilidade da valoração em termos do verdadeiro e do falso, deve-se, pois, investigar a referida responsabilidade.

Ora, se os sentidos se limitam apenas a registrar conteúdos e a imaginação, a reproduzi-los e compô-los, os juízos certamente ficam por conta do concurso do entendimento e da vontade (cf. *Meditações*, Meditação Quarta).

Para além dos diversos requisitos gerais já tratados, em que consiste, de modo mais específico, a questão das condições de legitimidade de um juízo (inclusive o credenciando em termos do concurso para a questão do valor de verdade)? Qual o critério para se decidir se os juízos são, ou não, bem sucedidos, em termos de valor de verdade?

Quanto à primeira questão, no concernente, antes, ao caso do estatuto do juízo (sua adequação formal, etc.), certamente sua formulação, na forma proposicional “s é p”, deve ter como requisito para a efetivação da relação entre as ideias, condições sintáticas (portanto, estruturais ou formais) previamente fixadas (a estrutura da proposição). Satisfeita esta condição preliminar, a referida relação entre ideias, na composição do juízo, deve, então, satisfazer condições semânticas: a articulação das ideias deve se dá de modo, por assim dizer, “materialmente” adequado: supostamente³⁸⁸, deve haver

³⁸⁸ Deve-se levar em conta que o modo de organização do pensamento (seja na formulação do juízo, do raciocínio, etc.) deve sempre pressupor algum modelo cognitivo. Isto deve ser considerado, tanto mais quanto se nota que o próprio Descartes, situado num contexto de transição e, como tal, proponente de vultuosa mudança paradigmática, disto deva ser ciente; conforme deixa transparecer, em diversos indícios, relativamente à sua concepção acerca do *status* das teorias científicas (tratadas, às vezes, ao modo de “artifícios” ou “artefatos”); para além de seu Representacionalismo aparentemente convencionalista. Mais do que as supostas refrações ocorrentes na relação cognitiva (sobretudo as acusadas na experiência sensível), este, enquanto questão estrutural, talvez deva ser o principal problema relativamente à questão da correspondência; ou seja, aquilo que é considerado conforme ou adequado, neste sentido, deve sê-lo apenas mediante algum modo de ver, previamente estabelecido. Nestes termos, deve-se advertir acerca da questão da não razoabilidade da imputação a Descartes da pretensão de suposto conhecimento absoluto, neste nível.

correspondência entre a declaração emitida pelo juízo e os fatos (estados de coisas e processos do domínio material) – ressalvadas as devidas correções da experiência sensível, nos termos acima (capítulo IV, do presente trabalho) -, para que se atinja a verdade³⁸⁹. São estas condições semânticas que configuram o problema da verdade, mais precisamente em termos de correspondência³⁹⁰. Para além de qualquer coisa, parece restar um embaraço

³⁸⁹ Tal resposta - ainda parcial - à primeira pergunta parece óbvia, considerando-se que a questão da verdade, concernente a este tipo de conhecimento, só é o caso, considerando-se as referidas cisões, ou seja, que tendo o cognoscente, por condição, a “alienação”, tanto da realidade material quanto da divina (não sendo nem divino, nem natural), se afigura, enquanto “fora” de ambas as realidades, em possível – e apenas possível, mas exatamente nisto consiste o problema, considerando-se a certeza da necessidade - incompatibilidade com ambas. Certamente a questão seria inócua, caso estivesse o homem ou integrado à ordem natural, ou dotado de inteligência divina (ou por esta destinado).

Em carta a Mersenne (A&T, vol. II, Correspondance, pp. 536-97. *Apud* LANDIM FILHO (*op. cit.*, p. 23)), a propósito da questão da verdade, Descartes observa que se trata de “... *uma noção tão transcendentalmente clara que é impossível ignorá-la... não existiriam meios de aprender o que é a verdade se nós não a conhecêssemos naturalmente. Pois, que razão teríamos para aceitar o que dela nos fosse ensinado, se nós não conhecêssemos já a verdade?*” E prosseguindo, ao considerar que além da noção de verdade enquanto conformidade entre o pensamento e as coisas, há uma outra – como que pré-estabelecida - atribuída às próprias coisas, que, em tal condição, passam a figurar como objetos de pensamentos verdadeiros, ele o afirma mais acentuadamente ainda, ao atribuir também a Deus, pensamentos verdadeiros. Ora, além da mencionada concepção correspondencial, se neste segundo caso, ele não se refere à alguma modalidade ontológica, deve referir-se à alguma modalidade formal, ou ainda, à alguma concepção metafísica de verdade, considerando-se a alusão a Deus.

³⁹⁰ A propósito, em seu texto supracitado, Landim Filho, em suas explanações introdutórias, em linhas gerais, toca em duas concepções diversas de verdade: a de senso comum e uma segunda, que pretensamente a corrige. A primeira “*parece supor um acesso privilegiado aos fatos e às coisas, independentemente das proposições*” que os descrevem. “*A verdade seria estabelecida através de uma comparação entre proposições e fatos*”, nas condições descritas. A segunda, inversamente, ignorando a suposição de um tal acesso privilegiado aos fatos, consiste em que “*se uma proposição é verdadeira, segue-se que ela corresponde ao fato que ela descreve*”. Neste caso, “*a correspondência entre proposições e fatos seria uma consequência da verdade da proposição. Seriam as propriedades intrínsecas às proposições que permitiriam estabelecer a sua correspondência com os fatos*”. De acordo com ele, Descartes, que se vincula à esta última concepção, o faz a partir de sua perspectiva representacionalista. Nestes termos, ele observa que “*se um ‘discurso’ sobre o real pressupõe representações verdadeiras... a conformidade à realidade só pode ser estabelecida a partir do que é imediatamente acessível à consciência: os dados imediatos da própria consciência*” (v. Introdução, pp. 15-6). Pelo que se pode notar, a primeira concepção apresentada, que satisfaz à perspectiva realista, supõe uma preponderância da parte cognoscível sobre a parte cognoscente. A título de observação, possivelmente, no nível das ideias, ela deve ser compatível com o caráter passivo da concepção empirista, a qual concebe as ideias como meras “cópias”. Por seu turno, a segunda concepção, enquanto compatível com o Representacionalismo, supõe uma atividade da parte cognoscente, face à parte cognoscível. Há nesta, portanto, uma visível tendência racionalista.

para a questão da correspondência: supondo-se que a correspondência possa ser satisfeita pelas propriedades quantitativas, dos domínios mental e material puros – caso em que o seria pelo menos parcialmente -, o que fazer com os conteúdos qualitativos da experiência sensível? Esta parece ser a questão mais à vista e mais recorrente para a teoria correspondencial, neste contexto de discussão. Voltar-se-á a tal, adiante.

Relativamente à questão da verdade, inclusive das condições para a correspondência, examinando-se os dados preliminares do problema, pelo que já foi considerado até aqui, deve-se notar o seguinte: considerando que a referida pretensão de correspondência, na relação cognitiva, tendo, de saída, as dificuldades que foram observadas no aspecto externo do problema em questão (no nível das ideias, os problemas de incompatibilidade entre a experiência sensível e a realidade material)³⁹¹; e considerando ainda, que tal circunstância tendo ocasionado o apelo cartesiano ao aspecto interno do problema, nos termos acima - com efeito, a referida “conversão” do particular pelo universal, permitindo ao entendimento o exame analítico dos conteúdos (a redução, a decomposição, a separação entre o quantitativo e o qualitativo, corrigindo a experiência sensível, examinando o que deve e o que não deve corresponder) se afigura imprescindível para a formulação adequada do juízo e, portanto, para, de algum modo e em algum grau, resolver o impasse, conforme as condições de sucesso -; deve-se observar que tendo este expediente promovido uma “formalização” do problema (na medida em que o

³⁹¹ Considerando – num movimento ascendente, na escala hierárquica da estrutura cognitiva - que os conteúdos sensíveis - conforme o próprio Descartes - sequer constituem cópias da realidade material; e que, sendo assim, tampouco deve ser o caso, na assimilação destes, em termos de ideias, por meio do entendimento (cf. *Regras*, Regra XII, pp. 71-2); então, na “síntese” – para além da mera composição - destas ideias, em termos de juízos, que ocorre também através do concurso entre entendimento e vontade, as possíveis “refrações”, na relação com a realidade material, que já se apresentavam comprometidas, devem se tornar, no mínimo, acentuadamente agravadas.

Segundo Forlin (*op. cit.*, pp. 281-2), “como o mecanismo fisiológico de formação de imagens é intrinsecamente representativo, aquilo que a alma apreende já é uma representação modificada da realidade e nunca a realidade em si mesma... a sensação de ‘cor’ é uma interpretação que o cérebro faz dos sinais enviados pelo sistema visual sobre a composição espectral do ambiente e os comprimentos de onda refletidos pelos objetos”. Noutra passagem (*id.*, p. 285), a propósito do carácter representativo da ideia, ele nota que “uma coisa é o objeto enquanto presente ao espírito; outra é o estatuto da realidade do objeto para além dessa apresentação ao espírito”.

inteligível, é regido por princípios e relações universais e necessárias, conforme estipulado metodologicamente); isto incluiu no problema, em algum grau, também o aspecto formal – observação esta que, aliás, consiste em redundância. Assim - até mesmo por questões de rigor analítico -, deve haver, portanto, pelo menos dois tipos de conhecimento aí envolvidos: não apenas o empírico, mas também o formal (ou lógico, ou matemático). Desse modo, certamente, cada um deve demandar uma concepção de verdade diferente: o primeiro a correspondencial e este último, a coerencial³⁹². Em Descartes, o problema é ainda agravado pelo fato de ele, na tentativa de resolução do problema da relação cognitiva, além de haver apelado inicialmente para uma base metodológica formal, também haver apelado, no desfecho do referido problema, para a veracidade divina, portanto, para uma garantia metafísica³⁹³.

³⁹² Certamente, a universalidade e necessidade das proposições formais devem lhes assegurar uma validade intrínseca, em termos apenas da própria “forma”, independentemente de qualquer coisa, inclusive de seus próprios conteúdos, mesmo que estes sejam o caso. Aliás, parece mesmo que a concepção algébrica cartesiana, em termos da qual se tornam permutáveis a aritmética e a geometria; e que possibilitam o projeto de uma ciência metodológica, nos termos acima (v. capítulo II, do presente trabalho)*, deve atestá-lo. Além do mais, na medida em que a aludida doutrina das verdades eternas confere à matemática, enquanto produto da livre criação divina, um *status* que, por assim dizer, a “flexibiliza”, isso, conseqüentemente, a torna ainda mais “leve”. Com efeito, à uma verdade no nível das essências, não obstante questões de existência, parece ser aquilo à que Descartes se refere, no § 5, da Quinta Meditação, ao notar que *“encontro em mim uma infinidade de ideias de certas coisas que não podem ser consideradas um puro nada, embora talvez elas não tenham nenhuma existência fora de meu pensamento, e que não são fingidas por mim, conquanto esteja em minha liberdade pensa-las ou não pensa-las; mas elas possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis. Como, por exemplo, quando imagino um triângulo, ainda que não haja talvez em nenhum lugar do mundo, fora de meu pensamento, uma tal figura, e que nunca tenha havido alguma, não deixa, entretanto, de haver uma certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito...”*.

Considerando o problema epistemológico ora tratado, a aplicação a este, do modelo coerencial, consiste, pois, numa concepção de verdade atribuída à própria harmonia sistêmica intrínseca à ordem estrutural; certamente a única compatível com a configuração formal metodológica, que obviamente deve se pretender verdadeira. É, pois, este modelo que deve ser tomado por base. Neste caso, portanto, já se parte com um referencial prévio de verdade, ao qual qualquer outro deve ajustar-se. A verdade do método (a título de lembrete, para a presente leitura, o estatuto do método jamais deve ser confundido com as questões teóricas) não precisa ser correspondencial, afinal, conforme Descartes, a ordem do pensamento não precisa coincidir com a ordem das coisas (v., p. ex., Regra VI, p. 34 e Regra X, p. 60).

*Cf. *Regras*, Regra IV; *A Geometria*, Livro I; ANDRADE; ASSIS NETO (*A Mathesis Universalis e a Extensão em René Descartes*).

³⁹³ Certamente deve haver, não apenas em Descartes, nem apenas neste contexto de discussão, mas em discussões epistemológicas diversas (conforme a diversidade de tipos de

Como deve, então, ficar o problema? Voltar-se-á a esta questão do aparente concurso entre as duas concepções de verdade, adiante.

Examine-se agora, como é tratado o problema da estrutura do juízo e ainda, como disto decorre a questão do critério de verdade.

*

Na Quarta Meditação, em que trata da questão do verdadeiro e do falso, ele já parte, obviamente, do pressuposto da veracidade divina (v. § 3)³⁹⁴. Inclusive, isto deve ser não apenas tomado como pressuposto, ao longo da meditação, senão que usado como “axioma” para resolução de diversos dilemas. Depois disso, na ordem de generalidade, ele nota que recebeu de Deus – como todas as demais coisas – a faculdade de julgar (do juízo); e, como não haveria de ser diferente, observa que se usá-la corretamente, estará

conhecimento em questão), conceitos de verdade diversos; aplicáveis seja às proposições universais e necessárias, portanto, relativo às ciências formais (decidível por coerência); seja – se isto deve ser considerado razoável - à metafísica (em Descartes, aliás, considerando-se a relação entre metafísica e matemática, pela questão das “verdades eternas”, parece haver uma vinculação, em algum grau e em algum sentido, entre ambas)*; bem como ainda, outro que deve aplicar-se às proposições particulares e contingentes, devendo ser relativo às ciências empíricas (que certamente deve ser o chamado modelo correspondencial, decidível em termos de verificação, por suposta correspondência); etc.

*Por questões de simplificação, não se discutirá, aqui, esta questão relacionada à esfera da metafísica, a qual deverá ser mantida no ponto em que havia ficado, na questão da “veracidade divina”, enquanto garantia recôndita. Tratar-se-á, portanto, apenas da questão do concurso dos aspectos formal e empírico.

Em termos especulativos, considerando-se a questão da concepção coerencial de verdade, atribuída ao conhecimento formal; e considerando-se que este constitui a base do problema epistemológico cartesiano; e que, portanto, deve abranger a referida problematização em sua totalidade; o desfecho metafísico do referido problema, satisfazendo questões de completude sistêmica (em termos da satisfação do pressuposto metodológico da unidade, enquanto síntese estrutural), deve, nesta função estrutural, enquanto parte desta configuração – e apenas neste aspecto, considerando que enquanto tal a realidade divina transcende o alcance do entendimento -, ser abrangido por tal concepção de verdade.

³⁹⁴ Aliás, a argumentação desenvolvida nesta meditação pode ser dividida entre os argumentos que visam isentar Deus da responsabilidade pela ocorrência do erro; e aqueles que visam imputá-lo ao homem.

a salvo da possibilidade do erro. (Resta saber o que seja “usá-la retamente ou como é necessário”). Segundo ele, no que depende do concurso de Deus – e apenas deste -, há certamente esta garantia. Entretanto, considerando a dependência também da parte do homem e notando a condição deste, como ente finito, falível, etc. e, como tal, posicionado entre a máxima perfeição e positividade e a máxima imperfeição e negatividade (ou, nos seus termos, entre Deus e o nada, ou ainda, entre o ser e o não-ser), não apenas a garantia divina é passível de não ser correspondida, satisfeita, como, devido a isso, a efetividade do erro é algo possível (v. § 4).

Sendo esta a condição de possibilidade de ocorrência do erro, pelo menos fica patente – pondera Descartes - não tratar-se de algo real, que, como tal, pudesse - ou mesmo devesse - depender de Deus. Assim – ele nota -, trata-se antes, a ocorrência do erro, de uma questão de carência. A referida carência deve-se à finitude da faculdade do discernimento³⁹⁵. Portanto, aqui, na ordem de relevância, já figura a faculdade do entendimento e sua respectiva condição (v. § 5). Afunilando o exame, conforme ele, é possível notar que não se trata, o erro, entretanto, de mera ausência de algo não devido – o que seria absolutamente normal -, mas antes, de privação de algo aparentemente possível (o que, aliás - observe-se cá -, não implica isso, o apenas facultativo, que o seja necessariamente devido). Segundo ele, “*considerando a natureza de Deus, não me parece possível que me tenha dado alguma faculdade que seja imperfeita em seu gênero, isto é, alguma que falte alguma perfeição que lhe seja devida*” (Quarta Meditação, § 6)³⁹⁶. Ademais, ele ainda nota que pela condição finita, limitada do homem, é plenamente compatível a não compreensão dos superlativos desígnios divinos³⁹⁷ (v. *id.*, § 7).

³⁹⁵ A título de observação, deve ser notado, antecipadamente, que a finitude do entendimento, conforme se verificará adiante, trata-se apenas de um dos aspectos que, em conjunto com outros como a amplitude da vontade, a formulação do juízo – e apenas nesta condição, visto que por si só não é algo problemático – constitui o cenário que pode – e apenas pode, visto que a consumação depende do modo de uso das faculdades – ocasionar o erro.

³⁹⁶ Deve ser notado, em acréscimo à argumentação cartesiana, que finitude, limitação não implica necessariamente imperfeição. Isso, aliás, deve ficar mais claro adiante, no exame do argumento do § 9.

³⁹⁷ Aliás, como consequência disto, Descartes exclui de sua investigação da natureza, a questão das causas finais.

Complementando-o, com uma observação sobre o aludido tipo de questão, ele pondera que não se deve

“...considerar uma única criatura separadamente, quando pesquisamos se as obras de Deus são perfeitas, mas de uma maneira geral todas as coisas em conjunto. Pois a mesma coisa que poderia talvez, com alguma forma de razão, parecer muito imperfeita, caso estivesse inteiramente só, apresenta-se muito perfeita em sua natureza, caso seja encarada como parte de todo este Universo” (ibid., § 8)³⁹⁸.

A exemplo do que já propusera no tocante à faculdade do juízo, que, enquanto tal, não se apresenta defeituosa, prosseguindo com o exame acerca do entendimento, ele observa, no § 9 (e 13), da meditação ora em apreço, que este, por sua condição finita, suas funções limitadas, etc., não apresenta necessariamente qualquer erro; inclusive porque certamente não há necessidade de que ele compreenda mais do que o que compreende, nem que Deus devesse tê-lo produzido mais amplo.

Já no tocante à questão da vontade, que é a outra faculdade essencial para a formulação do juízo, ele pondera que esta, contrariamente a todas as demais faculdades, se apresenta tão ilimitada que não se afigura concebível que pudesse ser maior. Além do mais, realiza sua propriedade essencial, que consiste em ou efetivar ou deixar de efetivar suas potencialidades, sem o concurso de qualquer força exterior (v. *ibid.*, § 9 (e 13))³⁹⁹.

³⁹⁸ É possível notar, portanto, que, pela disparidade entre a finitude humana, face à infinitude divina (o que torna a perspectiva deste último, insondável ao primeiro), o último problema levantado, a saber, da finitude do intelecto, na forma da suposição de “privação”, acaba sendo dissolvido nas questões relativas, seja à finalidade divina, seja à magnitude de sua obra, em conjunto e mesmo estruturalmente. Isto é ainda devidamente respaldado pelos diversos argumentos que removem da condição de finitude do intelecto a suposição de defectividade.

³⁹⁹ No tocante à questão da noção de liberdade, Descartes rechaça o estado de indiferença na escolha – que, aliás, pode ser devido a um déficit no conhecimento, em vez de uma perfeição na vontade –, por considera-lo um baixo grau de liberdade. Portanto, a indiferença, para ele, deve consistir mais num estado de indefinição, ou mesmo de vacância. Em contrapartida, ele elege como o modo pleno de exercício da liberdade a escolha firme, sem vacilo, ante contrários (algo como autonomia na forma de autodeterminação)*; independentemente de que seja embasada por conhecimentos, ou motivada por disposição divina** (nos seus termos: “...seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontrem, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento...” (*ibid.*, § 9)).

*A referida condição parece mais o “ponto de equilíbrio”, entre a heteronomia, num extremo e a indiferença, no outro.

Ora, tomando-se como pressuposto o “axioma da veracidade divina”, que deve garantir sua derivação, consideradas assim, isoladamente, nem a faculdade do entendimento, por suas limitações, nem a faculdade da vontade, por sua amplitude, devem ser responsabilizadas pela ocorrência do erro (v. *ibid.*, § 10). Ocorre, entretanto, que para a questão da formulação do juízo, que depende do concurso de ambas as faculdades, necessário se faz toma-las conjuntamente; porque o entendimento sozinho apenas concebe as ideias que constituem os conteúdos do juízo⁴⁰⁰; mas isso não é suficiente para a formulação do juízo, visto que para tal, é preciso dispor-se a afirmar, ou negar e assim, se faz necessário escolher, decidir e isto certamente requer a faculdade da vontade (v. *ibid.*, § 9).

Descartada qualquer possibilidade de imputabilidade divina, ele se volta para a questão da responsabilidade humana. Mas enfim, “*donde nascem, pois, meus erros?*”

“A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro” (ibid., § 10).

A estrutura da questão dos juízos, neste caso, consiste na relação - por assim dizer, “horizontal” - entre o entendimento e a vontade (faculdades cindidas, enquanto diversas em suas naturezas; e incompatíveis, considerando-se a finitude da primeira relativamente à infinitude da última). No caso em questão, em se tratando do tipo de juízo que não é regido pela necessidade e universalidade, mas que figura a mercê da mera possibilidade, do particular, contingente, Descartes observa que o exercício livre da

^{**}Quanto à questão da disposição divina, deve-se prevenir para que não seja confundida com determinação, o que poderia, aliás, resultar no oposto da liberdade, isto é, em destinação.

⁴⁰⁰ Certamente, inclusive – mas isso Descartes não acrescenta -, os pressupostos e implicações pertinentes possíveis (que devem, mesmo implicitamente, está potencialmente contidos, considerando-se o aspecto sistêmico), que permitem estabelecer relações entre tais conteúdos e, portanto, constituir as sínteses necessárias à sintaxe; o que deve constituir a base necessária para a formulação do juízo.

vontade⁴⁰¹, desconsiderando as limitações do entendimento – o que consiste em precipitação⁴⁰² – constitui a causa do erro⁴⁰³. Daí, segundo ele, para se evitar o erro e, portanto, alcançar a verdade, deve-se condicionar a vontade - o que deve ser o uso correto da faculdade da vontade - às limitações do entendimento, formulando juízos apenas com base na evidência (em termos de clareza e distinção) – o que consiste no uso correto da faculdade de julgar. Eis, pois, o critério requerido pela segunda das questões acima, o qual já fora proposto, p. ex., no início da Terceira Meditação. voltar-se-á à questão do critério de evidência (ou a evidência como critério de verdade), adiante.

Pelo que se pode notar, aqui, parece haver uma situação de “disciplinamento” da vontade, como condição necessária para atingir-se a verdade.

No arremate da questão, Descartes nota que a condição de evidência deve ser requerida para a possibilidade do pleno exercício da liberdade, o qual

⁴⁰¹ Relembrando as considerações iniciais, no âmbito da contextualização do problema, bem como as feitas por Descartes, no § 9, da meditação ora em discussão, a noção de liberdade aqui em vista é a de autonomia da vontade. Esta autonomia, em termos de uma ausência de coerção externa, de qualquer ordem, inclusive ao modo de ausência de uma programação tanto natural, quanto divina; visto está, o cognoscente – que é o que importa aqui -, desvinculado de ambas as realidades (cf. o problema da heterogeneidade, acima e a respectiva condição da coisa pensante); sendo resultante, portanto, da condição daquilo que se encontra, de certo modo ou em algum grau, fora de ambas as realidades, apresenta o problema do conhecimento (pelo menos do particular, contingente, portanto, do mundo material), em última análise, como derivado – semelhantemente ao que ocorre com o problema da ação - da questão da liberdade; do que decorre, certamente, que tanto a questão da verdade (e da falsidade), quanto a questão das virtudes (e dos vícios) resultam de uma mesma configuração, ou raiz.

⁴⁰² Exatamente nisto, na precipitação ou temeridade, consiste a causa do erro, seu núcleo, sua forma. A título de observação, embora Descartes insista ainda em resgatar, no § 13, da meditação em apreço, a noção de “privação” (*privatio*) (que, associada à questão da finitude do intelecto chegara a seu termo, ou pelo menos fora interrompida, nos §§ 7 e 8, da referida meditação, bem como nas demais passagens em que a questão da finitude do entendimento é dissociada da suposição de defectividade), parece que o único sentido que a referida noção pode assumir, neste contexto semântico de explicitação da estrutura do erro, deve ser o de “falta de prudência”.

⁴⁰³ A precipitação não deve justificar-se, segundo Descartes, nem mesmo no caso em que o palpite é, por acaso, confirmado favoravelmente, visto que “a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade” (*ibid.*, § 13).

deve consistir exatamente na confirmação desta (ou seja, a evidência implica a possibilidade de exercício autônomo da vontade, o qual, em troca – o ponto de equilíbrio, na sintonia entre entendimento e vontade -, deve satisfazê-la). Considerando-se o caso oposto, em que não há a devida clareza - diante do qual se deve suspender o juízo, em vez de precipitar-se -, a indefinição implica indiferença (algo que ele considera um grau reduzido de liberdade) (v. *ibid.*, § 11). Segundo ele, este último caso é abrangido não apenas pelo que se desconhece totalmente, mas também pelos casos em que, no máximo, só se atinge, em algum grau, a probabilidade (v. *ibid.*, § 12).

De modo recorrente, neste tipo de situação, Descartes – que reconhece a questão da posição que o cognoscente ocupa na ordem das coisas - pondera que embora Deus pudesse ter-lhe dotado de uma percepção sempre clara e distinta, capaz de suprir suas limitações, no trato com os assuntos normalmente tratados; não deixa, entretanto, de reconhecer que pelo menos resta a seu dispor tanto o conhecimento da situação de vulnerabilidade, quanto os meios para prevenir ou para corrigir os possíveis erros (v. *ibid.*, § 15)⁴⁰⁴. Com efeito, segundo ele, se

“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; porque toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e de positivo... deve ter necessariamente Deus como seu autor... que, sendo soberanamente perfeito, não pode ser causa de erro... e, por conseguinte, é preciso concluir que uma tal concepção ou um tal juízo é verdadeiro” (v. *ibid.*, § 16)⁴⁰⁵.

*

⁴⁰⁴ Deve-se notar que a suposição cartesiana da possibilidade de fixação, da parte de Deus, no homem, de uma “programação” capaz de adverti-lo, de forma automática, diante da possibilidade do erro, pode afigurar-se incompatível com o requisito da condição de liberdade.

⁴⁰⁵ Neste ponto, encontra-se simplesmente a coincidência entre a finalidade da questão do conhecimento, que é a questão da verdade; e, por remissão à sua garantia, o pressuposto da unidade do sistema.

Ora, tratando-se, o critério de aferimento, de uma questão de evidência (clareza e distinção)⁴⁰⁶, qual deve ser propriamente o estatuto da questão da verdade, em Descartes?

Recapitulando o que já fora visto anteriormente (antes do exame acerca da Quarta Meditação) constata-se o seguinte: primeiro, situou-se o problema da correspondência, destacando a questão das incompatibilidades ocorrentes na relação cognitiva; e, depois, como consequência do recurso à matemática, a questão do aparente concurso de pelo menos duas concepções de verdade, a correspondencial e a coerencial (devido ao concurso de pelo menos dois tipos de conhecimento, o empírico e o formal, as demandando). Entretanto, de que

⁴⁰⁶ A propósito da questão da evidência, como critério de verdade, Landim Filho (*op. cit.*, pp. 103-4) expõe três registros cartesianos, em escala crescente de generalidade. No primeiro caso, ele apresenta a seguinte passagem: [1] “...todavia, a natureza do meu espírito é tal que eu não poderia, entretanto, me impedir de asserir aquelas coisas, ao menos durante o tempo [quamdiu] em que as percebo claramente” (“A.T. vol. VII, Meditationes, Quinta, p. 65 e 69; Tertia, p. 36”). Relativamente ao segundo, ele apresenta a seguinte passagem: [2] “...todas as coisas que concebemos mui claramente e mui distintamente são todas verdadeiras” (“A.T. vol. VII, Meditationes, Tertia, p. 35”). E no terceiro caso, a seguinte: [3] “...tudo o que percebo clara e distintamente é necessariamente verdadeiro, mesmo se eu não presto mais atenção às razões pelas quais eu julguei que isto era verdadeiro, à condição de que eu me recorde de tê-lo elucidado [perspexisse] clara e distintamente...” (“A.T. vol. VII, Meditationes, Quinta, p. 70”). Segundo Landim Filho, “em resumo cada uma destas teses tem o seguinte significado: [1] Uma evidência particular e atual, durante o tempo em que é atual, constrange o sujeito cognoscente a aceitá-la como verdadeira. [2] A evidência é uma regra, ou um critério, geral de verdade. [3] A evidência é estável”. Conforme se pode verificar, o caráter psicológico, a particularidade e atualidade do primeiro caso deve abranger apenas casos igualmente particulares e em ato. Já no segundo, livre do aspecto circunstancial da experiência efetiva, das particularidades e contingências, a referida regra alcança generalidade. No terceiro, além da generalidade já conquistada, parece até mesmo superado o obstáculo* que, no alegado “problema do círculo vicioso”, visto acima, levava Descartes a apelar para a garantia divina, a saber, a questão do valor de verdade de proposições cuja legitimidade dependia da respectiva cadeia dedutiva. Convém, entretanto, considerar que contendo as formulações cartesianas em apreço, intrinsecamente, um teor psicológico, deve-se perguntar em que medida a generalidade alcançada poderia ultrapassar a fronteira da mera intersubjetividade (inclusive a indesejável – para uma epistemologia racionalista - dependência da memória) e conquistar o campo da objetividade. Parece, aliás, que somente sob tal condição se poderia sustentar a última das três concepções apresentadas. Tanto a plataforma metodológica, previamente estabelecida, quanto a garantia divina, posteriormente alcançada, podem constituir condições para tal.

*Em conformidade com o tratamento, de caráter estritamente objetivo, racional, acima dispensado ao “problema do círculo”, o referido obstáculo não precisa ser visto como uma questão de dependência mnemônica.

modo isso se acomoda no problema epistemológico cartesiano? Figurariam – conforme o desejável, por questões de analiticidade - apenas justapostos, de modo independente? Pelo modo de organização do referido problema, considerando-se as relações de dependência, acima acusadas (para resolver-se o problema do conhecimento empírico, apela-se para o método matemático), parece que não.

Ora, antes de respondê-lo, cruzando-se estes dados anteriores com a questão do critério de evidência, obtido do exame da referida meditação, o que deve, daí, resultar? Que um tal critério possa aplicar-se ao conhecimento formal, não parece haver disputa⁴⁰⁷. Entretanto, o que dizer, no concernente ao caso do conhecimento empírico? Pelo que já foi considerado, não parece que deva ser o caso⁴⁰⁸. Nestes termos, se ele não admite outro critério, que deva aplicar-se ao referido tipo de conhecimento, parece que não há como desvincular o tratamento do conhecimento empírico da questão da tutela do conhecimento formal. Consequentemente, parece que não se pode, igualmente, desvincular a concepção correspondencial de verdade da tutela da concepção coerencial.

Neste ponto, se enseja a necessidade de uma observação: por um lado, por questões analíticas de correção, adequação e mesmo de precaução,

⁴⁰⁷ Segundo Forlin (*op. cit.*, cap. VI: O Redimensionamento do Critério de Verdade: clareza e distinção como signos da indubitabilidade), “as ideias matemáticas preenchem inteiramente as exigências do critério de clareza e distinção. Elas... produzem juízos necessários. Tanto que não são passíveis de qualquer dúvida natural e, para coloca-las em suspeição, foi necessária uma dúvida metafísica, que consistia em levantar a dúvida de direito contra uma certeza de fato”. Ratificando-o, ele nota que “a percepção clara e distinta, portanto, deve ser uma percepção intelectual (*intuitus mentis*) de um conteúdo necessário” (*id.*, p. 214). Ao ponderá-lo, ele ainda acrescenta que, deste modo, “o modelo é a evidência matemática”^{*} e o complementa lembrando que a Regra II “é muito esclarecedora sobre a associação direta que Descartes faz entre clareza e distinção e evidência matemática” (*ibid.*, p. 217).

^{*}Deve-se observar, entretanto, que, ao contrário do que é defendido na presente leitura, para Forlin, em conformidade com seus pressupostos – inclusive, em oposição à perspectiva gueroultiana -, não há, em Descartes, uma concepção coerencial, mas apenas correspondencial de verdade (*ibid.*, pp. 232-3).

⁴⁰⁸ Ainda de acordo com Forlin (*ibid.*, pp. 213-4) - para quem “a afirmação da correspondência de uma ideia sensível com a realidade exterior não é incompatível com o conteúdo da ideia, apenas não é necessária: a alternativa contrária também é possível” - “a percepção clara e distinta não pode ser produzida pela percepção sensível e nem produzir juízos meramente possíveis, cujo contrário possa ser verdadeiro”.

certamente se faz necessário distinguir-se as duas concepções de verdade; e, por outro, considerando-se a circunstancial relação de dependência do conhecimento empírico relativamente ao formal – e apenas por isso -, parece dever-se estabelecer a referida relação de tutela - e mesmo de regência -, nos termos indicados⁴⁰⁹.

De acordo com este quadro, deve-se examinar tanto os diversos argumentos cartesianos que, ao acrescentarem detalhes desfavoráveis ao caráter problemático da experiência sensível (inclusive a questão das

⁴⁰⁹ Parece até mesmo óbvio que sendo o conhecimento formal e sua respectiva forma de verdade (a coerencial) os modelos de conhecimento e verdade adotados, estes devem figurar não como meros auxiliares, senão que como parte determinante. De acordo com a projeção aqui em vista, isto deve ter como consequência limítrofe, para além de um mero paralelismo, uma integração da teoria correspondencial à coerencial; em termos de a validação e consequente aferimento da correspondência deve estar condicionada à satisfação de critérios de coerência. Desse modo, a condição de correspondência deve estar subordinada à harmonia sistêmica da configuração estrutural. Aliás, os juízos, inclusive as hipóteses formuladas sobre a realidade material, já devem, desde si, previamente, satisfazer tais parâmetros. Assim, a efetivação da verdade, como correspondência, deve consistir no esforço de ajustar a realidade ao modelo cognitivo; supondo que haja ordem no domínio material (o que já deve ser garantido pela estrutura geométrica). Nestes termos, encontrar a verdade deve ser contemplar a ordem, a harmonia.

Na Sexta Parte do *Discurso* (p. 82), se referindo à questão do estudo da natureza, Descartes propõe que “seus princípios são tão simples e tão gerais, que já quase não encontro um só efeito particular que não possa ser deles deduzido de muitas maneiras diversas”.

Em termos de questões científicas, se referindo às leis da natureza, em *O Mundo* (cap. VI, p. 34/77; A&T, vol. XI, p. 34), ele observa que “Deus estabeleceu tão maravilhosamente tais leis que, embora suponhamos que... não tenha posto nisso nenhuma ordem ou proporção... elas são suficientes para fazer que as partes desse caos se desembaracem por si mesmas e se disponham em tão boa ordem que terão a forma de um mundo muito perfeito” (cf. *Discurso*, Quinta Parte, p. 67). Noutra passagem do mesmo texto, ainda se referindo às mencionadas leis, ele afirma que “não quero supor outras senão as que seguem infalivelmente dessas verdades eternas, sobre as quais os matemáticos se acostumaram a apoiar as suas mais certas e mais evidentes demonstrações, verdades estas, digo eu, de acordo com as quais o próprio Deus nos ensinou que dispusera todas as coisas em número, em peso e em medida, e cujo conhecimento é tão natural a nossas almas que não poderemos deixar de julgá-las infalíveis, enquanto as concebermos distintamente, nem duvidar de que, se Deus tivesse criado vários mundos, elas seriam em todos tão verdadeiras quanto neste aqui*. Desse modo, aqueles que souberem examinar suficientemente as consequências dessas verdades e de nossas regras poderão conhecer os efeitos por suas causas e, para me explicar nos termos da Escola, poderão ter demonstrações a priori de tudo o que pode ser produzido nesse novo mundo [referência à sua hipótese, ou artifício]” (*id.*, cap. VII, p. 47/103; A&T, vol. XI, p. 47).

*Registro aparente da noção de “mundos possíveis”; que também se encontra em sua suposição de que Deus poderia ter ordenado a natureza de uma infinidade de modos diversos (*Princípios*, Parte III, art. 46); e que, aliás, já é pressuposta em sua concepção de “mundo hipotético”, na obra em apreço.

propriedades qualitativas), afetam consideravelmente o potencial da teoria da correspondência, face ao critério de evidência; quanto os argumentos que, ao agregarem aspectos favoráveis ao conhecimento inteligível (clareza, distinção, necessidade, etc.), conseqüentemente, acusam a imprescindibilidade da concepção coerencial, relativamente à requisição do referido critério de evidência; e ainda, considerando-se a regência do formal sobre o empírico, deve-se examinar a questão da possibilidade de conjunção das duas concepções de verdade, nos termos acima, de regência da teoria coerencial sobre a correspondencial.

Pelo que já foi considerado, parece desnecessário considerar ainda, a condição da experiência sensível, o *status* dos sentidos (em grande medida deficitários em termos de valor epistêmico; conforme notado, p. ex., na seção acima, a propósito do desfecho da Sexta Meditação), etc., no contexto em questão e, daí, inferir que se afigura pouco provável a possibilidade de aplicar-se ao conhecimento empírico, independentemente de qualquer recurso, o referido critério de evidência. Parece mais profícuo fazê-lo apenas na medida em que, com o déficit do referido tipo de experiência (a sensível), se enseja o recurso à esfera inteligível (em termos da qual, com base na intuição e na dedução, é certamente possível satisfazer-se o critério em questão), como forma de remediá-lo. Afinal, conforme o próprio Descartes, a propósito do que nos é ensinado pela natureza,

“...não vejo que... ela me ensine que dessas diversas percepções dos sentidos devêssemos jamais concluir algo a respeito das coisas que existem fora de nós, sem que o espírito as tenha examinado cuidadosa e maduramente. Pois é, ao que me parece, somente ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, que compete conhecer a verdade dessas coisas” (Meditações, Meditação Sexta, § 27)⁴¹⁰.

⁴¹⁰ Convém mesmo acrescentar que na referida meditação, em seu desfecho (v. § 42), ao reportar-se à uma conferência entre faculdades, sob a batuta do entendimento, Descartes dá indicações de como é possível efetivar o referido exame cuidadoso do espírito, com vistas tanto a prevenir, quanto a corrigir algum erro, no caso de insuficiência dos sentidos. Só para antecipá-lo, isto deve pesar favoravelmente em relação à hipótese aqui defendida, segundo a qual, em Descartes, a teoria correspondencial é regida pela concepção coerencial de verdade.

Disto, certamente, decorre que, em última análise – ratificando a aludida relação de dependência -, mesmo no caso em que o objeto em questão é um conteúdo particular da experiência sensível, este certamente não se auto institui, nem se autolegitima, senão que – devidamente “codificado” - tal consiste numa questão de “registro” e de “decisão”, respectivamente – o que só pode ocorrer em outro nível, o do entendimento, portanto (cabendo observar ainda, a este respeito, o caráter determinante da perspectiva pressuposta, no caso, a racionalista).

Aliás, conforme bem se observou, seja considerando-se as disposições metodológicas, seja em termos de efetividade cognitiva, sob o aspecto interno da questão do conhecimento – considerada, aí, a garantia da veracidade divina -, somente as naturezas simples, objetos da intuição e suas relações, objetos da intuição e da dedução (*Regras*, Regras III e XI), pelo caráter da necessidade, devem satisfazer o referido critério; o que significa que tal estrutura (ou ordem) (cf. *id.*, Regras IV-VI), regida por princípios e rigor metodológico, garante, por coerência, sua legitimidade. Aliás, a título de lembrete, pelo que já foi notado acima, desde o nível das ideias até o nível dos juízos, somente mediante esta condição é que deve ser aferida a função “sintética” (de codificação) das ideias, na aplicação do intelecto à sensibilidade. A partir daí, no nível do entendimento, aquilo que é considerado “conforme” (nos termos acima, do escrutínio analítico), deve sê-lo apenas relativamente a um “acordo interno”. Disto, portanto, deve decorrer a questão da formulação do juízo.

Tal perspectiva se torna até mais clara, considerando-se a questão da orientação do processo, metodologicamente; o que, aliás, ele faz questão de ratificar até mesmo indicando-o através do expediente de substituição - e respectiva conversão de um processo em termos do outro - do procedimento de análise, em termos do procedimento de síntese, conforme a ordem geométrica, em que se parte dedutivamente, de definições, postulados e axiomas, para a demonstração de teoremas (cf. Respostas às Segundas Objeções, pp. 238-47). Aliás, para Descartes – que não reconhece possibilidade para a verdade fora da intuição e da dedução (v. *Regras*, Regra XII, [1] p. 82) – os conteúdos ou processos empíricos figuram, cognitivamente,

conforme notado, subordinados às relações geométricas (cf., por exemplo, *Meditações*, *Meditações Quinta e Sexta*).

Sob o aspecto externo da questão do conhecimento, em que a função representativa das ideias deve “transpor” o hiato, se nada parece possível garantir-se, para além de que as ideias apenas representam – considerando-se a amplitude, em termos de modos, da função representativa, que inclui até convenções -; internamente, no nível dos juízos, a concepção correspondencial de verdade (no sentido de exigência de compatibilidade entre os juízos e os fatos) parece bastante afetada, com tal quadro (o caráter convencional, artificial, abstrato, sistemático das representações). Aliás, deve-se advertir que o problema, neste caso, não fica por conta apenas das refrações entre as representações da parte cognoscente e os conteúdos da parte cognoscível; senão que, antes, consiste mais em questões de natureza estrutural. Com efeito, com a questão da escalada interna do nível dos conteúdos sensíveis para o das ideias e, daí, para o nível dos juízos, não obstante o procedimento analítico aí envidado para fazer-se as devidas correções; neste patamar, as ideias, enquanto conteúdos, passam a integrar uma estrutura em que, sob a concorrência da vontade, se declara, se afirma, se nega – tudo isso ainda, sob princípios mais gerais, etc. Aquilo sobre o que se adverte aqui é, pois, a possibilidade de que a estrutura do juízo esteja em conformidade mais com aspectos internos, do que com aspectos externos. Isso, aliás, complementa o que já se observou acima, acerca da questão das determinações do modelo cognitivo em questão, ou do paradigma vigente, etc.

Aliás, tomando-se a liberdade de abrir, aqui, um parêntese para considerar mais de perto a questão da representação por convenção, o próprio Descartes parece bastante propenso a tal, não apenas no nível dos juízos, mas já antes, no nível das ideias, pelo menos no contexto da discussão acerca da questão da incompatibilidade entre os conteúdos sensíveis e a realidade material, ou bem, *“da diferença entre nossos sentimentos e as coisas que os produzem”*.

“Vós bem sabeis que as palavras, sem ter semelhança alguma com as coisas que significam, não deixam de nos fazer concebê-las... Ora, se palavras, que nada significam senão pela instituição dos homens,

são suficientes para nos fazer conceber coisas com as quais não têm semelhança alguma, por que a natureza não poderá, ela também, ter estabelecido certo signo que nos faça ter o sentimento da luz, mesmo que tal signo nada tenha em si que seja semelhante a esse sentimento?” (O Mundo (Tratado da Luz), Capítulo I, p. 4/17; A&T, vol. XI, p. 4).

Ironicamente, o presente caso, do campo da ciência, manifesta um apelo mais sugestivamente semiológico⁴¹¹.

Ensaando uma rápida especulação, numa perspectiva científica (no campo da física - um dos alvos de Descartes); encarando-se a presente questão da tentativa de controle matemático do conhecimento empírico, relativamente ao caráter dinâmico (múltiplo, mutável, etc.) deste último, como um embate entre a ordem racional, de um lado, e as forças naturais, de outro; epistemologicamente – pelo menos numa perspectiva racionalista, como é o

⁴¹¹ Mais do que mera advertência relativamente às suposições comuns concernentes à experiência sensível, o trecho em apreço deve constituir uma promissora indicação para uma semiologia cartesiana capaz até mesmo de, senão sobrepor-se, pelo menos justapor-se às versões mais comuns, de caráter psicológico, usadas na interpretação de determinados problemas. Inclusive, o fato de Descartes haver suspenso a crença dogmática na pressuposição da realidade material como um dado reproduzível pela experiência sensível (em que a relação direta torna despercebida a função semiótica – ou mesmo inexistente, considerando-se a questão da “ideia” com o *status* de mera cópia) e adotado o Representacionalismo, é algo que, por si só, confere ênfase ao aspecto semiológico, na medida em que o destaca, pelo fato de constituir um elemento intermédio, “refratário” – o signo tem uma função determinante, neste caso. Se conhecer, nos termos da presente problematização, é “codificar” (relação universal-particular), assimilar, etc.; considerando-se o tratamento da “diferença”, que separa o domínio mental do material (os termos da relação cognitiva), a postura cartesiana, enquanto representacionista, não trata necessariamente de reduzir a diferença ou equacioná-la, e menos ainda, aboli-la – o que, certamente, ocorre no caso, por assim dizer, de um Realismo Ingênuo -, mas, respeitando a diferença, trata-se antes, de uma questão de tradução. Com efeito, representa-se matematicamente o que jaz em sua natureza própria. Aliás, isso consiste antes numa questão de princípio, devidamente tratada, p. ex., em outro contexto de pensamento, em termos de questões simbólicas, por Ernst Cassirer (*Antropologia Filosófica: ensaio sobre o homem*): “O homem... já não vive num universo puramente físico, mas num universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião... são os vários fios que tecem a rede simbólica, a teia emaranhada da experiência humana... Já não é dado ao homem enfrentar imediatamente a realidade; não pode vê-la, por assim dizer, face a face... Em lugar de lidar com as próprias coisas, o homem, em certo sentido, está constantemente conversando consigo mesmo” (v. Primeira Parte, capítulo II, p. 50). Em alguma medida o dramático “desterramento” da cômoda perspectiva “naturalizada” da crença comum, proposto por Descartes, contra a tradição assente na experiência sensível e na pressuposição da realidade material, desde seu austero Racionalismo, culminando em seu Representacionalismo convencionalista, certamente deve ter contribuído para este nível de compreensão do mundo humano.

caso da cartesiana -, as disposições gerais, em grande medida, devem governar as particulares, na medida em que determinam o valor e, portanto, o que deve valer também para as últimas (as particulares). Mas isso, longe de significar uma espécie de controle total do campo empírico (e menos ainda, sua redução), deve indicar apenas – diante de sua relativa irreducibilidade - a única coisa que se pode fazer na relação com ele, diante de seu também relativo dinamismo e até mesmo opacidade.

A propósito desta questão do relativo dinamismo do conhecimento empírico, conforme o próprio Descartes – para quem, por sua superlativa perfeição, Deus não deve ser embusteiro (Meditação Sexta, § 20) -, o próprio Deus – de cujo arbítrio resulta até mesmo a própria matemática - poderia ter ordenado a natureza de uma infinidade de maneiras diversas (*Princípios*, Parte III, art. 46). No mesmo texto, ainda se referindo ao objeto da física, constatando que não se pode demonstrar da mesma maneira, a grandeza das partes nas quais se divide a matéria, nem qual a velocidade com que se movem, ele pondera que é só pela experiência⁴¹² e não pela força do raciocínio que se pode saber, dentre as diversas maneiras com que Deus poderia ter ordenado a matéria, qual ele efetivamente escolheu. Talvez por isso, em carta a Mersenne (apud LANDORMY. *Op. cit.*, p. 184) ele pondere “*que se pode explicar um mesmo efeito particular, de diversos modos possíveis*”, mesmo manifestando a convicção de “*que não se pode explicar a possibilidade das coisas em geral senão de um modo que é o verdadeiro*”.

Esta distinção entre, de um lado, o particular, contingente (múltiplo, mutável) e, de outro, o modelo de explicação, capaz de, incondicionalmente, assegurar a sua verdade, deve indicar que a verdade à qual Descartes se refere, que deve ser de ordem formal (e talvez também metafísica), deve figurar apenas do lado do modelo de explicação das coisas. Quanto às próprias coisas, certamente quedariam a mercê das projeções do referido modelo. A

⁴¹² Em um cenário aparentemente desfavorável para a experiência sensível, esta observação singularíssima deve indicar que de modo algum esta deve ser dispensada. A título de lembrete (conforme tratado no capítulo III, do presente trabalho, no que trata da questão da mudança de modelo cognitivo), embora necessária, em vez de ser tomada como ponto de partida, ela deve figurar como ponto de chegada. É nisto que deve consistir a diferença.

título de observação, isso certamente deve servir de indicador para a suposição aludida acima, da relação entre as duas concepções de verdade.

Por falar em opacidade natural e empírica, considerando-se a tão aludida “zona sombria” (responsável pela experiência sensível), na intersecção entre o domínio mental e o material, em oposição ao mental e ao material puros, parece restar somente, em termos de correspondência – e porque previamente garantido formalmente –, a possibilidade de estabelecer-se um liame, por sobre a referida zona, considerando-se os aspectos quantitativos de ambos os lados; considerando-se, portanto, as essências matemáticas sediadas no intelecto (Meditação Quinta, §§ 4 e 5) e a realidade material, em termos da propriedade da extensão (Meditação Segunda, §§ 6 e 12; Meditação Quinta, § 3). Isso – que, aliás, deve ser a condição de possibilidade do que, a rigor, há efetivamente em termos de pretensões de conhecimento e de correspondência – deve se afigurar razoável para Descartes - que concebe a realidade material, primeiramente enquanto “*objeto das demonstrações de Geometria*” (Meditação Sexta, § 1) -, principalmente considerando-se sua habilidade na relação entre esta ciência (a geometria) e a aritmética, mediada pela álgebra. Entretanto, nestas condições, tal correspondência se afigura apenas parcial, em luta contra toda sorte de contingências.

Na Quarta Meditação, em que trata ampla e detalhadamente da questão, Descartes não parece assumir - pelo menos explicitamente -, compromisso acerca da correspondência entre os juízos e os fatos. Não obstante, essa empresa (a da correspondência), senão quase inevitável, pelo menos recomendada pelo bom senso, pode ser notada nos mais diversos casos, ora de forma indireta, ora de forma direta, registrados principalmente no nível infra, das ideias, sobretudo na Sexta Meditação, conforme já devidamente notado, na seção anterior. Contudo, onde quer que se registre, há sempre motivos para uma postura algo hesitante, reticente. Isso, certamente, porque já são bem conhecidos os obstáculos que comprometem tal concepção de verdade, no presente contexto de discussão, sobretudo aqueles relacionados às questões de incompatibilidade entre as sensações e a realidade material, do que decorre, inclusive – como tentativa de solução -, o Representacionalismo.

Como consequência desta configuração resultante da presente leitura do problema epistemológico cartesiano deve haver, portanto, um deslocamento considerável do lugar decisivo para a questão da verdade, do âmbito externo para o interno, da relação cognitiva (sob a tutela do entendimento). Com o que – mantendo-se a hipótese já mencionada - a teoria correspondencial, certamente, acaba tendo um papel secundário, devendo ser governada por uma concepção “coerencial” de verdade⁴¹³.

Arrematando a discussão, do ponto de vista da presente leitura, conforme estipulado acima, sucintamente, foram apresentadas as seguintes razões: deve-se considerar que, independentemente de qualquer situação, há certamente em discussão, aqui, duas modalidades de conhecimento, o formal e o empírico; deve-se observar as condições de ambos, em termos de graus de certeza, com vistas à satisfação do critério de evidência; que, neste quesito, o primeiro, porquanto seja universal, necessário, etc., apresenta a devida satisfação; o que não é o caso do último, considerando seu caráter particular e contingente. Com isso, por questões analíticas de correção, adequação, etc., certamente devem ser demandadas condições de verdade diversas: uma

⁴¹³ Considerando-se o que se notou acima, acerca das observações cartesianas (tanto no § 27, da Sexta Meditação, conforme as quais somente através de um exame cuidadoso do espírito se torna possível concluir alguma coisa acerca dos dados sensíveis; quanto no § 42, da referida meditação, acerca da conferência entre faculdades, com vistas a evitar, ou a corrigir possíveis erros), se torna possível depreender-se daí, que Isto – que, aliás, é possível mediante o caráter sistêmico, estrutural dos conteúdos e processos relacionados à questão do conhecimento, na perspectiva cartesiana - se afigura um forte avalista da hipótese aqui defendida de uma noção de verdade como coerência, regendo a questão da correspondência. Ou seja, a questão da correspondência deve figurar condicionada a exame prévio, seguindo parâmetros estruturais, em conformidade com critérios estritamente racionais, garantidos, em última análise, pela veracidade divina. Somente deste modo e tomando-se em conta ainda, a questão da representação, na relação cognitiva, a correspondência, em vez de consistir num salto efetivo sobre o abismo, deve antes consistir numa projeção guiada por um cálculo interno, examinando, avaliando as condições, etc. E mesmo que haja garantia divina, não se deve entender que em caso de confirmação das projeções, haja uma espécie de chancela absoluta, pois ele bem lembra, no § 8, da Quarta Meditação, a diferença que separa a perspectiva do intelecto finito daquela do intelecto infinito, cuja magnitude – do que, aliás, é livre para produzir sob seu arbítrio a própria matemática, conforme a “doutrina das verdades eternas” - o faculta a engendrar a realidade material de infinitas maneiras (v. *Princípios*, Terceira Parte, art. 46). Certamente o atesta o fato de se poder deduzir dos princípios simples e gerais da natureza, qualquer item particular, de muitas maneiras diversas (v. *Discurso*, Sexta Parte, p. 82). A título de observação, na presente leitura, parece inevitável o caráter convencional e mesmo relativo da questão da verdade, concernente ao conhecimento empírico e, daí, a necessidade de uma remissão à noção de “paradigma”.

demandando questões de coerência (na medida em que é possível estabelecer-se seu estatuto, em termos de legitimidade, apenas em nível de essências, independentemente de questões de existência) e a outra de correspondência, respectivamente. Entretanto, considerando-se que devido às deficiências do conhecimento empírico, Descartes apela para o método formal, com vistas a remediá-lo, certamente se deve, por isso – e apenas por isso –, vincular, nos termos acima, uma concepção de verdade à outra. Entretanto, a possibilidade de estabelecer-se relações geométricas (do modo acima, considerando-se apenas os aspectos quantitativos dos domínios mental e material puros, acima da “zona de interseção” entre ambas – portanto, de modo apenas parcial), em tal caso, porém, concorrendo com aspectos intervenientes diversos (da referida “zona de interseção”), talvez seja insuficiente para garantir-se, aí, com a devida segurança, o grau de certeza que se obtém apenas matematicamente. Assim, certamente, se deve – até mesmo por questões de precaução – distinguir e até separar as duas ordens de coisas, propondo apenas uma relação de regência, nos termos acima. Com isso, qualquer garantia incondicional deve ser o caso apenas em termos de coerência, internamente; ficando a questão da correspondência – que tenta conciliar mundos diversos⁴¹⁴ –, como que, por assim dizer, *sub judice*⁴¹⁵.

⁴¹⁴ Segundo Loparic, em seu texto *À Procura de um Descartes Segundo a Ordem das Dificuldades* (p. 156), em carta a Mersenne, em 17 de Maio de 1638, tratando de questões de aplicação da matemática à física, Descartes pondera que “*exigir de mim demonstrações geométricas (isto é, demonstrações matemáticas no sentido estrito) numa matéria que depende da física, é querer que eu faça coisas impossíveis*”.

⁴¹⁵ Esta diferenciação – que, por questões de prudência, requer separação – (o que, aliás, já deve ser compatível com o hiato acusado na relação cognitiva e com a consequente reação contra a tradição precedente (concernente à base empírica e à pressuposição dogmática da realidade material); e, disto, o decorrente distanciamento representacionista, do tipo convencional) deve ser a última cartada contra o antigo modelo. De quebra, ela não apenas resguardaria o próprio método (ou modelo cognitivo proposto), no sentido de não comprometer sua pretensa integridade, enquanto estrutura cognitiva racional, com as vicissitudes da experiência sensível; nem com precipitações, relativamente à natureza própria do mundo físico, enquanto esfera diversa; bem como ainda, o asseguraria (lhe asseguraria a condição de: senão preservável, pelo menos adequável, ou mesmo apenas justificável, desculpável), em caso de mudança paradigmática, como, p. ex., a que o próprio Descartes – que em sua obra científica, forja modelos artificiais, meramente hipotéticos* – testemunha e da qual participa ativamente.

*Além dos casos bastante conhecidos de *O Mundo e O Homem*, relativamente à *Dióptrica*, considerando a atmosfera metodológica que a envolve, Alquié (*op. cit.*, cap. II, p. 36) nota que

Ao destacar o papel decisivo conferido por Descartes, nos *Princípios*, à experiência, conforme Alquié (*op. cit.*, p. 112), “a experiência sensível é a condição prévia da ciência”. Contudo, nota que “a ciência de Descartes trata dessa experiência por leis matemáticas e mecânicas”. E ao notar a diversidade destas leis, relativamente ao referido tipo de experiência, ele pondera que, não obstante, se pode estabelecer entre as duas ordens em questão, uma espécie de correspondência, mas “sem nunca se chegar a fazê-las coincidir completamente”; e prossegue sugerindo que, por isso, ao final dos *Princípios* (Parte IV, art. 204), Descartes afirma “o caráter necessariamente hipotético do conhecimento físico”, na medida em que “a física explica como as coisas podem ser, sem revelar com segurança o que são”. Diante deste quadro, Alquié vivencia o dilema segundo o qual “ou a ciência é uma linguagem coerente, que possui em si mesma uma verdade própria, de tipo matemático... ou a verdade só se define relativamente à realidade” (*id.*, p. 113). Ainda segundo ele, pela questão da veracidade divina, Descartes se alinhara à última das alternativas. Entretanto, observa que mesmo com a possibilidade de intercâmbio entre o domínio mental e o material, “não podemos atingir a natureza a não ser através de hipóteses acerca das quais nunca poderemos ter a certeza absoluta de que são as verdadeiras”. E assim, considerando o exemplo utilizado por Descartes, no artigo 205º, da Quarta Parte, dos *Princípios*, da decifração de determinada cifra⁴¹⁶, ele nota a posição cartesiana da possibilidade de haver incompatibilidade entre o resultado obtido através de determinado modelo de leitura e aquilo que foi proposto originalmente. “Tal é a

“Descartes constrói a ciência sem se interrogar sobre os seus fundamentos e declara, aliás, que não se atreveria a afirmar ‘que os princípios que utiliza sejam os princípios verdadeiros da natureza’”. Noutra passagem (v. p. 52), ele – que já destacara o caráter convencional da ciência (v. p. 51) - nota que “Descartes considera o mundo descrito pela sua física cientificamente incontestável; e é nisso que está plenamente de acordo com Galileu. Mas, pelo menos nesse período, a verdade científica não lhe parece idêntica à realidade”. E observa ainda, que de algum modo, Descartes, ao conferir “ao Ser divino um lugar eminente, usa, no tocante ao mundo, as noções de linguagem, de fábula, e pressente que as leis do conhecimento verdadeiro podem não ser as das coisas” (*id.*).

⁴¹⁶ Certamente, algo como um conjunto de caracteres que podem ser combinados de infinitas maneiras.

*certeza moral*⁴¹⁷, que, conforme Alquié, prevalece nestes casos, a qual situa-se abaixo da certeza matemática, na escala dos graus de certeza (*ibid.*, p. 114)⁴¹⁸.

De acordo com a presente leitura, o dilema apresentado acima, vivenciado por Alquié (“*ou a ciência é uma linguagem coerente, que possui em si mesma uma verdade própria, de tipo matemático... ou a verdade só se define relativamente à realidade*”), representa, em grande medida, a “inquietação” – se há alguma, aqui – desta leitura, aqui apresentada. A diferença fica mais por conta da decisão tomada diante de tal dilema. Para a presente interpretação as duas coisas não precisam ser excludentes. Nada parece impedir que Descartes tenha optado pela primeira das alternativas (“*a ciência é uma linguagem coerente, que possui em si mesma uma verdade própria, de tipo matemático*”) – tal deve ser a proposta metodológica –; emoldurada metafisicamente (esta seria a função da questão da veracidade divina); e absorvendo nesta estrutura a realidade material (cujo caráter particular, contingente figura como a árdua batalha a ser vencida). A verdade, assim, estaria na própria harmonia estrutural – o que, aliás, já parece ser insinuado pela ordem metodológica e pela arquitetura teórica –; e como tal, passível de estabelecer o liame com a realidade (o problema da correspondência).

⁴¹⁷ Conforme proposto na Quarta Parte do *Discurso* (p. 59), “quanto aos costumes é necessário algumas vezes seguir como se fossem indubitáveis opiniões que sabemos serem muito incertas, conforme ao que já foi dito [referência à questão da “moral provisória”, exposta na Terceira Parte]; mas já que eu agora desejava me dedicar somente à descoberta da verdade, pensei ser necessário agir ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se, após isso, não ficaria na minha crença alguma coisa que fosse inteiramente indubitável”. Ora, considerando que este ideal de verdade (caracterizado pela indubitabilidade) só deve aplicar-se ao caso do conhecimento formal; no concernente ao caso do conhecimento empírico, que não pode enquadrar-se em tal condição (e que, de acordo com a presente leitura, deve, pelo apelo ao auxílio do método formal, ficar a mercê das projeções racionais), deve, então, restar a tão indesejável condição da probabilidade, como certeza provisória, em termos de graus de convicção. De acordo com a presente leitura, a questão da “certeza moral” se afigura um notável expediente epistêmico cartesiano, considerando que aquilo que não pode satisfazer o crivo da necessidade; ao ocupar o campo da possibilidade, possa, para além da mera possibilidade casual, no caso de embasamento racional, adquirir o *status* de regular-se pelo “dever-ser”.

⁴¹⁸ Ainda de acordo com Alquié, “é, pois, evidente que o sonho de certeza universal é aqui abandonado: o provável adquiriu direito de cidade na ciência” (*ibid.*).

BIBLIOGRAFIA

Obras de Descartes:

ADAM, C.; TANNERY, P. (éditeurs, sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique). *Oeuvres de Descartes*. Paris: Léopold Cerf, Imprimeur-Éditeur, 1904. 11 tomes.

ALQUIÉ, F. (éditeur). *Oeuvres Philosophiques de Descartes*. Paris: Garnier, 1963, 1967, 1973. 3 vols.

GUINSBURG, J.; ROMANO, R.; CUNHA, N. (orgs.). *Descartes: obras escolhidas*. Trad. J. Guinsburg, B. Prado Jr., N. Cunha e Gita K. Guinsburg. S. Paulo: Perspectiva, 2010 (Textos: 24).

DESCARTES, R. *A Geometria*. In GUINSBURG, J. et al (orgs.). *Descartes: obras escolhidas*. Trad. J. Guinsburg, B. Prado Jr., N. Cunha e Gita K. Guinsburg. S. Paulo: Perspectiva, 2010. Pp. 489-573. (Textos: 24).

_____. *A Procura da Verdade pela Luz Natural*. In GUINSBURG, J. et al (orgs.). *Descartes: obras escolhidas*. Trad. J. Guinsburg, B. Prado Jr., N. Cunha e Gita K. Guinsburg. S. Paulo: Perspectiva, 2010. Pp. 43-58. (Textos: 24).

_____. *As Paixões da Alma*. In GUINSBURG, J. et al (orgs.). *Descartes: obras escolhidas*. Trad. J. Guinsburg, B. Prado Jr., N. Cunha e Gita K. Guinsburg. S. Paulo: Perspectiva, 2010. Pp 295-401 (Textos: 24).

- _____. *Discurso do Método*. In VALÉRY, P. (apr.) *O Pensamento Vivo de Descartes*. Trad. Ma. L. Teixeira. S. Paulo: Martins, Ed. da Universidade de S. Paulo, 1975 (Col. Pensamento Vivo).
- _____. *Meditações*. In GUINSBURG, J. et al (orgs.). *Descartes: obras escolhidas*. Trad. J. Guinsburg, B. Prado Jr., N. Cunha e Gita K. Guinsburg. S. Paulo: Perspectiva, 2010. Pp. 123-204. (Textos: 24). [1]
- _____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução e nota prévia: Fausto Castilho. Campinas: Edições CEMODECON – IFCH/Unicamp, 1999. Edição bilíngüe. [2]
- _____. *Objeções e Respostas*. In GUINSBURG, J. et al (orgs.). *Descartes: obras escolhidas*. Trad. J. Guinsburg, B. Prado Jr., N. Cunha e Gita K. Guinsburg. S. Paulo: Perspectiva, 2010. Pp. 205-93. (Textos: 24).
- _____. *O Homem*. Trad. Marisa C. O. F. Donatelli. Campinas: Ed. da Unicamp, 2009. Edição bilíngüe.
- _____. *O Mundo (ou Tratado da Luz)*. Trad. Cesar A. Battisti. Campinas: Ed. da Unicamp, 2009. Edição bilíngüe.
- _____. *Princípios da Filosofia (Primeira Parte)*. Trad. A. Ferreira. 2ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1971 (Col. Filosofia e Ensaios). [1]
- _____. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2006. [2]
- _____. *Regras Para a Direção do Espírito*. Trad. A. Reis. 3ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1987. [1]
- _____. *Regras Para a Direção do Espírito*. In GUINSBURG, J. et al (orgs.). *Descartes: obras escolhidas*. Trad. J. Guinsburg, B. Prado Jr., N. Cunha e Gita K. Guinsburg. S. Paulo: Perspectiva, 2010. Pp. 403-87. (Textos: 24). [2]

Obras sobre Descartes:

ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*. 2. ed. Lisboa: Presença, 1986.

_____. *La Découverte Métaphysique de l'Homme chez Descartes*. 2. Ed. Paris: PUF, 1987.

ANDRADE, É. *A Intuição Vazia: a ontologia do objeto matemático nas Regulae ad Directionem Ingenii*. *Analytica*, v. 12, pp. 60-85. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

_____. *Hipótese e Experiência na Constituição da Certeza Científica em Descartes*. *Cad. Hist. Fil. Ciência*, v. 16, nº 2, pp. 259-280. Campinas: UNICAMP, 2006.

_____. *Pragmatismo e o Caráter Abstrato do Objeto Matemático nas Regulae ad Directionem Ingenii*. *Cad. Hist. Fil. Ciência*, v. 19, nº 1, pp. 89-114. Campinas: UNICAMP, 2009.

ANDRADE, É; ASSIS NETO, F. R. *Extensão e Mathesis Universalis em Descartes*. *Studium*, v. 9, pp. 43-62. Recife: Instituto Salesiano de Filosofia, 2006.

BEYSSADE, J.-M. *La Philosophie Première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.

_____. *Sobre o Círculo Cartesiano*. In: *Revista Analytica*, vol. 2, nº 1, pp. 11-36. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

BITENCOURT, J. A. *Descartes e a Morte de Deus*. São Paulo: PUC, 2008 (tese de doutorado).

BLANCHÉ, L. *Les Antécédents Historiques du "Je Pense Donc Je Suis"*. Paris: Vrin, 1985.

- BROUGHTON, J. *Conhecimento de Si*. In BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (org.). *Descartes*. Trad. Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. Pp. 181-96.
- BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (org.). *Descartes*. Trad. Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011.
- BROWN, D. *Descartes Sobre as Ideias Verdadeiras e Falsas*. In BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (org.). *Descartes*. Trad. Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. Pp. 197-215.
- CARRIERO, J. *O Círculo Cartesiano e o Fundamento do Conhecimento*. In BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (org.). *Descartes*. Trad. Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. Pp. 296-311.
- COTTINGHAM, J. *A Filosofia de Descartes*. Trad.: M^a R. S. Guedes. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. (org.). *Descartes*. Trad.: A. Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.
- _____. *Descartes: a filosofia da mente de Descartes*. Trad. J. P. Assis. S. Paulo: Ed. UNESP, 1999 (col. Grandes Filósofos).
- _____. *Dicionário Descartes*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- _____. *Dualismo Cartesiano: teologia, metafísica e ciência*. In COTTINGHAM, J. (org.). *Descartes*. Trad. A. Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. Pp. 285-310.
- _____. (Ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Unijuí, 2005.
- FRANKFURT, H. G. *Demons, Dreamers and Madmen: the defense of reason in Descartes' Meditations*. NY: Bobbs-Merrill, 1970.

- FRIEDMAN, M. *Descartes e Galileu: copernicianismo e o fundamento metafísico da física*. In BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (org.). *Descartes*. Trad. Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. Pp. 80-94.
- GAUKROGER, S. *A Natureza do Raciocínio Abstrato: aspectos filosóficos do trabalho de Descartes em álgebra*. In COTTINGHAM, J. (org.). *Descartes*. Trad: A. Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. Pp. 115-42.
- _____. *Cartesian Logic*. Oxford: Oxford University Press [Clarendon], 1989.
- _____ (ed.). *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*. Sussex: Harvester, 1980.
- _____. *Descartes: uma biografia intelectual*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 1999.
- _____. *Vida e Obra*. In BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (org.). *Descartes*. Trad. Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. Pp. 20-32.
- GENEVIÈVE, R-L. *A Vida de Descartes e o Desenvolvimento de Sua Filosofia*. In COTTINGHAM, J. (org.). *Descartes*. Trad. A. Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. Pp. 33-76.
- GOMBAY, A. *Descartes*. Trad. Lia Levy. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- GUENANCIA, P. *Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. (Bibl. de Filosofia).
- GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2. ed. Paris: Éditions Montaigne, 1968 (1ère éd. 1953). 2 vols.
- JESUS, L. M. *A Questão de Deus na Filosofia de Descartes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997 (col. Filosofia: 49).

- JOLLEY, N. *A Recepção da Filosofia de Descartes*. In COTTINGHAM, J. (org.). *Descartes*. Trad. A. Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. Pp. 473-508.
- KOYRÉ, A. *Considerações Sobre Descartes*. Trad.: H. Godinho. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença,... (Éditions Gallimard, 1963).
- KUJAWSKI, G. M. *Descartes Existencial*. S. Paulo: Herder (EDUSP), 1969.
- LANDIM FILHO, R. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. S. Paulo: Edições Loyola, 1992.
- LEROY, M; LANDORMY, P. *Descartes*. Trad. José Pérez. S. Paulo: Cultura Moderna, 1936.
- LOEB, L. *O Círculo Cartesiano*. In COTTINGHAM, J. (org.). *Descartes*. Trad. A. Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. Pp. 243-84.
- LOPARIC, Z. *À Procura de um Descartes segundo a Ordem das Dificuldades*. Discurso, v. 5, nº 6. São Paulo: USP, 1975, pp. 151-185.
- MANCOSU, P. *Descartes e a Matemática*. In BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (org.). *Descartes*. Trad. Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. Pp. 113-31.
- MARION, J.-L. *A Metafísica Cartesiana e o Papel das Naturezas Simples*. In COTTINGHAM, J. (org.). *Descartes*. Trad.: A. Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. Pp. 143-70.
- _____. *Sur la Théologie Blanche de Descartes*. 2. Ed. Paris: PUF, 1991.
- _____. *Sur Le Prisme Métaphisique de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- _____. *Sur L'ontologie Grise de Descartes*. 2. Ed. Paris: Vrin, 1981.
- _____. *Questions Cartésiennes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

- MARKIE, P. *O Cogito e sua Importância*. In COTTINGHAM, J. (org.). *Descartes*. Trad. A. Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. Pp. 171-212.
- MARQUES, J. *Descartes e sua Concepção de Homem*. S. Paulo: Ed. Loyola, 1993 (col. Filosofia: 25).
- MCMULLIN, E. *Explicação como Confirmação na Filosofia Natural de Descartes*. In BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (org.). *Descartes*. Trad. Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. Pp. 95-112.
- MILES, M. *O Método de Descartes*. In BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (org.). *Descartes*. Trad. Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. Pp. 150-66.
- NELSON, A. *O Inatismo em Descartes*. In BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (org.). *Descartes*. Trad. Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. Pp. 312-26.
- OWENS, D. *O Uso Cartesiano da Dúvida*. In BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (org.). *Descartes*. Trad. Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. Pp. 167-80.
- PHILONENKO, A. *Reler Descartes: o Gênesis do pensamento francês*. Trad. Fernando Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget (col. Pensamento e Filosofia).
- RIBEIRO, E. E. M. *Individualismo e Verdade em Descartes: o processo de estruturação do sujeito moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995 (col. Filosofia: 29).
- ROCCA, M. *Causa sem Inteligibilidade e Causa sem Deus em Descartes*. In BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (org.). *Descartes*. Trad. Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. Pp. 234-48.
- ROSENFELD, D. *Descartes e as Peripécias da Razão*. Rev. A. P. Cardoso. S. Paulo: Iluminuras, 1996.

SARDEIRO, L. A. *A Significação da Mathesis Universalis em Descartes*. Campinas: Unicamp, 2008 (dissertação de mestrado).

SCRIBANO, E. *Guia para Leitura das Meditações Metafísicas de Descartes*. Trad. Silvana C. Leite. S. Paulo: Edições Loyola, 2007.

SILVA, F. L. *Descartes: a metafísica da Modernidade*. S. Paulo: Editora Moderna, 1993 (col. Logos).

SKIRRY, J. *Compreender Descartes*. Trad. M. Penchel. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

SORELL, T. *Descartes*. Trad. L. P. Rouanet. S. Paulo: Edições Loyola, 2004.

VALÉRY, P. (apr.) *O Pensamento Vivo de Descartes*. Trad. Ma. L Teixeira. S. Paulo: Martins, Ed. da Universidade de S. Paulo, 1975 (Col. Pensamento Vivo).

WILSON, C. *Descartes e Agostinho*. In BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (org.). *Descartes*. Trad. Ethel Rocha; Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. Pp. 48-64.

WILSON, M. *Descartes*. London; Boston; Melbourne: Routledge & Kegan Paul, 1982.

Obras diversas:

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991-3. 2 vol.

_____. *On the Trinity*. Ed.: G. B. Matthews. Trad.: S. McKenna. Cambridge: Cambridge University Press.

ALVES, R. *Filosofia da Ciência: introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

- AQUINO, T. *Suma Teológica*. Trad. G. C. Galache et al. São Paulo: Ed. Loyola, 2001-6.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Edson Bini. S. Paulo: Edipro, 2ª ed., 2012 (Clássicos Edipro. Série Aristóteles).
- BACON, F. *Novum Organum*. Trad. J. Aluysio R. Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (col. Os Pensadores).
- BERKELEY, G. *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. Trad. Antônio Sérgio. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (col. Os Pensadores).
- BLANCHÉ, R. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*. Trad. A. J. Pinto Ribeiro. Lisboa: Ed. 70, 1985.
- BRUNO, G. *Sobre o Infinito, o Universo e os Mundos*. Trad. Helda Barraco; Nestor Deola. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (col. Os Pensadores).
- CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica (Ensaio sobre o Homem)*: introdução à uma filosofia da cultura humana. Trad. Vicente F. Queiroz. S. Paulo: Mestre Jou.
- GALILEU, G. *O Ensaaiador*. Trad. Helda Barraco. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (col. Os Pensadores).
- HEIDEGGER, M. *Ser e Verdade*. Trad. Emmanuel C. Leão. Petrópolis: Vozes; B. Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007 (col. Pensamento Humano).
- HUME, D. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (col. Os Pensadores).
- HUSSERL, E. *Conferências de Paris*. Trad. Artur Morão e António Fidalgo. Lusosofia: Press, 1992.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. A. Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

LOCKE, J. *Ensaio acerca do Entendimento Humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (col. Os Pensadores).

MIRÂNDOLA, G. P. *A Dignidade do Homem*. Trad. L. Feracine. S. Paulo: Escala (Col. Grandes Obras do Pensamento Universal).

PLATÃO. *Fedon*. Trad. J. Paleikat; J. Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores).

_____. *Menon*. Trad. M. Iglesias. São Paulo: Loyola, 2003.

RORTY, R. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Trad. A. Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.