

O SEGREDO DA ARTE

DESCARTES E A MODERNIDADE

Wilson Gomes
Depto. de Comunicação / UFBA.

*“Atque in hoc totius artis secretum consistit, vt in omnibus illud
maxime absolutum diligenter advertamus”.*
(RENÉ DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, VI)¹.

Resumo: “O Segredo da Arte. Descartes e a modernidade” é uma tentativa de reconstrução do itinerário de Descartes na elaboração dos temas que confluirão, malgrado Descartes mesmo, no discurso ontológico moderno. O ensaio pretende encontrar na teoria cartesiana da cientificidade, como formulada nas “Regras para a direção do entendimento” e no “Discurso do método”, as intenções de pensamento que produziram a “via cartesiana” sobre a qual a teoria da realidade moderna se estabelece. Palavras-chave: Descartes, Modernidade, Realidade como construção, Filosofia da Consciência, Conhecimento

Abstract: “The Secret of Art: Descartes and modernity” is an attempt to reconstruct Descartes’ itinerary as he constructed arguments that later converged, in spite of Descartes himself, in the modern discourse on ontology. The essay examines the Cartesian theory of the nature of science as formulated in “Regulae ad directionem ingenii” and “Discours de la méthode”; the aim is to identify the intentions of thought that produced the “Cartesian Way” on which the modern theory of reality is founded. **Keywords:** Descartes, Modernity, Reality as Construction, Philosophy of Consciousness, Knowledge

¹ “E todo o segredo da arte consiste em que em tudo nos voltemos com diligência para o que há de mais absoluto”

Se nos perguntarmos sobre o que o pensamento de Descartes tem a ver com o discurso filosófico da modernidade, uma resposta parece emergir espontaneamente e configurar o âmbito onde dever-se-ia necessariamente inscrever o nosso acesso à obra cartesiana: Descartes representaria um momento no discurso moderno na medida em que inventa o subjetivismo em ontologia e teoria do conhecimento, abrindo assim todas as possibilidades para as posteriores teorias da constituição subjetiva do mundo. A desdobrar essa perspectiva, encontraríamos que a invenção do subjetivismo implicou na enunciação do silogismo *cogito, ergo sum*, no estabelecimento da identidade entre pensamento (*cogito*) e ser (*sum*) e na dedução do Eu da Consciência. Some-se a isso o seu explícito intelectualismo, a confiança otimista e absolutista na razão em seu confronto com o ser (o conhecimento nos “torna como mestres e proprietários da natureza”) e o seu dualismo manifesto na antropologia e teremos as grandes linhas da imagem contemporânea de Descartes.

De fato, a pergunta sobre a constituição subjetiva da realidade em Descartes deve guiar a nossa abordagem da sua obra. Entretanto, há de se perguntar se devemos nos contentar com esse núcleo cristalizado da tradição interpretativa. Que o pensamento moderno pós-kantiano, particularmente o idealismo, tenha visto justamente no *ego cogito* cartesiano a mudança de perspectiva que constitui a modernidade e que o interprete como a invenção do sujeito moderno, todo estabelecido em sua imanência, e da sua prioridade para o pensamento, não é o caso de duvidar aqui. De modo que sendo o subjetivismo a primeira forma moderna de consideração do problema da constituição da realidade, e sendo Descartes o fundador do subjetivismo, esta tradição de interpretação poderia até mesmo gozar de uma certa plausibilidade. A questão é se os modernos são os melhores intérpretes de Descartes, ou se podemos encontrar outras entradas. Porque de todo modo não é certo ainda — e merece ser investigado — que Descartes conheça uma questão do sujeito, que essa questão possa de alguma maneira passar pela enunciação do *cogito*, que no horizonte da dúvida metódica e do *ego cogito* resultante se encontre realmente o ponto de contato entre o pensamento de Descartes e a modernidade.

Entretanto, a tradição não se deixa facilmente eludir. Mesmo na suspeita e no dissenso, ela nos impõe os seus termos. Antes, é dentro desses limites mesmos que se abre a possibilidade de criticá-los, explorando o quanto possível as suas tensões. Assim, se a tradição da hermenêutica cartesiana estabelece as condições da pergunta sobre Descartes (*sujeito-cogito-ego*) nos resta a possibilidade de, uma vez convocados por esta demanda, tornar a nossa leitura uma provocação à demanda que nos convoca. Para tanto é preciso reexaminar os autos, quer dizer os textos, atentos ao chamado (*vocatio*) do autor, à

convocação da tradição e às provocações que formos capazes de suscitar.

Dessarte, o nosso percurso não poderia deixar de ser os textos cartesianos que se concentram em torno daquilo que hoje se chamaria de teoria da ciência, incluindo sobretudo as *Regras para a Direção do Espírito*, o *Discurso do Método*, as *Meditações Metafísicas* e os *Princípios de Filosofia*, em sua primeira parte. Nos guiará o propósito de conferir uma tese que nós herdamos, enquanto inseridos na cadeia da tradição de intérpretes do texto cartesiano: a questão do sujeito é o lugar do encontro entre Descartes e o discurso sobre a realidade como produção humana.

1. Descartes, teórico da cientificidade

1.1 — A ciência e a racionalidade “more geometrico”

Pela ordem cronológica o primeiro horizonte de questões filosóficas de Descartes não tocava ainda o âmbito da dúvida, nem do *cogito*. A esse ponto, interessam-no os procedimentos da investigação científica. E entenda-se ciência aqui não no sentido hodierno, a saber como investigações e saberes públicos levados a termo por uma comunidade de especialistas. Trata-se, bem mais, do esforço privado de todo e qualquer indivíduo visando a conhecer qualquer campo de problemas da realidade ou, em linguagem cartesiana, conhecer a verdade.

O conhecimento está ao alcance de todos, afirma Descartes. A condição maior para tanto, um espírito capaz de atingir a verdade, é próprio de todos os homens. Sendo as ciências a sabedoria humana aplicada a diversos objetos, e podendo os espíritos dedicar-se legitimamente a todos e qualquer um deles, as ciências estão facultadas a todos os homens.

Entretanto, a se olhar o mundo das ciências ao nosso redor, continua Descartes, nos deparamos com um quadro absolutamente desconcertante. Dificilmente pode-se encontrar alguma questão sobre a qual os estudiosos não tenham discordado muitas vezes entre si; dificilmente alguém afirma algo que não tenha o seu contrário proposto por outro (Regras 2 e 3). Visto ser toda ciência um conhecimento certo e evidente (Regra 2), parece que as oscilações e impasses, que tornam as ciências conglomerados caóticos de opiniões contraditórias, demonstram que o quadro das ciências está em franca oposição com a definição da ciência.

Isso leva a duas conseqüências. Em primeiro lugar, acena para o fato de que não devemos confiar nos percursos feitos pelos outros, nem nas suas verdades incertas e passíveis de contradição. O impasse das opiniões contraditórias impõe a desconfiança da tradição e da sua autoridade. Dessa forma, é melhor que cada um trace o seu próprio percurso e estabeleça ele mesmo os conhecimentos que puder alcançar, talvez até reexaminando os saberes já dados como certos. Nada que um ser humano pode conhecer é negado a outro. Além disso, a ciência é um hábito privado: não nos tornamos matemáticos e filósofos por conhecer as demonstrações dos outros, mas pela capacidade de resolver todo e qualquer problema, de tomar posição frente a qualquer juízo (Regra 3).

Em segundo lugar, é preciso entender as razões por que os impasses se dão. Donde resulta que tanto a filosofia (a escolástica, particularmente) quanto a maioria das ciências possuem certos defeitos nos seus itinerários da procura da verdade, a saber, uma tendência a aceitar como verdades conjecturas e conclusões apenas prováveis, a assumir objetos obscuros e complexos sem previamente perguntar-se como de fato o homem conhece e o que pode conhecer. A terapêutica cartesiana é clara: é preciso investigar o conhecimento e o seu processo de forma a disponibilizar a qualquer indivíduo um acesso seguro à verdade. Este “disponibilizar” soa, em autêntica linguagem cartesiana, como prescrição do método.

Mas o que é o método? Descartes mesmo o responde:

“Entendo por método regras certas e fáceis, que permitem a quem exatamente as observar nunca tomar por verdadeiro algo de falso e, sem desperdiçar inutilmente nenhum esforço da mente, mas aumentando sempre gradualmente o saber, atingir o conhecimento verdadeiro de tudo o que será capaz de saber” (Regra 4).

Por outro lado, se o quadro das ciências, particularmente da filosofia, envolvida em disputas excessivamente sutis e obscuras, oferece o espetáculo desalentador da incerteza, há duas disciplinas em que os fatos parecem ser completamente diferentes: a Aritmética e a Geometria. Nestas não há (para o Descartes das *Regras*) sombra de incerteza e conjecturas, nem de objetos complexos. Antes o seu objeto é tão puro e simples que o seu conhecimento decorre de conseqüências deduzidas necessariamente pela razão. São as ciências da demonstração (Regra 2).

Conseqüentemente, a pergunta sobre as causas da incerteza no panorama das ciências ganha uma outra face: a questão da certeza na Geometria e na Aritmética. O que se responde de maneira peremptória: o seu objeto é simples (seguro e irreduzível), o seu método, o único correto. Donde a conclusão que o método da Geometria e da

Aritmética deve ser tomado tipologicamente como o método para a condução do espírito no trajeto que leva à verdade.

Visto desta forma, o argumento cartesiano em favor do modo geométrico e aritmético de aquisição e exposição do conhecimento (*more geometrico*) parece fundar-se exclusivamente em cálculos de sucesso. Sucesso, no seu valor de convencimento, em sua “publicidade” (possibilidade de ser realizado por qualquer indivíduo metodologicamente orientado); ou, dito de outra forma, sucesso em evitar os impasses das razões contraditórias, em subtrair-se à “hermeticidade” dos raciocínios obscuros, excessivamente sutis e motivados por cálculos de vitória intelectual sobre o oponente.

Entretanto, resulta igualmente claro que a valoração cartesiana com respeito aos procedimentos da pesquisa funda-se, em última instância, numa determinada concepção do que deve ser o processo de conhecimento e a lógica da investigação. E se nos perguntarmos pelos elementos que comporiam esta concepção, não nos encontraremos diretamente a analisar as tantas regras da disciplina do pensamento, mas sobretudo a considerar com cuidado a teoria cartesiana da *demonstração*.

Começemos com uma afirmação muito simples: a Geometria e a Aritmética (leia-se: o método genuíno) são disciplinas em que os conhecimentos são demonstrados e não prováveis ou conjecturais; o procedimento científico que conduz ao conhecimento só pode ser demonstrativo. O sentido que Descartes dá ao termo demonstração é muito próximo daquele da tradição aristotélica e da epistemologia clássica. Demonstrar é expor de forma pública (aberta ao controle intersubjetivo, diríamos hoje) e de modo discursivo (segundo um encadeamento de razões) a verdade de uma proposição, de modo a obter o reconhecimento, também ele público.

Para Aristóteles (*Analytica Posteriora*) a demonstração produz conhecimento, enquanto é um silogismo que *deduz* uma conclusão a partir de *princípios primeiros, verdadeiros, evidentes e indemonstráveis*. De forma análoga, na Geometria de Euclides, por exemplo, a característica fundamental da demonstração é fazer um trajeto do teorema aos axiomas e postulados; este percurso implica na fundação da verdade de certas proposições (teoremas) em proposições (axiomas e postulados) cuja verdade não precisa mais se justificar discursivamente, sendo *evidente*.

A demonstração, no campo semântico dos textos cartesianos, é o oposto da conjectura provável. Esta última parece predestinada ao impasse e à dúvida, ainda que possa casualmente encontrar alguma verdade. O seu defeito principal consiste em não poder merecer um engajamento público. O que se deve não ao seu caráter discursivo —

o que a tornaria análoga à demonstração —, mas ao fato de que as suas razões são apenas prováveis, isto é, podem apenas ser aprovadas (do latim “probare”). Asserir a probabilidade de algo é outorgar-lhe um grau de confiança, em virtude da evidência que nele é disponível. As proposições aqui estabelecidas são apenas opiniões e não demonstrações, enquanto exprimem apenas a expectativa de alguém em torno da veracidade do que afirma. O que decorre da imprudência metodológica de ocupar-se com matérias complexas, sem ordem e de forma incoerente. Em outros termos, nenhuma outra forma discursiva, exceto a demonstração, tem valor vinculante, é capaz de engajar qualquer inteligência pela clareza da cadeia das razões e pela certeza e evidência dos princípios fundantes a que estas sempre remetem.

A esse ponto parece claro que duas condições são requeridas para a demonstração. Uma atitude a que poderíamos chamar *dinâmica*, que consiste em: a) tirar de um princípio primeiro uma conclusão, que por sua vez fornecerá o fundamento para outros desdobramentos até a constituição de uma cadeia de razões; b) percorrer constantemente em sentido ascendente e descendente os elos dessa corrente, para obter o consenso de outrem ou para aguçar o próprio espírito. E uma atitude que diríamos *estática*, pela qual, justamente, se apreende os fundamentos estáveis donde desdobrar-se-ão as razões. A estas exigências do modo geométrico de produção de conhecimento respondem algumas operações do espírito: a dedução, a enumeração ou indução e a intuição.

Em primeiro lugar, é claro que para Descartes se alcança um autêntico conhecimento através da cadeia de proposições deduzidas de um pequeno número de princípios. A dedução é, a rigor, apenas a ilação pura de uma coisa, de uma verdade, a partir de outra. Neste sentido, um processo demonstrativo, isto é, de produção discursiva de conhecimento, é um processo de desdobramento ilativo em rumo ascendente, pelo qual o nosso saber se eleva desde o princípio simples até o conhecimento do complexo. Permanecer rigorosamente dentro deste propósito é aquilo que ensinam todas as regras do método; isto consiste em ater-se ao rigoroso encadeamento lógico das proposições, em conduzir o pensamento segundo a *ordem das razões*. Reconhecer a ordem, do ponto de vista da dedução dos geômetras, implica situar cada proposição num *continuum* dedutivo antes das noções que dependem dela e depois das idéias de que ela depende.

A dedução responde à dinâmica do conhecimento enquanto resulta de um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento que vai do conhecido ao não conhecido (Regra 3). Para Descartes pode-se, por este meio, chegar ao conhecimento de tudo (Regra 4), ou, pelo menos, a reconhecer como incognoscíveis aquelas coisas que não podem tornar-se objeto do nosso conhecimento. De qualquer forma, grande parte do material do conhecimento nos chega através da dedução a partir de

princípios primeiros, quer por uma inferência imediata e próxima, quer apenas por meio de duas ou mais conclusões diferentes (Regra 6), por meio de que nos afastamos progressivamente da proposição evidente.

Entretanto, se o encadeamento de conclusões — ou dedução — representa a dimensão dinâmica da ciência demonstrativa, esta última completa-se apenas apoiando-se no processo de enumeração suficiente e metódica (a indução). É preciso ter cuidado a este ponto: a lógica da indução em Descartes não é o método da onisciência do empirismo de Bacon, por exemplo, que explica como construir conclusões gerais a partir da análise de casos particulares; bem mais se refere à chamada “indução perfeita”, esboçada (também esta) por Aristóteles, na qual se trata de resenhar exaustivamente os casos nos quais se apoia a conclusão generalizante.

Em Descartes, dado um campo de objetos do conhecimento sobre o qual o espírito se aplica dedutivamente, para proteção da qualidade do encadeamento de razões pelas quais alarga-se o saber, é preciso recorrer-se à enumeração suficiente. Ela seria um auxílio ao procedimento ilativo enquanto abarca, em um movimento contínuo, considerando-as particularmente, as coisas que compõem um campo de objetos. É através da indução que se estabelecem as relações pelas quais as grandezas ou, mais geralmente, as coisas conhecidas, podem entrar com certeza na cadeia de conclusões da ciência. “Esta enumeração, ou indução, é, pois, a investigação tão diligente e tão cuidadosa que dela tiremos a conclusão certa e evidente de que nada omitimos por descuido; de forma que, depois de a termos usado, se o objeto da nossa investigação continuar oculto, fiquemos pelo menos mais sábios por nos apercebermos de que não poderíamos encontrá-lo por nenhuma das vias por nós conhecidas” (Regra 7).

Em alguns casos a enumeração deve ser completa, exaustiva, outras devem se basear em processos de abstração generalizante (a indução em sentido moderno); sempre deve ser metódica e conferir certeza.

O quadro da ciência cartesiana parece aqui se completar. O procedimento geométrico é uma atitude lógica de desdobramento de conclusões, que se apóia em operações indutivas no trato com as coisas da experiência, de modo a que as razões encadeadas sejam absolutamente certas. Entretanto, a dedução é um procedimento de produção discursiva (portanto mediata e indireta) de conhecimento, que se justifica apenas enquanto finca as suas raízes em um momento não-discursivo, imediato e direto, portanto, estático, de onde emerge toda a *estabilidade* do processo de conhecimento. Dito de outro modo, o processo dedutivo dá-se sempre a partir de princípios primeiros; princípios que não podem ser deduzidos. A dedução, por mais certa que seja, não se sustenta sozinha; ao contrário, deve ser fundada numa outra operação da mente ainda mais basilar: a intuição.

A intuição seria, portanto, a posse imediata, a apreensão direta de algo e de suas relações. Há uma tradição, desde Platão (*Fedro* 247 b-c) para a qual a característica mor da intuição, enquanto operação do espírito, é a experiência de *visão* imediata. No espírito do platonismo é certo que se trata aqui de “visão intelectual”: as idéias são visíveis apenas ao entendimento. O aristotelismo mitigado de Descartes certamente descarta os aspectos místicos da vertente platônica, conservando entretanto a idéia da *presença imediata* da coisa para a mente.

Descartes mesmo tenta delimitar a sua noção de intuição:

“Por intuição entendo [...] o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, a concepção da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certa do que a dedução” (Regra 3).

Explicitamente, ele cimenta a interconexão entre uma operação do entendimento e o seu análogo nos sentidos. Não é à toa que as fórmulas prediletas de Descartes para indicá-la nas *Regulae* são “ver por intuição”, “ver intuitivamente” ou “a intuição da vista”. Talvez só a comparação com os nossos olhos nos permita compreender a intuição (Regra 9). Uma analogia que é possível apenas enquanto Descartes situa-se na tradição grega do ser como visibilidade e presença e do processo de conhecimento como luz. Conhecer é iluminar, portanto, tornar visível, ver.

Assim, se a faculdade do espírito exigida para o encadeamento das razões é a sagacidade — capacidade de deduzir com arte umas coisas das outras (Regra 9) —, a exigida por este segundo momento do conhecer é a perspicácia — a capacidade de ver distintamente por intuição. Aliás, o método cartesiano é, em todas as suas formulações, atravessado pela exigência da visão nítida. Sem levarmos a extremos a sutileza, podemos utilmente nos lembrar que “ver claramente” se diz em latim *perspicere*: donde “perspicácia”, mas também “*perspectiva*”. E não é mal lembrar que *Perspectiva* é a tradução latina do grego *Optiké*, e que os vocábulos *Optica* e *Perspectiva* rivalizaram no Renascimento e mesmo antes para designar a teoria da visão (teoria da luz e das sombras), até que se cindiram na ciência geométrico-médica e na teoria geométrico-artística.

1.2 — Conhecimento e Verdade

Nesse campo de luzes e visões a característica principal da intuição não poderia deixar de ser a *evidência*, onde é clara a ligação com o ato de ver (*video, videre*). A coisa *evidens* (*evidentis*) é a coisa *visível*. E se nas *Regulae* o discurso ainda coloca a evidência como uma caracteris-

tica que acompanha a intuição, a tendência dos textos cartesianos é de fazer com que pouco a pouco o termo intuição vá desaparecendo e a evidência ocupe o seu lugar central.

Também o tema da evidência conserva Descartes no horizonte da epistemologia clássica. Desde Platão a evidência — de que é desprovida a “opinião” — é a característica da “ciência” no seu grau mais alto, alcançado pelo *nous* ou intelecto intuitivo. O conhecimento sensível, por exemplo, não é dotado de evidência. Mas é à tradição aristotélico-tomista que se refere mormente Descartes; vale dizer, neste sentido, que para Aristóteles a evidência se restringe aos princípios primeiros ou supremos do entendimento (princípio de não contradição e do terceiro excluído) e dos axiomas que configuram os princípios de certas ciências.

Descartes não o diz explicitamente, mas, a partir do horizonte aristotélico onde se inscreve, pode-se afirmar que a sua noção de evidência quer indicar a propriedade vinculante que distingue certos conhecimentos, de forma que devem necessariamente obter o consentimento de quem pensa logicamente (portanto, de quem pensa). “Vinculante” no sentido de que há uma espécie de constrictão lógica a toda e qualquer inteligência ao assentimento. Uma noção evidente é aquela que existe para o meu entendimento (é-lhe presente) de tal forma que não posso furtar-me a afirmá-la como tal. Por isso, Descartes a caracteriza apenas negativamente — é a ausência de dúvida, incerteza ou obscuridade — ou metaforicamente — é a limpidez, nitidez e estabilidade da percepção.

Descartes perseguirá à exaustão a metáfora do olhar no tratamento da evidência. Como a percepção límpida pelos olhos se dá perfeitamente quando a visão se concentra sobre um objeto praticamente apagando os outros, a intuição intelectual apreende num só e mesmo olhar (“graças a uma certa luz que nos é inata”) (Regra 6) e de forma completa uma determinada noção. Aliás, estas são as duas condições para a intuição intelectual: “a proposição deve ser compreendida clara e distintamente” e “deve ser compreendida toda ao mesmo tempo e não sucessivamente” (Regra 11).

A evidência da intuição é a garantia da característica maior da ciência cartesiana: a certeza. Ainda que se atribua a Descartes a idéia de que a certeza é uma convicção subjetiva decorrente — como efeito — da evidência, as coisas não estão bem assim. Em Descartes, evidência e certeza são propriedades necessárias aos saberes na ciência demonstrativa. Um conhecimento, expresso em forma proposicional, é evidente se tem as características do objeto da visão ante o olhar atento: não se pode evitá-lo (constrictão lógica) e o apreende-se imediata e integralmente (imediatez/integridade). Um princípio, que é proposicional, é *certo* se se apresenta fundado: quando as passagens

dedutivas são sólidas e apoiadas por uma indução logicamente impecável podendo ser controladas por qualquer outro indivíduo; ou quando a sua intuição possui a forma lógica da evidência. Em ambos os casos, a certeza é uma virtude lógica que constringe o pensamento ao seu assentimento; mas o princípio certo só pode emergir discursivamente, portanto não é imediato e nem se dá de uma só vez.

Esta virtude ou força de constrição lógica não deve porém ser entendida como uma mera propensão psicológica ao assentimento, como se pretende imputar a Descartes. É bem mais uma persuasão fundada objetivamente assim que se aceita o pacto da lógica. Também em Aristóteles a certeza é própria do raciocínio apodítico, isto é, do raciocínio cuja negação ou é impensável ou é contraditória.

Outro equívoco é afirmar que Descartes identifica, sem mais delongas, certeza e verdade. O que se dá é que a certeza das razões ou das evidências é o que garante a possibilidade de um conhecimento verdadeiro; antes, juntamente com a certeza, a evidência constitui a única via pela qual se chega ao conhecimento realizado, ou seja, à verdade: “toda ciência é um conhecimento certo e evidente” (Regra 2). O que pode ser dito de uma outra forma: “nenhuma ciência se pode adquirir a não ser pela intuição intelectual ou pela dedução” (Regra 4).

Por outro lado, se o processo de conhecimento na ciência cartesiana se eleva dos primeiros princípios, certos e evidentes, até o conhecimento das coisas complexas, mediante a dedução certa, há de se perguntar: o que são estes primeiros princípios? Admitida a forma proposicional da demonstração, diríamos que os primeiros princípios, em Aristóteles como em Descartes, são proposições.

Em Aristóteles, vimos que a ciência repousa nos princípios supremos da lógica (princípio de identidade, de não-contradição e do terceiro excluído) e em alguns axiomas das disciplinas particulares (como p. ex. “o todo é maior que as suas partes”). Sobretudo o valor objetivo e certo do conhecimento vale para algumas verdades ou proposições fundamentais, havendo dentre elas uma que desfruta de absoluta prioridade em face das outras, sendo destas a garantia: o princípio de não-contradição. Sem querermos fazer um longo excurso na teoria aristotélica do silogismo, importante é notar aqui as características deste princípio mor: é conhecido, infalível, absoluto, indemonstrável.

“O mais firme de todos os princípios é tal que o erro a respeito dele é impossível. Ele é, por necessidade, o mais conhecido de todos; e o erro tem lugar somente em relação ao que não se conhece. Ele não tem nada de hipotético, já que não pode ser hipotético o que está implicado necessariamente na inteligibilidade de qualquer coisa. E é também tal que, seja qual for a coisa que alguém aprenda, este princípio não poderá aprender, porque já o conhece; de modo que, quem

vai à escola, já o sabe. Tal princípio é, portanto, o mais claro de todos” (*Metafís.* 1005 b).

“Pretender que ele deva ser demonstrado é consequência da ignorância: porque não é senão ignorância não saber de quais coisas se deva procurar a demonstração e de quais não. Evidentemente é impossível que tudo deva ser demonstrado. Seria proceder ao infinito, o que não demonstraria nada. Se, pois, algumas coisas não são objeto de demonstração, que princípio, a não ser este, poderiam elas pôr à sua frente?” (*Ibid.*, 1006 a). “De certo modo pode-se, todavia, demonstrá-lo indiretamente, mostrando que é impossível negá-lo, mas isto com a condição de que aquele que nega dê um significado ao que diz: porque, se o que ele diz nada significa, seria ridículo pedir-lhe razões uma vez que, raciocinando, não pode dar razão alguma de nada (...)” (*Ibid.*, 1006 a).

Por outro lado, se verdade e certeza não coincidem, é preciso resolver, a este ponto, o significado de verdade e conhecimento para Descartes. O que é uma questão realmente complicada, sobre a qual correram rios de tinta. Tomemos, por exemplo, a noção de verdade. Os exegetas do texto de Descartes certamente não têm o seu trabalho facilitado pelos vários usos presentes. Não há dúvida quanto à definição de verdade em sentido aristotélico-medieval: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Entretanto, há que se distinguir, no nível do uso, dois sentidos do termo “verdade”: como verdade do conhecimento e como verdade da coisa, acrescentando-se imediatamente tratar-se da “coisa conhecida”. O que significa que aqui nos encontramos próximos da linguagem escolástica, que distingue entre *veritas cognitiones e veritas rei cognitae*.

No primeiro caso, *veritas* é par semântico de *falsitas*, completando com esta o campo das possibilidades do conhecimento: o conhecimento pode ser verdadeiro ou falso. No segundo caso, o termo “verdade” não se opõe à “falsidade”. Por outro lado, aquilo que distingue um sentido do outro não é o fato de um referir-se ao conhecimento (desde os gregos “verdade” se dá apenas no conhecimento), enquanto o outro refere-se às coisas mesmas. Com efeito, também no primeiro sentido se pressupõe a coisa, trata-se de *veritas cognitiones rei*.

Se assim é, por que distingui-los? Porque embora contenham os mesmos termos (coisa e conhecimento) os dois sentidos não se equivalem. No primeiro caso a *ad-aequatio* significa a capacidade de ser *eqüo* em face da coisa por parte de uma avaliação, de uma consideração, em suma, de um conhecimento. Em outros termos, uma consideração sobre a coisa pode ser *eqüa*, justa, proporcionada, conforme esta coisa; mas também pode ser infiel, injusta, inadequada. No primeiro caso estamos diante de um conhecimento verdadeiro, no segundo, de uma avaliação enganadora, ocultadora, de um falso conhecimento. Porém, está claro aqui que a verdade ou falsidade do

conhecimento depende da sua capacidade de ostensão ou de exibição da coisa a que se refere; da sua capacidade de fazer justiça ou não àquilo que ela é. Ora, “aquilo que a coisa é”, a sua essência, é o seu desvelamento, a sua manifestação, a sua verdade. É a verdade da coisa. Da coisa que se deu a conhecer. Em outros termos, só se pode reconhecer um verdadeiro ou falso conhecimento (a verdade ou falsidade do conhecimento) a partir daquilo que a coisa é, da verdade da coisa (conhecida), do seu desvelamento. A verdade do conhecimento (da coisa) depende da verdade da coisa (conhecida). A *veritas cognitiones* é a adequação do intelecto cognoscente àquilo que se conhece.

Resta, a este ponto, inquestionado como pode existir de fato a verdade da coisa conhecida, independente do conhecimento, se ela é, justamente, “coisa conhecida”. Com efeito, há, paradoxalmente, uma “independência”, uma absolutez da verdade da coisa conhecida. Ela é a meta do conhecimento e o seu critério, ela é aquilo para o qual cada consideração pontual se dirige para captar, capturar, apreender. Como tal não se confunde com o conhecimento, nem com o seu ser-verdade (ou ser-mentira). A verdade é, assim, sob um certo aspecto, absoluta. Por outro lado, pode-se saber que havia uma verdade a ser alcançada apenas quando já se alcançou uma. Por isso, os gregos falavam de verdade como desocultação, como saída do esquecimento e do escondido. O palco do seu desvelamento é a consideração, a atenção. Claro está que o conhecimento da verdade é um verdadeiro conhecimento; mas só formalmente “verdade” nestes dois sentidos coincidem.

A tese aristotélica segundo a qual não há conhecimento das coisas sensíveis, mas apenas opiniões, enquanto todo conhecimento deve ser justificado com procedimentos demonstrativos — o que não se aplica aos objetos contingentes — conserva em Descartes a plenitude do seu significado. Não se conhece pelos sentidos; nem mesmo os objetos dos sentidos. Sendo os dados da experiência ante-apofânticos (isto é, prévios e fora da predicação), não são propriamente conhecidos. Sendo a percepção dos sentidos apenas uma disponibilização de dados, propriamente não é por ela que se conhece. Sendo a apofânsis uma *declaração* da coisa/causa, é certo que se conhece pela consideração ou avaliação, ou seja, pelo entendimento que para isso é apropriado. Reiteradas vezes Descartes afirma que só o entendimento é capaz de verdade.

Conhecimento é o resultado de uma avaliação. Nesse sentido, estamos próximos do sentido lógico/ontológico de verdade, e pode-se falar de *conhecimento [mais] verdadeiro, ou conhecimento [mais] certo*, ou seja, de conhecimento que responde de maneira mais ou menos exauriente, exaustiva às exigências lógicas. Já o *falso conhecimento* é o presumido conhecimento que se revela falso.

O conhecimento da verdade se obtém através de dois modos ou caminhos: por meio do intuito (*intuitus*) ou intuição, uma forma de apreensão imediata da coisa, e por meio da dedução (*deductio*), uma forma de apreensão a partir da extração segura de conseqüências das coisas apreendidas de forma imediata. Não se trata de qualquer intuito, mas apenas da intuição evidente e certa; nem de qualquer dedução, somente da dedução certa.

Assim, o conhecimento é verdadeiro ou falso, o conhecimento apreende ou não “uma” verdade, a depender da *correção* ou *certeza* da apreensão, da sua evidência e certeza. O conhecimento é verdadeiro, quando *evidente*, quando *certo*, correto: quando satisfaz o entendimento. Aliás, não se pode perder a atração entre *verificar* e *satisfazer*, estabelecer como verdadeiro e saciar. Saciar, significa não deixar sobreviver necessidade, preenchê-las a todas, tornar saciado. O entendimento saciado, satisfeito, saturado é aquele que vê preenchidas todas as prerrogativas e exigências do seu funcionamento, todas as exigências lógicas. O conhecimento que satura, plenifica, preenche todas as exigências lógicas é verdadeiro; dito de outra forma, quando a coisa é mostrada, é exibida, é ostentada, podendo, portanto, ser vista naquilo que é, esta exibição satisfaz as exigências da apreensão, este conhecimento é verdadeiro. Este sentido lógico/ontológico permite, por exemplo, afirmar que uma coisa é *mais verdadeira* que a outra, isto é, que satisfaz de maneira mais plena as exigências lógicas, se *verifica* de maneira mais exaustiva. A *evidência* é propriedade do pensamento que exaure plenamente as exigências lógicas, que satisfaz maximamente ao entendimento, portanto, que detém o estado ótimo de verdade, a *verdade certa*.

Mencionamos aqui “pensamento”. Resta ainda determinar esta palavra chave para Descartes. Descartes, a partir do *Discurso do método*, chama *pensée* à atividade ou experiência mental em sentido mais amplo, cujos resultados são a crença, a opinião e/ou o conhecimento. Nas *Regras para a direção do espírito* fala-se de *cogitatio*. Alguns destes são capazes de produzir conhecimento ou, o que é o mesmo, estabelecer/atingir a verdade das coisas/causas. *Pensée*, nesse caso, é igual a *cogitare*, no sentido que dão as *Meditações sobre a filosofia primeira*.

Esta experiência em sentido amplo, a *pensée* ou *cogitare/cogitatio*, se desdobra na forma apofântica, como discurso declarativo. A faculdade de realizar esta experiência é o entendimento, a faculdade de *penser*. A este desdobramento apofântico Descartes chama também de *cogitationes/pensées*. Eles se apresentam, enquanto tal, como pretensos saberes ou *cognitiones*, portanto, como *veritates*. Entretanto, alguns deles são apenas opiniões, enquanto outros decididamente são falsos e outros ainda, verdadeiros, só estes gerando conhecimento. Estes últimos são conduzidos com ordem, através de raciocínios certos, rigorosos, respeitando os procedimentos demonstrativos/intuitivos

da busca da verdade. Os outros se fundaram sobre conjecturas, desrespeitando a ordem da demonstração ou se aplicaram a matérias obscuras, não se fundando sobre a intuição das evidências.

A experiência do espírito é a experiência do pensamento, isto é, da consideração, da avaliação, do *cogitar*, *pesar*, considerar: *re-colher (cogitare) para avaliar (pesare)*. Se em francês Descartes rende, sem problemas, *cogitatio* por *pensée*, é bom lembrar uma forma antiga pela qual o português traduz *cogitatio*: cuidar, no sentido de “ocupar-se de”. Por isso, Heidegger interpreta o cogitar/pensar cartesiano como um *Vorstellen*: recolher/escolher/colecionar/coligir/coletar algo diante de si. De fato, “penso” vem de *pendere*, pendurar os pratos (da balança) para ver o peso, mensurar. Mas esta experiência, o pensamento, é levada a termo por operações apofânticas singulares, também chamadas de pensamentos, singulares e pontuais pelos quais se considera/avalia o real. A causa/coisa do pensamento é objeto dos pensamentos, que a formulam a modo de enunciados ou declarações.

1.3 — *Artis secretum*

Até agora não falamos propriamente da arte ou artifício de obtenção da verdade, a *ars magna*, o método. Ocupou-nos a concepção de ciência — portanto, de conhecimento e verdade — aí apresentada, particularmente o principal pressuposto da racionalidade científica de Descartes, a demonstrabilidade das suas razões. Mas demonstração não é uma regra do método, nem se confunde com a *ars* de aquisição da verdade. A demonstração é uma propriedade do conhecimento certo, a característica maior da ciência autêntica. Ela não serve para aumentar o conhecimento, mas para distinguir o conhecimento verdadeiro do falso (ou, dito de uma outra forma, para determinar a certeza do conhecimento), portanto para convencer e satisfazer o entendimento que busca a verdade.

Se a demonstração é um artifício que se estabelece a partir da idéia de encadeamento necessário das razões e de intuição certa e evidente dos princípios, o percurso que permite atingir a verdade na ciência, se quer gozar dos benefícios da demonstrabilidade, deve manter estes dois parâmetros. É assim que o núcleo das regras do método consiste em ensinar como intuir os elementos principais (melhor seria “principiais”) e como deduzir, a partir deles, as outras verdades possíveis. Os elementos principais são os mais simples e fáceis em qualquer ordem de coisas. Assim, o núcleo das Regras oferece critérios para a descoberta/determinação dos conhecimentos simples e para a sua disposição numa ordem mediante a qual seja possível elevar-se, segundo razões certas e por degraus, ao conhecimento das coisas complexas ou de tudo o que pode ser conhecido naquela ordem de coisas.

a) O simples e o primário: Mas quais são estes elementos principais, onde todo âmbito de investigação se funda, e que Descartes insiste em dizer que são *maxime simplex*? Um âmbito de investigação (*rerum serie*), é um horizonte de pertinências em que umas coisas se podem conhecer por outras. Os primeiros princípios são aqueles que num esforço de partição e/ou demonstração se apresentam como resíduos indivisíveis, de forma tão clara e distinta que ao entendimento satisfazem plenamente.

Coisas ou naturezas simples, primeiros princípios ou proposições óbvias (todos sinônimos em Descartes), têm algumas características: 1) deixam-se apreender apenas mediante intuito ou intuição, ao contrário dos princípios remotos, que deles dependem, estabelecidos por dedução; 2) as coisas simples às vezes podem estar associadas de maneira muito estreita, em conjunções necessárias, de forma que não se pode conceber distintamente, enquanto uma está implicada no conceito da outra; 3) também a conexão necessária das naturezas simples se apreende por intuição; 4) as coisas simples não podem ser demonstradas, pois já sempre as conhecemos; pode-se apenas separá-las e considerar intuitivamente à parte cada uma delas; 5) as coisas simples podem ser materiais (porque as sabemos ligadas a um corpo), comuns ou mistas, puramente intelectuais (as sabemos sem ligação a um corpo), princípios comuns, ou negações das coisas simples (como “nada”, p. ex.).

Portanto, o estabelecimento da ciência vai sempre depender dos conhecimentos mais simples. A eles se chega pela demonstração e para que haja demonstração. Deles se parte no alargamento do conhecimento nos procedimentos da dedução certa. No edifício da ciência nada pode ser conhecido antes (*nihil prius cognosci posse*) deste conhecimento: ele é — a nível lógico bem mais do que no plano temporal — “antes de” qualquer outro, é *prius*.

En passant Descartes formula a respeito das proposições primeiras, evidentes e certas, certos enunciados que posteriormente revelar-se-ão muito fecundos. Em primeiro lugar, é-lhe claro que qualquer pessoa pode ver por intuição intelectual “que existe, que pensa, que um triângulo é delimitado por três linhas, que a esfera o é apenas por uma superfície, e outras coisas semelhantes que são muito mais numerosas do que a maioria observa” (Regra 3). Em segundo lugar, conforme Descartes certas coisas simples ligam-se entre si necessariamente, como por exemplo, na circunstância que “se Sócrates diz que duvida de tudo, segue-se necessariamente que compreende ao menos que duvida; do mesmo modo, que sabe que pode haver algo de verdadeiro ou de falso, etc., pois estas conseqüências estão necessariamente ligadas à natureza da dúvida” (Regra 12). Além disso, a dúvida é certamente uma das coisas simples, assim como certos princípios lógicos. Em terceiro lugar, há ainda uma grande quantida-

de de coisas ligadas entre si necessariamente, mas que as pessoas crêem estar numa relação contingente, como na seguinte proposição “sou, portanto, Deus é”, ou “compreendo, portanto tenho uma mente distinta do corpo” (Regra 12).

b) *Reducere* vs. *deducere*. Está revelado, portanto, o *secretum artis*, o segredo do método para a obtenção da verdade nas ciências: busca do simples e dedução com ordem rigorosa. A finalidade dos estudos é a enunciação das verdades, que se funda no conhecimento verdadeiro (conhecimentos certos fundam proposições certas), que significa a apreensão da verdade da coisa. Para alcançá-lo é preciso ocupar-se com objetos demonstráveis, proceder no rigor das deduções certas a partir de intuições claras e evidentes daquilo que é prioritário (*prius*) do ponto de vista da epistême. Eis o “fio de Teseu” que permite ingressar e sair do labirinto, ou, noutra imagem, a escada que possibilita a ciência.

Mas está revelado também que são dois os movimentos necessários para o estabelecimento da ciência. Um movimento que leva do conglomerado de proposições que se pretendem conhecimentos acerca das coisas até os graus inferiores e fundantes da ciência, onde repousa a certeza e a evidência. Outro, que parte do fundamento e se eleva, desta vez de forma ordenada, alargando o nosso conhecimento. E na lógica da descoberta científica cartesiana pareceria que o primeiro movimento é essencial para que o segundo se dê. É preciso em primeiro lugar realizar uma espécie de faxina geral no que respeita aos saberes, eliminando os conhecimentos falsos e ordenando os verdadeiros segundo a ordem natural das razões. Esta ortopedia da ciência supõe, por conseguinte, em primeiro lugar uma *reductio*, depois, uma *deductio*.

Reducere, reduzir, não significa na verdade diminuir, mas conduzir ou levar para trás (o contrário parece ser o *producere*, levar para frente, conduzir para diante, produzir). A quinta Regra, a principal regra para a obtenção da ciência, prescreve que em primeiro lugar as *propositiones involutas & obscuras* devem ser “reduzidas”, gradativamente, às proposições mais simples (*ad simpliciores*). Para que, só em seguida, tente-se *ascendere, ex omnium simplicissimarum intuitu* (a partir da intuição das mais simples de todas), pelos mesmos degraus, ao conhecimento de todas as outras. Que esta ascensão gradativa (literalmente: por degraus) seja uma *deductio*, se conclui da sexta regra, que serve para explicar a quinta. *De ducere* é levar, portar ou conduzir a partir de uma origem dada, ex alguma coisa. *Deduximus veritates unas ex alijs*, umas das outras, num movimento que parte das mais simples.

Aos nossos propósitos, entretanto, interessa aqui destacar sobretudo a importância epistêmica conferida por Descartes ao movimento em

busca do primitivo, do fundamento, que é *primus*, por isso *prius*, na ordem do conhecimento. O movimento da redução ou recondução (que diga-se de passagem, reaparecerá como marca epistemológica decisiva em vários pontos da modernidade), nunca é demais assegurar, não produz conhecimentos novos, apenas firma aqueles que são os verdadeiros conhecimentos e dá força demonstrativa aos argumentos científicos. A posta em ação de tal movimento não é natural (por isso quase ninguém o pratica), mas decorre de uma atitude voluntária cuja motivação no fundo é a pergunta pelo alcance do conhecimento humano. O princípio que ensina a pôr-se nesse movimento, pode, por isso, ser considerado o princípio que contém o segredo da arte, *praecipuum artis secretum*.

2. Descartes e a prioridade epistemológica do “cogito sum”

Tendo escolhido penetrar no universo cartesiano pelas *Regulae*, a esse ponto ainda não é absolutamente claro como se possa encontrar uma relação entre a teoria da ciência de Descartes e a teoria da realidade dos modernos, que, segundo consta, pode ser explicitada pela idéia de constituição subjetiva da realidade. Nem tampouco nos encontramos com os grandes temas da vulgarização de Descartes em nossa época. Isso porque tais temas situam-se numa mudança de acento na mirada cartesiana que se dá a partir do *Discurso do Método*.

2.1 — O percurso do Método depois das Regras

O movimento do pensamento é análogo ao das *Regras*: a) afirmação da crise das ciências, explicitada no desacordo entre os cientistas e na pouca capacidade de convencimento das suas proposições; b) apresentação da aritmética e da geometria como únicas disciplinas científicas capazes de convencimento; c) diagnóstico da crise das outras ciências pela ausência de demonstração de suas razões e ausência de método nos seus procedimentos; d) proposição de solução, com as Regras do método *more geometrico*.

Entretanto, alguma coisa acontece na passagem entre [c)] e [d)] no *Discurso* que altera o resultado que se alcança e modifica completamente o êxito futuro do pensamento cartesiano. Se a solução proposta nas Regras consistia apenas na indicação de como se alcançar as coisas simples e encetar a partir delas, de maneira ordenada, o percurso do conhecimento, a solução oferecida no *Discurso* prescreve não apenas as Regras para se alcançar os princípios primeiros, mas

a idéia de reforma dos próprios conhecimentos e de destruição/reconstrução da ciência em outras bases. Descartes vai explorar aqui a imagem da construção civil. A ciência atual é uma construção com partes de várias épocas, com vários princípios e sem nenhum plano global. O resultado é uma construção incoerente e insegura. A solução melhor não pode mais ser a ortopedia das escoras e reforços, mas pôr abaixo o edifício para com um plano firme e sensato, mesmo que com as boas pedras remanescentes, reconstruí-lo como uma obra segura e sólida. Fora da imagem, o retrato é o da confusão de pensamentos improváveis e raciocínios conjecturais, aproximativos e indemonstráveis, aos quais se misturam, quase por acaso, algumas verdades. É preciso desobstruir o caminho para construir a ciência certa, fundada sobre conhecimentos verdadeiros. É preciso, portanto, “reformular os meus próprios pensamentos” e “edificar sobre um fundamento completamente meu”.

No *Discurso*, o movimento das reflexões admite dois planos paralelos e equivalentes. Descartes conduz as suas reflexões em primeira pessoa (como uma fábula, diz) e se põe como alguém que busca a verdade que está perdida no conglomerado das opiniões e conjecturas dos saberes que se lhe confrontam pela tradição e pela sua formação. Aparentemente, estamos próximos das *Regras*, onde o conhecimento é conquista pessoal, privada. Na verdade, a fábula cartesiana exemplifica a nível privado a trama que corre no nível paralelo, público, da ciência, entendida num sentido novo. Se nas *Regras* se ensina como se pode conhecer em qualquer disciplina científica, sem que se precise optar por uma delas, sendo a ciência prioritariamente entendida como o conjunto dos saberes resultantes deste esforço privado (*scientia é sapientia*), no *Discurso* o autor se move a partir da idéia de ciência como o conjunto dos conhecimentos públicos disponíveis. Perde-se de vista a acepção de ciência privada, em favor da exigência pública da unidade da ciência. Ciência una, por conseguinte, universal, unificada e unificante. Dessa forma, se o panorama das disciplinas científicas, e da ciência em geral, é de crise, há de se reformar *ex novo* a ciência. A “reforma dos meus próprios pensamentos” e a idéia de “conduzir por outros caminhos meus próprios pensamentos” é figura da reforma dos conhecimentos científicos, do método que se prescreve para a nova ciência, moderna e fecunda.

Mas as diferenças continuam. Nas *Regras* a solução tinha implicada a prescrição da busca das proposições mais simples na idéia de *reductio*, de recondução aos fundamentos de cada âmbito de investigação; no *Discurso*, a solução não apenas prescreve a busca do simples, mas apresenta a busca mesma dos primeiros princípios no âmbito de investigação que se delinea da idéia de reforma da ciência.

Mas é a esfera da *reductio*, como redução e recondução às proposições mais simples, que vai revelar o segredo da duplicidade de planos

com que se trabalha aqui. Por que Descartes se serve de uma narração em primeira pessoa e tomando a si mesmo como referência para falar da ciência numa acepção ainda menos pública do que nas *Regras*, onde a biografia não parece necessária? Pois não há dúvida de que se o uso da primeira pessoa, até a terceira parte do *Discurso*, pode ser visto como uma ficção literária (e ele o diz explicitamente), de repente, na quarta parte, com a afirmação do *je pense*, assume um papel absolutamente não fictício. Terá havido aqui uma mudança de opinião? Ter-se-á tornado Descartes refém de um expediente literário?

A estas duas últimas perguntas deve-se responder negativamente. Entretanto, só a idéia da *reductio* nos permite sair desse enigma. Em primeiro lugar: ao introduzir no *Discurso* a idéia de uma ciência una, Descartes passa a exigir da *reductio* que ela seja capaz de atingir não apenas os primeiros princípios de um âmbito de questões (*rerum serie*), mas sobretudo as proposições mais simples da ciência enquanto totalidade unificada. As naturezas simples da ciência una devem, por conseqüência, ser também unitárias e universais. Em segundo lugar: se por um procedimento de *reductio* investigarmos os princípios mais simples que podemos atingir, coerentemente com as regras, certamente nos afastaremos muito pouco da origem desse movimento, da investigação e da faculdade de buscar a verdade ou entendimento.

“Se alguém se propuser como questão examinar todas as verdades para cujo conhecimento a razão humana é suficiente — e parece-me que isso deve ser feito uma vez na vida por todos os que se esforçam seriamente por alcançar a sabedoria — descobrirá certamente, a partir das regras dadas, que nada se pode conhecer antes do entendimento (*nihil prius cognosci posse quam intellectum*), visto que dele depende o conhecimento de todo o mais, e não o inverso” (Regra 8).

A *reductio* conduz para a esfera do intuito, portanto, da evidência. E nada há mais radicalmente intuitivo, portanto evidente, que o pensamento que se volta para fora ao considerar as outras coisas. A origem do movimento da intuição é o que mais firmemente pode ser intuído. Só a primeira pessoa, a biografia, pode se manter em condições de conduzir a *reductio* a tal ponto. Só a *reductio* mais radical, que inclui o próprio conhecimento como seu objeto, pode atingir o ponto mais universal, porque unificante, da ciência una. Estamos diante de um paradoxo, que é o paradoxo de todo cartesianismo: quanto mais pública e universal é a concepção de ciência, mais a sua unificação finda por ser referida à esfera do investigador, à sua privacidade. É como se Descartes descobrisse que é o cientista, e não a ciência, que dá unidade à ciência enquanto tal.

Obviamente, uma aplicação da *reductio* de uma maneira tão radical e com um propósito de tal maneira pretensioso ultrapassa o espírito

das *Regras*. Embora na idéia de ultrapassagem esteja implicada a idéia de uma “passagem através”. Mesmo na sua desmesura o propósito da redução no *Discurso* mantém-se no espírito das *Regras*.

Desses dois pressupostos, que assinalam a novidade da “via cartesiana” no *Discurso*, deriva uma terceira diferença em face do percurso do método nas *Regras*. O procedimento da *reductio*, que nas *Regras* já se afigurava como um esforço voluntário (não espontâneo, por conseguinte) de “faxina” geral, aqui se serve de um expediente que nas *Regras* sequer foi mencionado: a *dúvida geral*. Se nas *Regras* apenas se prescrevia a rearrumação geral em uma série de coisas, no *Discurso* esta supõe a desarrumação dos pensamentos levada a termo pelo turbilhão da dúvida, pela desvalorização de todo e qualquer conhecimento por uma dúvida de tal sorte intensa que não cessa enquanto não se encontra diante dos mais primários princípios dentre todas as verdades que se pode conhecer. Nas *Regras*, basta um procedimento cuidadoso à procura do simples. No *Discurso*, por se tratar do fundamento último — o *fundamentum inconcussum* —, esta cautela se torna uma desconfiança radical, que não apenas procura o mais simples numa ordem de conhecimentos, mas o mais simples dentre todos os conhecimentos possíveis. Por isso se diz, não com absoluta verdade, que as *Regras* oferecem princípios de teoria das ciências, enquanto o *Discurso* apresenta princípios sobre o saber em geral, ou, como diz o próprio Descartes, uma *metafísica*.

De qualquer modo, as naturezas simples nas *Regras* são o resultado da seleção operada dentre os conhecimentos de uma ordem de saberes. Já os primeiros princípios que se descortinam na *reductio* funcionam no *Discurso* como relíquias ou resíduos, remanescentes da investida da dúvida. Mesmo assim, vale para eles o mesmo, multiplicado pela sua radicalidade, que valia para os princípios primeiros nas *Regras*: são indemonstráveis e puramente intuitivos. Não são obtidos por dedução, porque é a partir deles que se deduz todos os outros. A dúvida, como expediente da *reductio*, não os produz enquanto conhecimentos; apenas abre espaço na enorme gama dos conhecimentos, reais e presumidos, para que estes conhecimentos (os primeiros princípios) se mostrem e se demonstrem como os mais simples, os mais certos e os mais evidentes, como fundamentos não tematizados de todos os outros. Só a dedução é capaz de provocar conhecimentos novos, de forma que uma ciência uma só pode se estabelecer deduzida a partir deles.

2.2 — A esfera da prioridade epistemológica

Para o leitor que penetra na obra de Descartes através do *Discurso* é praticamente impossível não encetar a sua análise a partir da primei-

ra regra do método, entendida como regra da evidência, passando pela dúvida, entendida como aplicação radical da primeira regra, terminando no célebre *je pense, donc je suis* e nos conhecimentos daí deduzidos. Daí algumas das famosas críticas às “distrações” de Descartes: a) a não radicalidade da dúvida (ao contrário da sua promessa) enquanto ela não inclui nem o método, nem a lógica e nem a moral; b) o erro psico-lógico da dedução do eu a partir do pensamento, quando, afinal, o certo é que *je suis*, ou *je ne pense pas*.

Entretanto, o percurso óbvio, enunciação da primeira regra — aplicação da primeira regra (dúvida geral e conseqüente descoberta do eu), nos conduz a tão grandes paradoxos que, ou os reputamos a defeitos do pensamento de Descartes ou somos forçados a procurar outras vias. Nós preferimos apostar na segunda das alternativas.

Antes de tudo, porém, é preciso dizer de que paradoxos se trata. Em primeiro lugar, o fato já mencionado de uma dúvida que se pretende tão radical não desqualificar, por exemplo, os princípios da lógica, nem os códigos de significação da língua, nem o próprio método e os seus pressupostos (que há verdade, que ela pode ser alcançada etc.). Em segundo lugar, o fato da desqualificação da geometria não é absolutamente uma exigência da regra da evidência. Ao contrário, as coisas simples da geometria são o modelo da evidência que Descartes espera ver realizada em toda a ciência. Por que então a dúvida não poupa a geometria e as suas naturezas simples? Em terceiro lugar, se a partir do princípio de que “para pensar é preciso ser” se pode deduzir, do fato do pensamento, a existência do eu, não se entende, então, por que não se pode deduzir outras coisas, já que, por exemplo, “para caminhar é preciso ser”?

Ou Descartes não é um grande pensador, ou o seu itinerário era, na verdade, um outro. E, de fato, o foi. Por isso, a melhor entrada para o *Discurso* é dada pelas *Regras*. Vejamos, por exemplo, que a primeira regra do *Discurso* (“jamais admitir algo como verdadeiro sem que eu o reconheça com evidência ser assim”), na verdade propõe um princípio epistemológico, formulado de forma negativa, cuja ordem afirmativa seria assim: “a evidência é sinal seguro de verdade” (cf. Regra 3). Um princípio que permite regular o agir, no caso, a operação de estabelecimento dos conhecimentos verdadeiros. Se além de colocar na ordem afirmativa, o pusermos na forma prescritiva do imperativo com que aparece no *Discurso*, teremos: “deve-se buscar o evidente” ou “é preciso reduzir os vários presumidos conhecimentos aos evidentes”. Teremos, então, a primeira parte da principal regra, a de n. 5, das *Regras para a Direção do Espírito*. Aquela que prescreve como critério para o estabelecimento dos conhecimentos verdadeiros a *reductio* ao simples (que é, como se viu, evidente e certo).

A segunda regra é operacional. Ensina a identificar as *rerum series* e trabalhar com elas para facilitar o trabalho de busca da verdade. Na verdade, ela explica como estabelecer a ordem. Mas a terceira, bem mais importante, prescreve a ordem: “conduzir por ordem os meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e os mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até os conhecimentos mais compostos”. Temos aqui a segunda parte da 5a. regra das *Regras para a direção do espírito*. Até nas imagens, como na idéia de “degraus” (*degréés: gradibus*); até no vocabulário “subir” (*moner: ascendere*).

Assim, na primeira e na terceira regra nós temos a proposta do duplo movimento que caracteriza as três principais regras do método nas Regras, as regras de 5-7, “que prescrevem a ordem e explicam-na”, “o fio de Teseu que permite ingressar no labirinto”: *reducere vs. deducere, ir à evidência vs. remonter par déduction*. Só o que virá a seguir explica o que Descartes pretende; a *reductio* (o “não contentar-se com as falsas razões”) aqui é um movimento levado a termo pela dúvida geral, que só vai cessar ante a evidência (intuitiva) das naturezas simples. Mas não de qualquer natureza simples, como veremos.

Então sobreveio a grande dúvida. E da luz (da “luz natural da razão”) fez-se as trevas. De tudo se duvida. De tudo o que não seja integralmente indubitável. São dubitáveis, em princípio, todos os conhecimentos sobre as coisas que nos provêm dos sentidos: porque já flagramos, pelo entendimento, alguns enganos dos sentidos; porque os conhecimentos das coisas, na experiência onírica, que sabemos não nos fornecer conhecimentos verdadeiros sobre as coisas, não se distinguem por sinais seguros dos conhecimentos da vigília. Pode-se duvidar, também, das demonstrações da matemática e da geometria: porque há quem se tenha enganado nessas matérias; porque Deus poderia não nos ter apetrechado para a verdade; porque pode acontecer que Deus ou um gênio maligno se compraza em nos enganar mesmo nas coisas mais fáceis. De tudo se duvida, pois, já que as outras vias que nos auxiliam no conhecimento — memória e fantasia —, na verdade não são capazes de produzi-lo, só de ajudar.

A rigor, Descartes não duvida. Duvidar é indecidir. Mas Descartes decidiu, provisoriamente (quer dizer metodicamente), negar a verdade destes conhecimentos. Mas por que faz isso se o seu objetivo é acertar o que é evidente e o que não é, como prescreve a regra primeira? Ora, porque afinal Descartes não está, neste momento “reduutivo” ou regressivo do método, à procura da evidência nos conhecimentos ou dos conhecimentos evidentes. O que ele procura justificar não é a verdade de certos conhecimentos pela sua evidência. Caso contrário ele não precisaria ter desqualificado a matemática e a geometria.

A radicalidade desta *reductio*, que busca acertar-se dos fundamentos da ciência una, não se contenta com a evidência dos conteúdos, desqualificando os incertos ou subordinando os complexos em face do irredutível e do independente (o simples). Descartes está procurando justificar aqui o procedimento mesmo da busca da verdade. Aquilo de que não estamos certos aqui é da possibilidade de apreensão da verdade. Duvida-se dos conhecimentos, não por causa da sua natureza ou da natureza dos seus conteúdos. Duvida-se dos conhecimentos pelo fato de não nos sabermos capazes de produzi-los, pelo fato de não nos sabermos apetrechados para a verdade. Duvida-se de que os pensamentos sejam verdadeiros porque se duvida (não se está certo) da própria capacidade (faculdade) de atingir a verdade, da própria possibilidade de gerar pensamentos verdadeiros. Por isso, a *reductio* da dúvida geral, por ser mais radical que aquela que se conforma com as *rerum series*, atinge as “vias” do conhecimento e não os conhecimentos mesmos em seus conteúdos. Deixa inquestionados os conteúdos para atingir a *vis cognoscens*. O “estonteamento” necessário para a redução radical consiste, pois, em desacreditar os modos pelos quais o homem conhece: sentidos e entendimento.

Os conhecimentos que sobreviverão à dúvida, portanto, serão aqueles que não são obtidos por estas faculdades. São aqueles já sempre presentes nos atos singulares de obtenção dos outros. São conhecimentos não-objetivantes, imanentes, acompanhantes: o conhecimento da própria operação cognoscitiva quando ela se dá. O que está suposto aqui é que nem todo conhecer exerce uma função objetivante, isto é, se objetiva (ou, em linguagem kantiana, torna objeto) aquilo a que se dirige. Ao conhecimento da coisa acompanha um outro conhecimento, o conhecimento do conhecimento. Todo conhecimento é um conhecimento do conhecimento do conhecido e do próprio conhecido: concomitante e necessariamente. Este conhecer do próprio conhecer, não o objetiva, é silencioso, tácito, mas firme e necessário.

Poderíamos aqui fazer um jogo de palavras, que só se presta bem no latim das *Regulae* e das *Meditationes*. Se todo pensamento é pensamento de alguma coisa, todo pensar é voltar-se para algo, um *advertire*. Mas ao *ad-vertire* algo, a mente ao mesmo tempo e silenciosamente está con-versa para si mesmo. Advertir e converter se dão num mesmo ato, sem que se repartam como na teoria empirista da reflexão, mas funcionam diversamente. Ad-vertir se dá através dos meios do conhecimento: entendimento, sentidos, depois, fantasia e imaginação. A *con-versão*, não sendo objetivante, não sendo uma ação “diferida”, não se serve de meio algum, bastando para que se realize apenas uma operação da mente.

Os conhecimentos primeiros em Descartes, aqueles em face dos quais a dúvida arrefece, são aqueles não-objetivantes; Só estes, com efeito, se subtraem ao descrédito das faculdades. Com efeito, *a mens humana*

a se conversa não está submetida à dúvida, porque não se serve de mediação alguma. Os conhecimentos obtidos por con-versão, portanto, não são alcançados pela dúvida. Por isso, são os mais primitivos, mais sólidos, mais evidentes: duvido (penso), existo...

Depois da dúvida vem o reconhecimento do *ego/je + moi* como primeiro princípio da filosofia. A dúvida não toca na proposição *eu penso, logo eu existo*, ela é o ponto de Arquimedes, o saber mais simples, conhecimento mor e principal. Sabemos o que significa isso no caminho óbvio da interpretação predominante do pensamento de Descartes: a descoberta de *eu* e *pensamento* como prioritários do ponto de vista epistemológico (depois, do ponto de vista ontológico). Mas o que significa isso na ordem que vínhamos desenvolvendo?

Na verdade, Descartes, arremessado que foi pela dúvida no vácuo deixado pelo descrédito das faculdades cognitivas, não chega a um princípio, mas a alguns princípios ou uma cercania de proposições — todas ligadas ao conhecimento por con-versão: “penso”, “existo”, “Deus existe”, “tenho uma alma distinta do corpo”, “posso conhecer”... Tudo já previsto nas *Regulae*. Entretanto, os dois primeiros, “penso” — “existo”, são os mais primitivos, enquanto a existência de Deus e a distinção da alma do corpo são seqüências *necessárias* destes. A relação entre estes dois grupos, tanto poderia ser uma relação entre coisas simples, quanto uma dedução necessária. Descartes é ambíguo quanto a isso.

Além disso, a proposição *penso, logo existo* não exprime uma dedução. No fundo, o argumento que estabelece os conhecimentos primitivos funciona assim:

A.

penso (alguma coisa qualquer), logo *penso*.

penso...ⁿ logo *há pensamento*.

penso na casa, logo penso, além de pensar na casa.

B.

penso (alguma coisa qualquer), logo *eu penso*.

penso...ⁿ, logo *há quem pensa*.

penso na casa, logo *eu* penso, além de pensar na casa.

(eu me represento algo, logo, eu me co-represento além de representar algo).

O objeto da representação pode até mesmo não existir realmente — caso em que o conhecimento é uma ilusão — mas o fato do pensar e do eu que pensa estão fora de dúvida. A representação pode ser um delírio e o conhecer que adversa algo de fato não se dar, basta que haja uma apresentação mental qualquer (pela fantasia, sonho ou delírio), para que a mente possa estar *a se conversa* ou *conversa* ao seu ato. Em outros termos, pode ser que um dos conhecimentos (ad-

verso) seja falso, e sempre falso; o outro (con-verso) é sempre verdadeiro.

De qualquer modo, na fórmula *penso*, logo sou há evidentemente dois saberes: o pensamento do próprio pensar e o pensamento da existência própria. O que emerge da simples observação da conjunção conclusiva *logo:donc:ergo*. Donde a idéia de que aqui se trataria de dois termos de um silogismo, o termo médio e a conclusão decorrente da ilação, do tipo:

Quem pensa existe	Is qui cogitat, existit
Eu penso	Ego cogito
Logo existo (sou)	Ergo existo (sum)

Contra esse argumento, é possível contrapor vários outros. O silogismo, em sentido próprio, é um método de aumento de conhecimento, pelo qual, a partir de dois termos conhecidos se estabelece um novo conhecimento. Em primeiro lugar, Descartes, desqualifica explicitamente, no *Discurso*, o silogismo como método de aquisição de conhecimentos. Aliás o seu método pretende oferecer uma alternativa ao silogismo. Em segundo lugar, é preciso que se distinga, em Descartes, duas formas de “deslocamento” do pensamento, no estabelecimento da ciência, que se apoiam nas figuras espaciais do “retorno” e da “subida”. A “subida” é um procedimento de *aquisição de conhecimentos*, e se dá, em Descartes, através da dedução certa, “*more geometrico*, levada a termo pelo entendimento. O movimento de “retorno” pode ser diferente, a depender dos propósitos. Há um deslocamento que visa estabelecer a ordem das razões, ou seja, estabelecer o encadeamento “para trás” que permite reconduzir os saberes complexos a outros saberes mais simples, até que se estabeleça o maximamente simples naquela ordem de problemas. Este deslocamento, a “redução ao simples”, ao fundamentar as proposições, permite ao mesmo tempo eliminar os conhecimentos sem fundamentos. Por outro lado, este movimento propriamente *não produz conhecimento, apenas permite um reconhecimento* dos saberes autênticos dentre todos os pretensos conhecimentos. Enfim, há um movimento que acompanha o deslocamento dedutivo, justamente para torná-lo seguro, e que se encaminha na mesma direção da “redução ao simples”: a demonstração. É um expediente pelo qual se “reduz/reconduz”, para fins de certeza, as conclusões deduzidas até a sua origem simples e indemonstrável. Também este movimento *não produz conhecimento novo*, apenas assegura os procedimentos dedutivos. Ora, o silogismo do tipo cartesiano (como “penso, logo sou”) é claramente um movimento de “retorno”, um “deslocamento para o maximamente simples”, que permite *declará-lo*, um reconhecimento de um primeiro princípio. Um primeiro princípio, já o dissemos, não pode ser deduzido, nem pode ser demonstrado. Antes, a partir dele todo o resto se deduz; fundando-se nele todo conhecimento é demonstrável.

Entretanto, mesmo afirmando tratar-se de conhecimentos não-objetivantes, (portanto, sempre já presentes ao dar-se de qualquer outro, que os procedimentos racionais não adquirem, mas apenas exibem, permitindo o reconhecimento) resta o problema de que “penso” e “existo” são duas coisas diferentes. Dois conhecimentos? Certamente. Mas duas naturezas simples *necessariamente* conjuntas.

O *logo:donc:ergo* na verdade indica que um termo está inextricavelmente ligado ao outro, que um saber pressupõe de maneira absoluta o outro, que o conhecimento de um implica necessariamente o reconhecimento do outro. A primeira conjunção é dita entre a operação que se exerce — *cogito:penso* — e o conhecimento dessa operação [*cogito:penso*]. *Ego cogito, sequitur: ergo ego cogito* — “Eu penso (operação objetivante), disso se segue [inextricavelmente] que eu penso (operação não-objetivante)”. Mera tautologia? Absolutamente não. Na verdade, a operação do pensar tem sempre um termo, a rigor não se pensa em absoluto, pensa-se um dado termo. No pensamento objetivante, penso isso ou aquilo, um *télos*, algo que se me objeta; no pensamento não-objetivante, penso o meu pensar, mas não como algo que se me objeta, e sim com um pensamento que acompanha o pensamento de algo que se me objeta. Penso algo que se me objeta: *penso o meu pensamento de algo que se me objeta*.

É *penso:cogito* um termo demasiado estreito? Não no sentido do latim e do francês de Descartes. Ambos pertencem ao campo do recolhimento, da avaliação, da consideração. A palavra a Descartes mesmo:

“Pela palavra pensar entendo eu tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios. É por isso que não somente compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são aqui a mesma coisa que pensar” (Principia philosophiae I, 9).

“Uma coisa pensante. O que isto quer dizer? Quer dizer: uma coisa que duvida, que compreende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina, e que sente” (Meditationes de prima philosophia, II, 8).

Pensar, portanto é a operação de apreensão que acompanha e tem como termo as outras operações apreensivas. É uma co-operação. Se estas últimas produzem um conhecimento mediante faculdades e operações específicas; as primeiras produzem um conhecimento imediato, portanto sem mediação de faculdades.

Assim, vale com força demonstrativa a equação: *cogito, ergo cogito*, desde que se tenha claro que no primeiro termo *cogito* o meu *cogitatum* e, no segundo, *cogito* o meu *cogitare* e as minhas *cogitationes* singulares.

Entretanto, Descartes diz “penso, logo sou” e não “penso, logo penso”. Ainda que o primeiro se justifique, é preciso esclarecer como do fato do “pensar” e do “pensar o pensar” se chegue ao “eu que pen-

sa”. Em primeiro lugar, é preciso que se dissolva a ilusão da anterioridade do fato do pensar com relação ao fato da existência própria. A anterioridade é demonstrativa, isto é, obedece à seqüência temporal da demonstração. Não é lógica e não estabelece prioridade do primeiro termo. Antes, o termo último da demonstração é o termo *princeps*, primeiro, primitivo e principal.

Em segundo lugar, assim como a operação mediata do pensamento “penso isso ou aquilo”, não é anterior ou prioritária em face do “penso o penso isso ou aquilo” — o “logo” sendo sinal de que o mediato e o imediato estão inextricavelmente ligados —, o mesmo se pode dizer da relação entre “penso” e “existo”.

Na verdade, trata-se da mesma apreensão do primeiro caso, com o acento deslocado. O *eu:ego* que se enuncia pronominalmente como garantia e condição (lógica e psicológica) da operação mediata, objetivante, do *pensar:cogitar*, está implicado no conhecimento imediato do “*pensar:cogitar*” que o acompanha. *Ego cogito, ergo “ego cogito*”. Em todo “pensar” há um “eu-pensar” que não se deixa ficar de fora absolutamente. Nesse momento, o pronome *eu:ego* é não apenas a garantia da “propriedade” do pensar, mas condição interior de possibilidade de todo pensar. Todo pensar é um pensar-se com aquilo que se pensa; todo representar é um co-representar-se. É a “posição” originária (sub-posição) que acompanha como fundo não tematizado todo *pensar:cogitar*: o pressuposto ineliminável, portanto, a pressuposição necessária.

Disso se segue necessariamente que, *em todo pensar, verdadeiro ou falso que seja, é pressuposto necessariamente o pensamento e a sua condição interior*, enunciado na primeira pessoa do pronome *eu:ego* (Note-se que, *mutatis mutandis*, este se tornará no “sujeito moderno”, algumas gerações depois). Todo os outros conhecimentos podem, inclusive, revelar-se falsos. O conhecimento imediato do *ego cogito:eu penso* é sempre verdadeiro. Portanto, será também verdadeiro o enunciado que deste conhecimento dá conta *ego sum, ego existo*. Como a verdade do enunciado e do conhecimento depende da verdade da coisa, resta evidentemente que o fato enunciado e conhecido é verdade: há pensamento, há uma condição interior do pensamento que pode ser enunciado como “eu” (em princípio poderia também ser “nós”). De forma que, toda vez que eu enunciar esta proposição vou estar exprimindo um conhecimento verdadeiro, um conhecimento da verdade do fato, que é o fato da existência da condição interior do pensamento e do pensamento mesmo. Como todo outro conhecimento, por ser mediato, resulta dependente deste, que é o único imediato, este conhecimento deve ser reconhecido como prioritário em face de todos os outros, portanto, como o mais simples e evidente de todos. A proposição que dele dá conta — *cogito, sum* — deve ser apresentada como o princípio primeiro de toda filosofia. O fato que aqui se expri-

me deve ser estabelecido, na ordem do conhecimento, como a verdade mais certa.

Talvez o maior esforço da filosofia depois de Descartes tenha sido, por pelo menos três séculos, identificar este elemento prioritário e a sua relevância com respeito à experiência da realidade. Nesse momento, Descartes apenas enuncia a ineliminabilidade, por conseguinte, a necessidade da condição interior do pensamento — batizada doravante com o pronome pessoal *eu:ego* (logo substantivado como “o eu/ego”) de que se serviu Descartes para enunciá-la —, e a sua prioridade na ordem do conhecimento, não apenas pelo fato de que o seu conhecimento imediato possibilita o princípio mais evidente de todo o percurso da ciência (prioridade epistemológica), mas pelo fato da sua previdade em face das apreensões mediatas da realidade (prioridade gnosiológica).

Depois disso, Descartes procura meditar sobre a natureza dessa condição que se enuncia “eu”. É, em primeiro lugar, evidente que o conhecimento da condição interior do pensamento, do “eu” que pensa, que acompanha qualquer outro pensamento, não está necessariamente conectada a um conhecimento de corpo ou de espaço. O que se “percebe” nesse pensamento é apenas a situação ou condição do *eu* como pólo primordial dos atos da consciência. Por isso, Descartes dele pode dizer que “toda a sua essência é só pensar”. Ora, a tradição reserva um nome para a dimensão do homem que exerce as atividades cogitativas, não sendo corporal, nem espacial, mas espiritual: a alma. Logo, a condição interior do pensamento é o suporte espiritual do pensamento, a alma humana.

Destes princípios (o fato do pensamento e o fato da existência da alma), pensa Descartes poder estabelecer outro igualmente certo: a existência de Deus, perfeito, criador, veraz. A partir daí, da veracidade e onipotência de Deus, se restabelece a validade das faculdades, nos limites das suas possibilidades, e do conhecimento (do mundo) que a partir delas se estabelece. Não sendo essa a parte mais importante para o nosso problema, nos contentaremos em mencioná-la. Vale mais aqui pensar as conseqüências do pensamento de Descartes para a idéia de construção da realidade, típica do discurso ontológico moderno.

2.3 — A “via cartesiana” e o problema da realidade

Em ondas sucessivas, a teoria da realidade do pensamento moderno nutre-se de certos endereçamentos gerais estabelecidos por Descartes ou a partir dele. Sem que isso deva ser entendido como uma espécie de necessário “evolucionismo” das idéias, poderíamos arriscar a afirmação de que a partir de Descartes a questão da experiência entra

numa esfera de categorias, num patamar de discussões que dificilmente será abandonado, até o limiar da nossa época. A vinculação dos pensadores posteriores a estas categorias consensuais e a esta língua franca será a mais variada. De qualquer forma, mesmo o dissenso vai consistir, em grande parte, na exploração das suas possibilidades, às vezes contra o próprio Descartes, acusado de não ser coerente com o “projeto”, acusado de não ser suficientemente cartesiano.

É bem verdade que as teses e as formas de pensamento que se estabelecem nesse patamar e a partir dele são constituídas em grande parte *apesar* da intenção precípua de Descartes, às vezes *contra* os seus objetivos. Além disso, nem todo o pensamento de Descartes é convidado a tomar parte desse círculo, apenas as questões em torno da sua teoria da ciência. E mesmo nesta, algumas teses são absolutamente desconsideradas, não obstante o valor intrínseco a elas reputadas para o seu projeto pelo próprio Descartes. É o caso, por ex., da idéia de Deus, a única forma reconhecida por Descartes para a saída do solipsismo ao qual fomos remetidos pela dúvida.

Por isso, é bem melhor do que falar dos efeitos do pensamento de Descartes, indicar um certo itinerário ou via de pensamento, claramente inspirada em Descartes, mas cuja relação com os propósitos e objetivos de Descartes é absolutamente frouxa, às vezes completamente inexistente. Chama-la-íamos de “via cartesiana” porque parte de certas idéias da teoria da ciência de Descartes, malgrado ele mesmo, adentrando-se pelas épocas sucessivas, através de livres e profundas revisões, até encontrar os obstáculos da nossa época.

A “via cartesiana” se constituiu a partir de um movimento de descolamento de Descartes, mas permanecendo nos limites de algumas das suas categorias. A categoria cartesiana que certamente congrega numa via é a idéia do *ego:eu* entendido como evidência maior na esfera do conhecimento e do *cogito, sum* como primeiro princípio na ordem da ciência. Isso, entretanto, a partir de tomadas de distância do seu papel no conjunto do pensamento de Descartes.

Essas categorias são exploradas num sentido que se estabelece *apesar* de Descartes, talvez por causa dos descompassos internos ao seu pensamento. O maior deles talvez tenha sido a identificação do *eu...*, que se enuncia como garantia do *penso*, com a alma. O conhecimento do “eu”, é o conhecimento não-reflexivo e não-objetivante da condição interior do pensamento, do referente originário e originante do pensar. Dito de outro modo, apenas isso emerge do peculiar modo de conhecimento que pode flagrá-lo. Uma vez que se tenta tomá-lo como os outros objetos dos atos da consciência, se consegue que ele se torne uma outra coisa, um *eu-objeto* (alma, entendimento ou pensamento, não importa), e esta percepção será acompanhada de uma outra, da percepção do *eu-não-objeto*. Em outros termos, não se pode

unificar estas duas formas de conhecimento, nem tratar os seus termos do mesmo modo. Esse *eu...* que a dúvida não pode negar, está sempre fora do pensamento objetivante, *mesmo que este seja um pensamento que tem como objeto o "eu"*. O *eu...* remanescente da dúvida, referente originante e, por isso, condição interior do pensar, não coincide com o *eu-objeto* do pensamento objetivante e mediado, que, portanto, não pode resistir à dúvida que investe contra as faculdades. Esse *eu-objeto* depende de uma via do conhecimento, logo, faz parte do mundo, sendo, por conseguinte, desacreditado pela dúvida. Não basta dizer que ele é evidente, porque as coisas simples da geometria também o são, e não obstante isso foram desacreditadas.

O descompasso de Descartes consiste em, malgrado tudo, após ter “descoberto” o conhecimento não-objetivante, imediatamente o perde ao fazer duas confusões. A primeira, confundir o conhecimento não-objetivante com o conhecimento evidente. Ora, todo o conhecimento imediato é evidente, mas nem todo conhecimento evidente é imediato. Descartes não se deu conta de que aquilo que preserva o *eu...* referente originante do pensar da investida da dúvida metódica é a imediatez do conhecimento que o apreende. Para ele, foi a evidência. Com isso deita a perder a peculiaridade dessa forma de conhecimento. A segunda confusão de Descartes, dessa decorrente, consistiu em não perceber a distinção entre conhecimento objetivante e conhecimento não-objetivante. Com efeito, quando Descartes fala do *ego:eu* como algo que escapa da dúvida, o trata como conhecimento não-objetivante; quando dele fala como alma, o trata como objeto. Como o conhecimento imediato do *ego:eu* não exige a necessidade do corpo e do espaço, Descartes vai concluir tratar-se da evidência da alma cristã, espiritual. Não se dá conta de que na esfera prioritária do conhecimento imediato, de-mundizado pela dúvida, a alma ainda não está justificada.

Ora, na esfera primordial do imediato (onde foi-nos possível entrar pelo expediente da dúvida), estágio prioritário no conhecimento, nos deparamos com um *dado* absolutamente diferente dos *dados* da esfera normal do conhecimento. Esse dado, o referente originante dos atos da consciência, condição interior da representação, se dá todo no seu refulgir acompanhando a percepção objetivante. Não se pode girar ao redor dele, qual objeto, para descobrir outros ângulos. Nessa sua fulguração ele se esgota como referente unificante da operação de pensar, que se enuncia no verbete *ego- pólo egóico* (em face do “pólo objetual”) da experiência do pensamento. O *ego-objeto*, ao contrário, pode ser inspecionado, não se extingue nem surge na experiência.

Em todo caso, com a descoberta do modo não-objetivante do conhecimento e o estabelecimento do pólo egóico, a filosofia moderna ganha um patamar e uma linguagem por onde dizer a experiência humana, em um sentido nunca imaginado pelos antigos. O referente originante

do pensar vai ser entendido como referente originante da experiência do mundo (entendido a partir de Kant como “sujeito”).

Evidentemente alguma coisa muda radicalmente do *ego existo* até o sujeito transcendental de Kant e até o sujeito-objeto ontológico de Hegel. A Descartes importa o *conhecimento da existência do eu:ego*, mais do que o fato da existência. Afinal, Descartes jamais pôs realmente em dúvida a existência de coisa alguma, apenas duvidou da possibilidade do conhecimento delas. E para restaurar essa possibilidade, o conhecimento da existência do *ego* é uma passagem necessária para o conhecimento de Deus, cuja existência de fato dá as garantias de que necessita Descartes. O conhecimento de Deus é tão certo quanto o conhecimento do *ego* (nos Princípios ambos contam como princípios primeiros da filosofia), mas não há como negar que o primeiro é o mais primitivo, por ser imediato, por não depender do segundo.

Além disso, a proposição *ego cogito, sum* significa para Descartes o ponto de partida de toda a ciência dedutiva, que conduz, através de Deus e sua veracidade e da conseqüente requalificação das faculdades, a uma física, a uma matemática, a uma medicina etc. O movimento que nos levou a esta proposição tem um dinamismo epistemológico, o movimento que parte dele tem um dinamismo epistemológico. A necessidade de fundar a ciência nos levou a esta base, o desejo de conhecer mais pela ciência nos faz partir daí.

Já na “via cartesiana” não estamos aqui nem diante de um argumento de passagem, nem diante de um pressuposto epistemológico. De passagem não estamos, porque por uma ironia do destino, o sucesso de Descartes para o futuro consistiu na exaltação daquilo que deveria ser um expediente retórico na busca do fundamento (a dúvida) e na sua conquista (o primeiro momento do fundamento, formulado no *cogito, sum*). O resto deslizou para o segundo plano. De fato, a época futura não passou do *ego* para Deus com Descartes, ficou no *ego* mesmo. Nesse sentido, reconheceu, apesar de Descartes, a profundidade e a fecundidade da descoberta do conhecimento imediato do *eu:ego*.

Ademais, logo se retira a questão do conhecimento imediato da esfera epistemológica e se lhe confere um significado gnosiológico e, a partir daí, ontológico. Descartes permite isso na medida em que reconhece um discurso sobre a coisa *in ordine ad ipsam rei veritatem* (segundo a ordem da verdade mesma da coisa) e outro *in ordine ad meam perceptionem* (segundo a ordem do meu conhecimento). Ao identificar estas duas possibilidades discursivas, na verdade Descartes prioriza a primeira. Entretanto, reconhece que o rigor na ciência (a ciência autêntica, portanto) depende da nossa capacidade de nos introduzirmos na segunda perspectiva e sermos com ela coerentes. Por isso é possível a arte da *reductio* em geral e o artifício da dúvida

metódica em particular, que estão claramente fora da atitude natural (a primeira ordem), e exige um ato voluntário e fictício para que funcionem. Entretanto, o Descartes da “via cartesiana” foi flagrado na realização deste artifício, portanto funcionando segundo os critérios e leis que regulam o discurso *in ordinem ad meam perceptionem*. O começo (quando se estabelece o pacto da introdução fictícia e voluntária nessa ordem, por amor à ciência) e o fim (a restauração da “ordem da verdade das coisas”) são perdidos de vista. O “discurso segundo a ordem da minha percepção” torna-se, pouco a pouco, o único ponto de vista legítimo sobre a realidade. Antes, logo o “discurso segundo a ordem da verdade mesma da coisa” torna-se inatual diante da descoberta desta perspectiva “cartesiana”. Cindem-se as duas ordens discursivas, tornando-se a primeira a *via antiqua*, a segunda a *via moderna*, a “via cartesiana”. Do ser, do termo objetivo da experiência, se fala apenas enquanto se dá a conhecer.

Na mesma linha, a “principalidade” do *ego* ganha um novo alcance. Se, para Descartes, o conhecimento do *ego* é prioritário do ponto de vista epistêmico, enquanto dele se podem deduzir os outros princípios primeiros da ciência, a “via cartesiana” vai explorar em sentido gnosiológico esta prioridade. E como o sentido gnosiológico se apresenta agora como a única perspectiva legítima para o discurso sobre a realidade, a prioridade gnosiológica do *ego* passa a ser uma prioridade ontológica. Pelo fato de que ele se dá a conhecer de outra maneira, da forma mais imediata e pura, e pelo fato de que ele, assim, se dá a conhecer como garantia e referência originante dos outros atos de conhecimento, o *ego* é *prior, prius e princeps* em face da realidade: o primeiro, o prévio, o principal.

A “via cartesiana”, portanto, repousa sobre dois princípios e duas conseqüências. O primeiro princípio: o único discurso legítimo — porque rigoroso — sobre a realidade é aquele que se estabelece dentro dos limites do fato do conhecimento. Do termo da experiência, da realidade, se fala com legitimidade apenas segundo a ordem da nossa percepção, da nossa apreensão. Não importa se para Descartes tal ordem vale apenas como um artifício para assegurar a ciência. Aqui não se trata mais de um expediente retórico que deve cessar, mas do único caminho possível para um discurso coerente sobre o mundo.

O segundo princípio: se na ordem do nosso conhecimento, o fato da existência de um referente originante de todo ato da consciência, de todo pensar, o *eu*, é o mais certo, o mais evidente, o prioritário e o prévio, e se só esta ordem permite um discurso autorizado sobre o real, então tal referente originante de todo pensar constitui-se no “lugar” de onde se pode falar da realidade. O *eu* é o sítio do discurso sobre o real. “Segundo a ordem do nosso conhecimento” significa segundo a ordem pela qual o real se dispõe em face da referência originante do conhecimento, naquilo que lhe é facultado apreender.

Antes, o real (aquilo de que se pode falar, aquilo que se pode pensar) é aquilo que pode ser apreendido pelo *eu*. Dá-se aqui um movimento análogo ao que se deu no Renascimento, no âmbito das artes e da arquitetura: a invenção da perspectiva. Lá se tratava de uma ficção técnica que, para se aproximar do modo normal da visão, passou a pressupor, no desenho de coisas, pessoas e paisagens, a presença do olho humano. O olho humano passa a ser, de algum modo, introduzido na figura, na medida em que as linhas se dispõem na intersecção dos raios que vão do olho do observador ao objeto. Do mesmo, a “via cartesiana” é a invenção da perspectiva em teoria da experiência, a introdução do “ponto de vista” na realidade. A realidade se dispõe em face e em função das nossas faculdades perceptivas, em função da nossa apreensão.

A primeira consequência: está estabelecida, talvez pela primeira vez na história do pensamento, uma cisão na esfera da realidade. De um lado, um âmbito certo, evidente e prévio: o referente originante da experiência e a experiência mesma, como experiência sua. Do outro lado, o âmbito daquilo que pôde e pode ser incluído nessa experiência, daquilo que vem ou pode vir a ser conhecido: o mundo, a natureza, a realidade entendida como “exterioridade” ao *eu*. O eu (o “interior”) e o seu “exterior”, o “dentro” e “fora”: eis a totalidade do real. Situados no eu, da realidade se pode falar apenas como aquilo que “lhe se objeta”. Logo, de fato, chega-se à idéia da experiência como relação sujeito-objeto.

A segunda consequência: Está estabelecida, talvez pela primeira vez na história do pensamento, a realidade como um problema. Uma vez que o mundo — que existia e valia para mim — transforma-se agora naquilo que se manifesta ao *ego*, torna-se uma “visada” (“fenômeno”, vai-se dizer mais tarde) em todas as determinações que lhe inerem, todo discurso coerente sobre a realidade há de partir da seguinte pergunta: existe alguma coisa fora do *eu* ou sou eu toda a realidade? Desse modo, a questão agora é a de alcançar a realidade partindo-se daquilo que se dá ao referente originante, ao *eu*, ou seja daquilo que na realidade há de representado, de inteligível. Trata-se de, como Descartes na passagem entre o conhecimento da existência própria e o conhecimento da existência de Deus, descobrir se aos “conteúdos” da mente corresponde alguma coisa “exterior”. Trata-se de estabelecer, a partir da vida “intramental”, uma correspondência entre as idéias e as coisas, uma vez que nessa nova ordem, o mundo sensível é apenas um *cogitatum* de *cogitationes* sensíveis e o mundo científico um *cogitatum* de *cogitationes* científicas. A maior parte das energias da “via cartesiana”, do empirismo a Kant, de Fichte e Hegel, será o de “justificar” o conhecimento humano, explicar por que os processos e operações da esfera da imanência psíquica de fato alcancem a realidade que lhe é exterior. Este é o famoso “problema da realidade”, moderno e cartesiano, malgrado Descartes.

A “via cartesiana”, como esperamos ter demonstrado, não é o pensamento de Descartes. Entretanto, a “via cartesiana” é *por causa* de Descartes. Estabelece-se quando um ato do teatro do pensamento cartesiano é destacado, isolado e faz desaparecer todo o resto. Neste fragmento de um movimento mais amplo — que adquire sentido e luz próprios —, nas suas categorias, nas suas “descobertas” (mesmo aquelas que Descartes não deu conta), na sua língua, se inaugura a chamada modernidade. Que, certamente, não inclui Descartes. Em Descartes estão ausentes, com exceção do amor ao Método (mesmo assim de forma diversa pois a ciência cartesiana é dedutiva e intelectualista, portanto, não indutiva e experimentalista como nos modernos) os grandes temas “modernos”: a idéia de sujeito, a relação do conhecimento como relação sujeito-objeto, a autonomia humana (é Deus quem justifica a ciência), sem falar na idéia de história. Entretanto, todos estes temas foram agendados pela modernidade *por causa* de Descartes, pela apropriação de movimentos isolados e autonomizados do seu pensamento.

Mas a “via cartesiana” estabelece-se não apenas *por causa* de Descartes. Em alguns casos também *malgrado* Descartes, em outros, *contra* Descartes. *Apesar* de Descartes, quando pretende “corrigi-lo” em sentido cartesiano, cobrar-lhe coerência a uma parte do seu sistema, reprovar-lhe por não ter sido suficientemente cartesiano: veja-se o problema do conhecimento imediato, por exemplo. *Contra* Descartes quer dizer, contra o seu propósito explícito, que era realista (de um realismo cuidadoso, é verdade), antigo (privilegiava o discurso segundo a ordem da verdade mesma das coisas), teísta (não autonomista) etc. Os interesses de Descartes e os da “via cartesiana” certamente não coincidem. O que não diminui a grandeza do primeiro, capaz de gerar intenções de pensamento que continuam a ter validade, e cujo vigor na história do pensamento certamente ultrapassa, em profundidade, rigor e no nível dos efeitos, o alcance da filosofia de Descartes. Nem deve ser considerado um defeito da “via cartesiana”, herdeira — enquanto se nutre nas suas descobertas —, intérprete — enquanto decifra, desenvolve e recusa.

Endereço do Autor:

R. Prof. Teles de Menezes, 230 cs. 04
41910-190 — Salvador — BA