

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DESCARTES
E AS
HUMANIDADES

WALDEMAR FELLER

1998

WALDEMAR FELLER

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por WALDEMAR FELLER e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: ____/____/____.

Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben.

DESCARTES
EAS
HUMANIDADES

Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do Título de Doutor em Educação na área de concentração Filosofia e História da Educação à Comissão Julgadora da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben.

1998

Fe ller, Waldemar.
De scartes e as humanidades /
Waldemar
Fe ller. Campinas : UNICAMP, 1998.
Xiii, 226p.

História da
da
Tese (Doutorado em Filosofia e
Educação) - Faculdade de Educação
Universidade Estadual de Campinas.

Filosofia.
1. Descartes, René, 1596-1650. 2.
3. Humanidades. I Título.

CDD 190

Tese apresentada como exigência
parcial para obtenção do Título de
DOCTOR em EDUCAÇÃO na Área
de Concentração Filosofia da
Educação à Comissão Julgadora
da Faculdade de Educação da
Universidade Estadual de
Campinas, sob a orientação do
Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben.

Comissão Julgadora

Para alguém que há muito tempo
já se foi, mas não de todo.
Não podendo ser *In memoria*,
porque presente.

RESUMO

O presente trabalho, uma breve incursão em interpretações e na obra de Descartes, tenta, para além de uma perspectiva científico racionalista, apresentar elementos teóricos subjacentes e aspectos patentes para uma leitura mais humanista.

Considera que os elementos teóricos, a apresentação da obra cartesiana, as diversas formas de apresentação de seu pensamento, o recurso a analogias, imagens, ao latim e ao francês, a uma linguagem cheia de figuras e comparações, filosófica, mas não essencialmente distinta da poética, portanto humanista, configuram uma *ars docendi*.

ABSTRACT

The present work, a brief incursion into interpretation and into the Works of Descartes, aims at, beyond a rationalistic-scientific approach, presenting both underlying theoretical elements and explicit aspects for a more humanistic reading.

It is considered that the theoretical elements, the presentation of the Cartesian Works, the varied ways of presenting his thoughts, the use of analogies, images, Latin, French, as well as of a figurative and metaphorical language, which, though philosophical, is not essentially distinct from poetics, thus humanistic, characterize an **ars docendi**.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES.....	I
 PARTE I.....	 14
1. INTERPRETAÇÕES E CONFLITOS.....	15
1.1. UMA LEITURA ESTRUTURALISTA.....	22
1.2. A LEITURA DE UM ESCOLÁSTICO.....	34
1.3. UMA LEITURA EXISTENCIAL.....	43
 PARTE II.....	 57
2. HUMANIDADES.....	58
2.1. BELAS ARTES.....	58
2.3. ARTES MECÂNICAS.....	73
 PARTE III.....	 80
3. TEORIA DAS IDÉIAS.....	81
3.1. ESCRITOS METODOLÓGICOS.....	81
3.1.1. O PRECONCEITO.....	81
3.1.2. PALAVRAS, IDÉIAS E COISAS.....	87
3.1.3. ANÁLISE.....	96
3.1.4. DEFINIÇÃO FORMAL.....	101
3.1.5. AS NATUREZAS SIMPLES E A VERDADE.....	109
3.1.6. DEDUÇÃO.....	119
3.2. ESCRITOS METAFÍSICOS.....	127
3.2.1. IDÉIA, ENTE E REPRESENTAÇÃO.....	127
3.2.2. FIGURAS DAS COISAS.....	127
3.2.3. REALIDADE OBJETIVA.....	134
3.2.4. DA IDÉIA À COISA.....	139
3.2.5. FALSIDADE E IDÉIAS OBSCURAS.....	148
3.2.6. IDÉIAS INATAS.....	158
 PARTE IV.....	 177
4. DA LINGUAGEM.....	178
4.1. ASPECTOS E POSSÍVEL FUNÇÃO.....	178
4.2. DESCARTES E A COMUNICAÇÃO.....	196
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 216
 BIBLIOGRAFIA.....	 223

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

“Quem se devotar às realidades das ciências naturais pode muito bem ser professor, mas nunca um educador no senso e na medida de um cultivador das bonae litterae”. (Fausto).

No presente trabalho não se pretende, a pretexto de discorrer sobre as humanidades e verificar a presença e função das mesmas na obra de Descartes, compactuar com o que Paolo Rossi, em seu livro *A Ciência e a Filosofia dos Modernos*, logo na Introdução, chama de moda da revolta neo-romântica contra a ciência.

Não se pretende identificar a modernidade com o “absolutamente negativo”. Ao contrário, reconhece-se o significado da Revolução Científica.

Não se pretende entrar no rol dos nostálgicos elaborado por Rossi, e onde ele situa Heidegger, Husserl, Adorno, Hannah Arendt, Koestler e outros, e os acusa de nostalgia dos bons velhos tempos, recusando um mundo construído pelo próprio homem.

Ainda, nas palavras de Rossi: “Essa recusa é apenas o signo de um desejo de autodestruição, de um impulso cego para eliminar a própria história, de uma fuga das escolhas e das responsabilidades do mundo real”¹.

¹ ROSSI, Paolo. *Os filósofos e as máquinas 1400-1700*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989. p. 26.

Ao contrário, pretende-se aqui, nos limites de um trabalho acadêmico, buscar e situar, no contexto da Revolução Científica, da modernidade portanto, a questão das Humanidades.

Mais especificamente, da possibilidade da convivência das humanidades com a ciência, da racionalidade com as humanidades, do seu papel ou função, das humanidades como elementos de uma gnosiologia inferior, nas palavras de Christian Wolff, ou de uma racionalidade específica e distinta, da científica.

Para situar e delimitar essa pretensão é necessário tecer algumas considerações, e incursões na história, principalmente na história da educação.

Percorrendo as diversas etapas da história da educação, da antigüidade clássica aos tempos atuais, percebe-se certo paralelismo entre o ensino das ciências e das humanidades, com o predomínio ora de umas ora de outras, coexistindo, no entanto, no processo educativo.

A preponderância alternada lança suas raízes de forma profunda na estrutura social, na economia, e fim na própria cultura.

A própria filosofia, através dos tempos, tem sido uma paidéia, de um lado, enquanto explicação da natureza, de outro, fundando escolas, como a Academia e o Liceu, em que pretendia divulgar a sabedoria.

Uma suposta ou pretendida estreita ligação entre filosofia, ciência, cultura e educação, essa aparente unidade ou

harmonia, que perdeu por séculos viu-se abalada com a fragmentação das ciências, seriamente questionada com o advento do positivismo, e praticamente desfeita com o predomínio das denominadas ciências exatas e naturais.

Na perspectiva desenvolvimentista de nossa história recente, o fascínio exercido pelas ciências, sua aplicação prática e suas possibilidades econômicas, graças à associação ciência e técnica, aliados à pressa do país de ingressar na modernidade, ou participar do “ranking” das nações desenvolvidas, importou-se certa mentalidade tecnicista, transformando a educação em treinamento profissional, sem espaço para uma reflexão crítica mais aprofundada e questionadora, sem espaço para as humanidades.

As humanidades foram alijadas, não em nome da razão, mas em nome de razões.

Sob uma ótica desenvolvimentista seria uma perda de tempo, e portanto antieconômico, manter na educação, ou melhor, no sistema educacional do Estado, disciplinas que não fossem úteis ou imediatamente utilizáveis e com retorno financeiro garantido, quando no mercado de trabalho. O progresso não pode perder tempo com discussões mais prolongadas, há necessidade de mão-de-obra qualificada, é necessário racionalizar a educação.

Em nome de certo progresso, a vinculação, entre humanidades e ciências, filosofia e educação, sempre tensa, e em virtude dessa tensão, extremamente fecunda, foi rompida. As

humanidades foram relegadas a um segundo plano, e a educação, em nome de procedimentos científicos e interesses econômicos, reduzidos a treinamento profissional, perdendo sua dimensão de criadora e difusora de cultura, sua dimensão mais humana.

A afirmação da Razão, no início da modernidade, pelo pai da filosofia moderna, e sua divulgação pelos pensadores iluministas, permitiu enormes avanços em todos os sentidos. Possibilitou uma elevação do nível de vida em decorrência do desenvolvimento científico e econômico, mas, acredito, fez com que fossem privilegiados certos aspectos da razão em prejuízo da razão plena.

Esse privilegiamento de determinado aspecto da razão, fez com que, nos termos de Hannah Arendt, em sua obra *Condição Humana*, ocorresse sérios desvios, ameaçando a sobrevivência da espécie, gerando enormes desequilíbrios sociais, pondo em risco a existência do próprio planeta.

Apesar do parecer de Paolo Rossi situando Hannah Arendt no rol dos saudosistas sonhando com a Arcádia, sua preocupação, com os rumos dados à história com o predomínio tecnicista, não pode ser pura e simplesmente relegado, sem maiores considerações.

Essa crise da racionalidade manifesta-se igualmente no meio social e político, como uma crise de valores, portanto uma crise ética, o que de alguma forma, segundo Rouanet, dificulta a

própria convivência social e política, pois a ausência de valores impede o estabelecimento de parâmetros de uma conduta civilizada.

Certamente o projeto inaugural de uma razão ampliada, como sonhado por Descartes e demais iniciadores da modernidade, não pode ser responsabilizado por tais desvios, e a atual crise.

Pois parece que o sonho cartesiano, como dos demais pensadores da aurora da modernidade, era libertar a razão do seu cativeiro, como quer Rouanet em sua obra *Razão Cativa*, e não restringi-la, infringindo-lhes restrições mais severas que as anteriores.

Essa situação exige, entre outras atitudes, a retomada de uma reflexão sobre os fundamentos filosóficos da educação, que ora norteia o ensino, ambos, filosofia e educação como alguns dentre os caminhos para a superação dessa crise.

Nesse sentido, no sentido de melhor compreender a questão e eventualmente contribuir efetivamente, penso seja válido e pertinente revisitar a obra de um pensador que pleno de confiança na razão, numa época de ceticismo e incerteza, semelhante à nossa, ousou sonhar com uma filosofia e um método, com uma ciência e uma língua universal a serviço da melhoria da condição humana.

Talvez seja ousadia, de minha parte, tentar trilhar este caminho, no entanto, penso que ao tomar Descartes por mestre e seguindo-lhe as pegadas, como ele mesmo nô-las relata em seus

escritos, se não diminui a ousadia, certamente não demonstra presunção.

Pretendo não me tomar mais um daqueles que se enganaram ao tentar tomá-lo por mestre, pois mesmo não podendo andarem linha reta evitando andarem círculo, como ele preceitua, pretendo ater-me aos seus escritos, e dessa forma compreender melhor a sua proposta.

Esse trabalho pretende ser uma tentativa de interpretação da trajetória e da estrutura do seu pensamento na justificativa da razão, dos fundamentos em que se apóia e de algumas consequências daí decorrentes, principalmente, um possível espaço das humanidades, como exigência da razão, na filosofia e educação.

Penso enfim poder contribuir com alguns elementos para uma releitura do pensamento cartesiano, com ênfase na perspectiva humanista que por inúmeras razões e circunstâncias tem sido quase que esquecidos.

A continuidade dada às leituras, principalmente, aos textos de Descartes e obras a seu respeito, não só não me desviaram do intuito inicial de encontrar em Descartes um humanista, mas possibilitaram encontrar em Descartes um cultor das humanidades. Quanto a um Descartes humanista, uma leitura atenta de sua obra e a observação de seu propósito, revelam-nos alguém permanentemente preocupado com o ser humano,

com a diminuição do seu sofrimento e o aumento do seu bem estar.

Na linha de Bacon, encontramos um pensador preocupado na aplicação das invenções para minorar o esforço humano, pela utilização das máquinas.

Na perspectiva da saúde, sua severa crítica à medicina da época, e sua permanente pesquisa nas áreas de anatomia, reprodução, circulação e no estabelecimento de uma teoria sobre a origem das doenças, manifesta-se igualmente o humanista.

Suas preocupações de ordem política, seu, por assim dizer, excesso de moderação, reflete sem dúvida uma preocupação de minorar o sofrimento do povo já tão penalizado pelos conflitos de sua época, tão rica em divergências políticas e religiosas, com consequências catastróficas como o foi a guerra dos trinta anos.

O estabelecimento de uma moral provisória, após algumas ponderações sobre a diversidade dos costumes, e mesmo sobre o exotismo de algumas atitudes e a não construção de uma moral definitiva, apesar da sugestão de uma permanente necessidade de aprofundamento e aprimoramento, parecem permitir uma visão histórica, por parte de Descartes, da conduta humana, e através da sua teoria sobre as paixões, uma grande preocupação com o bem estar humano.

Por estas indicações, parece não haver maior dúvida, ver em Descartes um pensador humanista, não no mesmo sentido

da Renascença, embora estreitamente aparentado, mas, no sentido de uma profunda preocupação com o mundo e o homem.

Já não é tão fácil, nem tão evidente, ao menos à primeira vista, por uma série de razões, que pretendo aqui indicar e espero poder desenvolver no trabalho propriamente dito, apresentar um culto das humanidades.

A primeira e talvez mais forte das razões desta dificuldade encontramos no início do *Discurso* uma verdadeira “pars destruens”, em que uma a uma as disciplinas, que compunham seu programa de estudos em La Flèche, e constituíam o programa das humanidades da época, são severamente criticadas e infirmadas na sua pretensão pedagógica e educativa.

Esta crítica, com o propósito, a meu ver preciso e com um objetivo específico, penso seja uma das principais responsáveis a levar certos afoitos a estabelecer uma oposição entre o pensamento cartesiano e as humanidades.

É interessante notar, que as críticas feitas às matemáticas, igualmente contundentes, embora em sentido diverso, de subutilização, e não de validade, não produziu o mesmo efeito, ao contrário, o modelo de demonstração matemática, com sua perene sedução, pela sua clareza e distinção e conseqüente exatidão, tomou-se o paradigma do método cartesiano.

O racionalismo cartesiano fortemente marcado pelas teorias das idéias inatas, ou pela intuição consegue já na pessoa

de Descartes, apesar do descaso pelo conhecimento sensível, compatibilizar-se com a experimentação, ou seja com os procedimentos empíricos.

Sua contundente crítica à filosofia, não impede a sua dedicação à busca de fundamentos filosóficos para o sólido estabelecimento do seu método.

Sob este enfoque transparece, penso que claramente, que o objetivo das críticas cartesianas não é como pode parecer, destruir pura e simplesmente, antes questionar de forma enfática a situação do saber de sua época que se encontrava em crise.

Outra razão das dificuldades para esta leitura que proponho, resulta da extraordinária fertilidade da aliança entre as matemáticas e o método experimental, que a partir do século XVII se arrogou o status de único conhecimento válido em detrimento das demais formas.

Numa análise mais detalhada do pensamento cartesiano, principalmente da sua teoria do conhecimento e metafísica, encontramos igualmente, razões intrínsecas ao sistema, que dificultam a questão das humanidades.

A dicotomia, estabelecida entre a “res extensa” e a “res cogitans”, e a conseqüente dificuldade do estabelecimento de relações entre ambas, encontra-se sem dúvida na base da moderna ruptura do edifício do saber.

A dificuldade de explicar o composto humano ou a interação das duas substâncias, encontra nos seguidores de

Descartes, soluções como o ocasionalismo ou a harmonia preestabelecida, mas constitui-se uma preocupação cartesiana não resolvida, ou não totalmente resolvida, e que permite abordagens distintas.

Entendo que a existência de uma região ainda não explicada por idéias claras e distintas, de forma alguma infirma o método, no entanto legítima, na busca da clareza e distinção, a utilização de procedimentos paralelos. E, esta legitimidade pode decorrer tanto do ainda insuficiente desenvolvimento do método, quanto da dificuldade de sua aplicação, ou por parte do objeto ou por parte da razão.

Encontramos, aliás, no próprio Descartes a utilização de procedimentos paralelos, que considero temporários, mas cujo sucesso admite quase que a contra gosto.

Sob este foco, penso encontrar, de forma legítima, um ponto de inserção das humanidades no sistema cartesiano, sem forçar ou violentar sua estrutura.

De forma mais precisa, pretende-se verificar até que ponto, as leituras, da vasta bibliografia existente sobre Descartes, privilegiaram uma perspectiva de um Descartes avesso às humanidades.

Pois, numa análise preliminar, fundada em trabalhos recentes, e tomando a noção de humanidades de forma ampla, mas nem por isto vaga, já foi possível verificar:

1. a presença de uma cultura humanista, primeiro na formação do autor, conforme relato autobiográfico;
2. segundo, uma presença das humanidades, não como simples reflexo do espírito da época, nos seus escritos;
3. uma crítica às humanidades, não em si, mas da forma como eram propostas na época;
4. a utilização proposital de formas, figuras e estilos literários na divulgação do seu pensamento, com especial atenção ao público alvo;
5. a utilização do latim ou francês com objetivo específico;
6. a recomendação da leitura de clássicos;
7. a leitura dos clássicos como método indispensável para chegar à sabedoria.

Além deste detalhamento, é grande a presença na obra de Descartes, de idéias e referências a textos de autores, explicitados ou não, mas presentes.

As leituras preliminares possibilitaram ainda perceber o seguinte:

1. um primeiro momento, um Descartes não de todo avesso às humanidades;
2. a seguir, o *Discurso*, uma crítica;
3. nas *Meditações* o estabelecimento do fundamento do seu método e, algumas dificuldades com relação à união substancial;

4. nas Paixões, dificuldades quanto à relação do corpo e alma, mas o estabelecimento de uma relação;
5. na Correspondência, principalmente com Chanut e Elisabeth, o exercício e o aconselhamento das humanidades.

Lívio Teixeira, no seu livro *Ensaio sobre a Moral de Descartes*, chega a dizer que Descartes concluiu com idéias claras e distintas ser impossível possuir idéias claras e distintas a respeito do homem.

Haveria inúmeras outras formas de abordagem da questão das humanidades, no entanto, a opção por vinculá-las a Descartes, não é gratuita e portanto merece algumas considerações.

Em primeiro lugar, uma perspectiva pessoal me impede de estabelecer uma oposição entre humanidades e ciências, vejo as diferenças, considero-as, no entanto, complementares e não excludentes.

A leitura de Rouanet, onde num determinado momento falando sobre o irracionalismo, associa o aumento de atitudes irracionais com a diminuição dos estudos humanísticos, esta relação aparentemente paradoxal, me fez procurar a racionalidade.

Racionalidade, modernidade, Descartes.

Pensei, se encontrar espaço para as humanidades no pensamento cartesiano, pai do racionalismo moderno, terei encontrado um fundamento racional das humanidades.

Não conseguia entender que um projeto de uma “razão ampliada” como o cartesiano, excluísse tão vasto acervo cultural como o são as humanidades.

Para tanto empreendi muitas leituras e pesquisas e que a meu ver desde já me permitem afirmar a presença, o cultivo e a recomendação das humanidades no pensamento cartesiano. A leitura “humanista” parece-me não ser muito comum, haja vista a dificuldade de se encontrar literatura a respeito. A dificuldade não se restringe a este particular, estende-se às próprias humanidades sobre as quais existem, ao menos em língua portuguesa, pouquíssimos trabalhos. Pela atual revivescência das humanidades em todo o mundo, e pela escassez de trabalhos a respeito, penso servá-lo um projeto de uma releitura da obra de Descartes.

PARTE

I

1. INTERPRETAÇÕES E CONFLITOS

A diversidade de interpretações e inúmeras possibilidades, que os textos da mais variada ordem, mas em especial, os textos literários e filosóficos oferecem, é certamente um dos campos mais fecundos de estudo na área do saber humano vagamente denominado de humanidades.

Essa diversidade que se constitui em verdadeiro desafio, e, através dos tempos, da busca de melhor compreensão resultaram inúmeras teorias e métodos de verdadeira inquirição dos textos, direta e intimamente vinculados à natureza dos mesmos. Natureza tanto mais complexa, quanto mais profunda sua análise, mais diversificada a sua abordagem e objetivos. Nem um pouco claro, menos ainda evidente.

A multiplicidade de métodos, a começar pela sugestão de Descartes de sempre se andar em linha reta mesmo correndo o risco de não se chegar ao lugar pretendido, mas de se chegar a um lugar, apresenta alguma dificuldade. Primeiro, como figura de linguagem, qual é a linha reta na análise de um texto.

Como estratégia, uma sugestão que evitando de longas leva a ação, na execução não tão simples assim.

O procedimento anárquico, ou o “vale tudo” de Paul Feyerabend, parece antes a constatação de como as ciências avançaram historicamente, do que uma proposta de procedimento na pesquisa científica, a não ser que se considere

como principal contribuição do “anarquismo” a ruptura da rigidez de certos métodos e uma conseqüente maior liberdade de busca. Pois procedimentos excessivamente rígidos tem se constituído em verdadeiros “leito de Procusto”, antes obstáculos, que caminhos.

A primeira tentação, na opção por um método, é a escolha mais ou menos arbitrária, sem maiores considerações quanto à sua propriedade, tendo em vista os objetivos a serem atingidos, e à sua aplicação quanto ao objeto a ser pesquisado, e a posterior constatação de sua inadequação, excessiva amplitude ou limitação.

A segunda tentação, é a opção por um “vale tudo” anárquico, que dificulta a ação, na ilusão de total liberdade de ação. Essa opção, embora, constituindo uma superação dos limites estreitos de uma ordem muito rígida, não exime o estudioso, como à primeira vista poderia parecer, nos termos do próprio autor da proposta anárquica, Paul Feyerabend, de uma teoria anárquica da teoria do conhecimento. O que, em última análise, não consiste na negação pura e simples de um método, ou na inutilidade de todo e qualquer método, mas na utilização de vários métodos.

Em vista, pois, que o próprio anarquismo não nos exime da utilização de método, estando condenados a filosofar, como quer Aristóteles, ou a nos utilizar de um método, como transparece do que se disse acima, a opção para efeitos deste trabalho é pela hermenêutica, nos termos de Paul Ricoeur.

A opção pela proposta de Ricoeur não é de natureza puramente afetiva, mas resulta de considerações quanto à sua propriedade, possibilidades e adequação, tanto aos objetivos do trabalho quanto à natureza do objeto da pesquisa.

Por mais objetiva que uma obra possa ou pretenda ser, tanto a sua produção, estilo de linguagem e forma, da parte do autor, quanto à sua leitura, por parte do interprete ou leitor, supõe intenções.

Intenções que devem ser desvendadas, desvendamento que, por sua vez, permitirá a compreensão profunda do texto, ou de aspectos passados despercebidos ou secundários, na consideração de alguns.

Esse desvendamento será alcançado pela interpretação que diferirá na medida dos pressupostos em que se funda, e da luz dos acontecimentos a partir das quais se realiza, e porque não, dos objetivos a que se propõe.

De tal forma, nos termos de Ricoeur, “se um texto pode ter vários sentidos..., deve-se recorrer a uma noção de significação muito mais complexa que a dos signos ditos unívocos”.²

Ora, os textos, qualquer que seja a sua natureza, possuem mais de um sentido, quando não, sentidos conflitantes.

Por sua vez, os vários sentidos são decorrentes da própria natureza da linguagem, não só do conteúdo quanto da

² RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro, Imago Editora Ltda., 1978. p. 8.

forma, aspectos contidos e verificáveis por uma “noção de significação... mais complexa”. Sendo “significação” não só o que, mas também, como se diz.

Considerando-se agora o próprio discurso sobre a realidade como uma interpretação da realidade, justifica-se a opção metodológica duplamente. E a interpretação é uma exigência pois “há hermenéia, porque a enunciação é uma apreensão do real mediante expressões significantes, e não uma obtenção de pretensas impressões provenientes das coisas mesmas”.³

Se, e na medida em que, a assertiva - “a apreensão do real” se verifica “mediante expressões significantes” e não provém de forma direta e imediata “das coisas mesmas” - for correta, as interpretações não são somente possíveis, mas necessárias e indispensáveis.

Sendo, na linguagem heideggeriana, a palavra a morada do ser, que ora o oculta, ora o manifesta; ora o vela, ora o desvela, cabe à filosofia interrogá-la e interpretá-la. Tomando-se assim, nesse sentido, a filosofia a “interpretação das interpretações”⁴, buscando perceber certa estrutura, e de outra parte, tomar manifestos os múltiplos sentidos possíveis.

³ Ibidem, p. 8.

⁴ Ibidem, p. 14.

Seja arte, na sua representação estética, seja a ciência com sua linguagem denotativa, pretensamente unívoca, seja filosofia “sempre é necessária uma palavra para retomar o mundo e convertê-lo em hierofania”⁵. O mundo só se manifesta na e pela palavra.

Ricoeur chama Aristóteles em seu auxílio e encontra no *De Interpretatione* que a hermenéia “diz respeito a todo discurso significante”⁶, e não apenas a aspectos do mesmo.

Essa totalidade são os dois planos em que a interpretação se desenvolve, o plano semântico e o plano reflexivo.

No plano semântico, em especial buscando certa “arquitetura do sentido”⁷.

Ricoeur, ao conceituar o símbolo, diz afastar-se principalmente de Cassirer da sua obra *Filosofia das Formas Simbólicas*, bem como da tradição em geral e diz: “Chamo de símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro”⁸.

Estabelecida a noção de símbolo como “estrutura de significação” que “designa por acréscimo” um outro sentido, outro, mas relacionado com o primeiro, é necessário o recurso a um meio

⁵ Ibidem, p. 15.

⁶ Ibidem, p. 8.

⁷ Ibidem, p. 14.

⁸ Ibidem, p. 15.

que desvele este outro sentido e ao mesmo tempo o vincule ao primeiro.

Para tanto conceitua a interpretação nos seguintes termos: “A interpretação, diremos, é trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal”⁹.

O núcleo da questão hermenêutica, nos termos como aqui se apresenta, consiste, enquanto método, na busca de uma “estrutura de significação” oculta, ou ocultada, através do “deciframento” da “significação literal”.

A “significação literal” através de sua característica de mostrar ocultando, e ocultar mostrando, que lhe imprime sentido múltiplo, permite e possibilita que a interpretação revele a multiplicidade de sentidos.

Alerta, Ricoeur, para as “pretensões totalitárias de cada uma das interpretações”¹⁰, e é nessa pretensão que parece residir a incompreensão de métodos de abordagem menos consagrados, e, como tais, considerados inferiores e não substantivos, no sentido de serem incapazes de apresentarem uma contribuição substantiva.

No plano reflexivo destaca-se “como um fato a existência de uma linguagem irreduzível às significações

⁹ Ibidem, p. 15.

¹⁰ Ibidem, p. 17.

unívocas”¹¹, já Descartes nos alerta sobre uma linguagem unívoca como sendo desejável, mas pertencer ao “país do romance”.

Sob a “aparência abstrata” de todo discurso existe uma “estrutura simbólica”, é onde se situa o espaço que possibilita e ao mesmo tempo exige a interpretação. Em primeiro lugar porque as palavras apesar de sua aparência abstrata, confinam o símbolo em sua opacidade. Segundo, a diversidade lingüística e histórico-cultural, vincula o discurso a uma realidade espaço-temporal significativa. E por último, e em virtude dos anteriores, o acesso ao significado só ocorre pelo deciframento que lhe confere certa inteligibilidade.

“Opacidade, contingência cultural, dependência com relação a um deciframento problemático: tais são as três deficiências do símbolo, em face do ideal de clareza, de necessidade e de cientificidade da reflexão”.¹²

Reside pois a necessidade de interpretação e a própria diversidade, na deficiência da linguagem simbólica, num primeiro momento, e na pretensão totalitária de certas hermenêuticas, num segundo. Apesar de sua diversidade e complexidade, sua legitimidade é garantida pela natureza do símbolo.

¹¹ Ibidem, p. 20.

¹² Ibidem, p. 268.

1.1. UMA LEITURA ESTRUTURALISTA

Uma das leituras ou interpretações mais difundidas no meio acadêmico brasileiro, a respeito de Descartes, é sem dúvida a obra de Martial Guerotult - *Descartes selon l'ordre des raisons* - e como tal dispensa apresentação.

Em virtude, no entanto, de sua relevância no contexto da cultura “cartesiana nacional” e da sua forma e método de análise presta-se de modo especial, como contra-ponto, ao propósito desse trabalho.

Guerotult inicia sua obra com uma advertência dizendo que é preciso desconfiar destes jogos de reflexão que, a pretexto de descobrir a significação profunda de uma filosofia, começam por negligenciar a significação exata¹³, e a toma como máxima para o desenvolvimento de seu trabalho.

Propõe, como um dos aspectos do seu método, que se subordine o “compreender” ao “explicar”. Mesmo porque não haveria possibilidade de compreensão sem uma prévia explicação. E considera que uma tentativa de compreender sem explicar, leva a um malogro, é fantasia.

¹³ É uma tradução livre de Victor Delbos citado por Guerotult. “Se défier de ces jeux de réflexion qui, sous prétexte de découvrir la signification profonde d’une philosophie, commencent par en négliger la signification exacte”. (Guerotult, Martial. **Descartes second L'ordre des raisons**. Paris, Aubier, 1968. p. 9. V. D).

Fugir da explicação pode satisfazer uma imaginação, que despreocupada com o tecido do texto, encontra nele ocasião apenas para exercitar livremente o seu vôo.

Essas atitudes, as de relegar a explicação do texto, que procedem “par illuminations”, podem eventualmente levar a alguma verdade, mas somente por um feliz acaso.

Concorda, Guerult, que através das gerações, as interpretações possam variar, como varia a luz que as ilumina¹⁴, permanecendo intacto o monumento, contrariamente à imensa e profunda diversidade das interpretações romanciadas.

Entende que é no texto, e não nas “fumaças” que a filosofia deve buscar a sua reflexão¹⁵, e pondera, que para tanto, o historiador dispõe da crítica e da análise das estruturas.

Considerando que a crítica já foi longamente exercida, propõe uma análise da estrutura como sua contribuição inovadora. Pretende confrontar o Descartes ideal ao Descartes real.

Entende como a maioria dos comentadores que é nas *Méditations* que se encontra o essencial da metafísica cartesiana, e é nessa obra que busca as estruturas que sustentam o edifício da filosofia de Descartes.

¹⁴ “variant sans cesse la lumière qui éclaire les oeuvres” (Ibidem, p. 9. V. 1).

¹⁵ C’est dans le texte pourtant, et non dans leurs fumées, que la philosophie, qui n’est point vain délire, prétend decouvrir la clef de l’énigme à elle proposée par l’oeuvre des grands génies. (Ibidem, p 10. V. D).

A descoberta dessas estruturas e sua arquitetura é fundamental, pois é nelas que se encontra o momento filosófico em oposição à fábula e ao poema¹⁶.

Para justificar ainda mais o método que se propõe a seguir cita trecho de uma carta a Voetius que contém como regra a necessidade de se apropriar da obra toda e não de partes escolhidas¹⁷. Somente da totalidade da obra é possível uma explicação.

Merece muita atenção a questão da diversidade de interpretações tendo em vista que se trata de conhecer Descartes, e não os interpretes. De outra forma cada um proclama o seu Descartes como bom, é preciso pois interrogar-se sobre o método. E, satisfeitas as exigências críticas, o melhor método, para Guerault, é a análise das estruturas.

O Avant-propos, retomado aqui em breves linhas, é extremamente elucidativo quanto à sua proposta de trabalho, quanto ao método a ser utilizado, às opiniões sobre outros procedimentos metodológicos, sua concepção de filosofia, a relação desta com outras manifestações culturais, e sua pretensão não de apresentar um bom Descartes, mas de, cartesianamente se utilizando o melhor método.

¹⁶ “car c’est par elles [les structures] que se constitue son monument au titre de philosophie, par opposition à la fable, au poème, à l’élévation spirituelle ou mystique, à la théorie générale, ou aux opinions métaphysiques”. (Ibidem, p. 10. V. D).

¹⁷ “ce qu’il a d’important et d’utile dans les livres des génies supérieurs ne consiste pas en telles ou telles pensées que l’on peut en extraire; le fruit précieux qu’ils renferment doit sortir du corps entier de l’ouvrage”. (Carta a Voetius, apud Guerault, p. 11. V.D).

Na busca da estrutura, Guerault, encontra no pequeno livro das *Meditações* a figura de uma esfera como a melhor representação sendo que as três meditações de um hemisfério se opõem às três meditações que constituem o outro hemisfério, encontrando-se os dois hemisférios unidos por uma linha equatorial, formando um todo.

Dessa concepção resulta a divisão da obra em duas partes. A primeira trata da “L’âme et Dieu” da alma e de Deus, e a segunda da “L’âme et le corps”, da alma e do corpo.

Segundo Guerault, como se lê no primeiro capítulo do seu trabalho, uma “idéia seminal” perpassa toda obra cartesiana, a saber, a questão dos limites da nossa inteligência e do nosso saber, mas dentro dos limites uma certeza total, a certeza indubitável da nossa inteligência¹⁸.

Estabelecida a “idéia seminal”, segue-se um aviso de que todo trabalho de busca de estruturas, por fidelidade a Descartes será desenvolvido em “constante referência à ordem analítica das razões”¹⁹.

Vejam os a estrutura do primeiro hemisfério em seus diversos aspectos. Inicia pela dúvida e o mau espírito. Destaca o caráter metódico da dúvida cartesiana, sua universalidade, radicalidade mas ao mesmo tempo o fato de ser uma dúvida provisória.

¹⁸ “L’indubitable certitude de notre intelligence. (Guerault, op. cit., p. 16. V. D).

¹⁹ Ibidem, p. 28. V. I.

A seguir, como preocupação principal, surge o questionamento do princípio em que se baseiam as opiniões e os sentidos, e não prioritariamente as opiniões propriamente ditas.

E da crítica dos sentidos, seu valor como fonte de conhecimento, estende a dúvida até duvidar das próprias idéias claras e distintas.

Esgotada a cadeia de razões para duvidar, superado o possível engodo do mau espírito, estabelece o Cogito, o conhecimento da própria existência e da natureza dessa existência. O Cogito é estabelecido como uma exceção nesse espaço enganoso²⁰.

Estabelecida, de forma indubitável o Cogito e a própria existência, sendo a natureza do eu ser uma coisa pensante, conclui pela prioridade do conhecimento da alma, sendo o corpo de conhecimento mais difícil, em virtude do espírito enganador.

No quinto capítulo, Gueroult analisa a primeira prova de Deus, apresentada por Descartes, pelos efeitos, um estudo do valor das idéias e a relação causal, quando transparece o duplo aspecto do Cogito. De um lado, o Cogito como verdade indubitável e evidente, critério de verdade, autorizado a considerar como verdadeiras as idéias que nos apresenta, enquanto claras e distintas, bem como as diferentes ciências.

²⁰ Dans ce royaume absolu de l'erreur et du doute, le Cogito une étroite, mais pérante exception de fait". (Ibidem, p. 272, V. II).

De outra parte, o eu pensante é apresentado como condicionante e não condicionado, como primeiro elo na cadeia das certezas, o ponto fixo, arquimediano, que permitirá levantar o mundo.

Embora lógica a conclusão, a certeza do Cogito não aboliu de todo a hipótese do gênio mau, nem do Deus Enganador, e a garantia intrínseca de um procedimento verdadeiro, criada pelas idéias claras e distintas fundadas na certeza da existência e natureza do Cogito, exige uma garantia extrínseca, de suporte ao primeiro elo dessa longa cadeia de razões.

Essa garantia, que validará todo o edifício do saber, e estabelecerá uma relação entre o procedimento lógico, absolutamente correto, com a realidade exterior, resulta da prova da existência de Deus, suporte último do Cogito e do mundo.

Nesse ponto Guerault nos esclarece quanto à função da prova ontológica de Deus e da prova de Deus pelos efeitos. Essas provas não são apenas formas diversas de exposição. Ao contrário, são provas distintas com natureza e funções diferentes.

A prova ontológica coloca Deus em relação a nós e o caracteriza como causa eficiente da idéia de perfeição em nós.

Na segunda, a prova de Deus pelos efeitos, Deus não é posto, simplesmente, como causa de uma idéia em nós, mas como causa de nós que temos essa idéia.

Nesse momento acontece o encontro desse Deus infinito, que destrói o logro universal, e ilumina tudo com a sua verdade.²¹

A terceira Meditação é decisiva no progresso segundo a ordem das razões.

Acentua Guerault no capítulo VII onde trata do verdadeiro e do falso, que na terceira meditação, do ponto de vista da ratio essendi, Descartes chega à verdade suprema da qual todas as demais dependem.

Já do ponto de vista da ratio cognoscendi Deus nos é dado como primeira verdade objetiva da ciência.

E assim a demonstração da veracidade divina, confere valor objetivo às idéias claras e distintas.²²

De posse do critério de verdade pode passar às verdades segundas e fundar os dois degraus da ciência: a matemática e a física e decorrentes dessas, a medicina, a psicologia e a moral.

Entra-se agora no novo mundo, no segundo hemisfério, onde inversamente ao primeiro, afirma-se a verdade de tudo, mesmo o mais duvidoso por natureza, os sentidos.

Ocorre, na passagem do primeiro para o segundo hemisfério, uma inflexão, aparentemente contraditória, para

²¹ “... le Dieu infini, ..., détruisant la ténébreuse fiction de la tromperie universelle, illumine tout, le ciel, d’un horizon à l’autre, par la splendeur souveraine de la vérité absolue”. (Ibidem, p. 272. V. II).

concluir a tarefa que o cartesianismo se propusera. Estabelecer a existência de meu espírito na segunda Meditação, a existência de Deus na terceira, e a existência dos corpos na sexta Meditação.

Entende Gueroult que atendendo o método de seguir sempre do mais simples ao mais complexo, a quinta Meditação prova a realidade das essências corpóreas, e a sexta a realidade de sua existência.

Nesse texto é que se visa estabelecer a união substancial entre a alma e o corpo, juntamente com a presença em nós da imaginação e dos sentidos. E transparece toda a dificuldade, pois a distinção real entre corpo e alma e a prova de sua união parecem contraditórias.²³

A teoria da união do corpo e da alma, de forma substancial, é parte integrante do cartesianismo bem com seu respectivo entendimento por diferentes níveis de conhecimento.

A melhor compreensão do itinerário cartesiano exige que se percorra cuidadosamente a trajetória e esse percurso cuidadoso pode nos revelar uma surpresa.

No percurso tradicional trata-se de substituir o senso comum, pelo bom senso. Trata-se de uma ascese que parte da confusão dos sentidos em direção à clareza intelectual, de instaurar

²² "La démonstration de la veracité divine, détruisant à sa racine l'hypothèse du Malin Génie, rend définitivement aux idées claires et distinctes la valeur objective". (Ibidem, p. 287. V. D).

²³ "L'esprit humain.. ne me semble pas... capable de concevoir bien distinctement et en même temps la distinction d'entre l'âme et le corps et leur union, à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une chose et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contredit". (A Elisabeth, 28 juin de 1643) (Ibidem, p. 693. V. III).

a ciência sobre as ruínas dos preconceitos que advêm dos sentidos.

Nessa perspectiva, parece que o homem deva-se despojar de seus hábitos, abstrair daquilo que o constitui especificamente como homem, de sua sustância composta, e se ater somente ao entendimento e à extensão, regiões privilegiadas pela clareza. Nesse sentido a metafísica e as ciências exatas seriam o fim último da filosofia.

Ora, essa é apenas uma face da questão, no entanto, apresenta-se tradicionalmente como a totalidade do empreendimento cartesiano.

É necessário estabelecer diante da verdade da ciência, a verdade da vida. E se Deus é o fundamento da realidade, deve-lhe garantir a verdade. E se os sentimentos são insuficientes com relação à natureza das coisas, as idéias claras e distintas o são igualmente com relação ao vivido.

Clareza e distinção não se opõe à obscuridade e confusão sensíveis como o verdadeiro ao falso, antes como duas maneiras heterogêneas de ser.²⁴

Nesse ponto é que ocorre a inversão com relação ao caminho tradicional. E a filosofia, tendo por objeto “o homem puramente homem”, não pode considerar a metafísica e a ciência

como fins em si mesmos, mas como meios para garantir a felicidade terrestre. Dessa forma, longe de afastar o sensível, nos convida a consagrar o melhor do nosso tempo “às ocupações da imaginação e dos sentidos.”

Essas perspectivas contrárias são duas formas, ainda segundo Gueroult, de visar o mesmo ser, ou seja, uma terminus ad quem, outra terminus a quo.

O entendimento quando consultado na sua integridade, após nos conduzir pelas matemáticas e ciências exatas, nos leva às ciências do composto substancial, compensando umas com as outras. Ensina-nos os direitos do sentimento após haver estabelecido os do entendimento.

Dessa forma dotados pelos meios, as ciências exatas, para dominar as coisas, completa-se o ciclo, dando-nos as ciências do vivido, o meio de nos governarmos a nós mesmos.

O homem em virtude da complexidade de sua natureza é chamado a desenvolver duas atitudes opostas, libertar-se dos sentidos para chegar à ciência, e libertar-se dos hábitos comandados pela ciência para retornar à vida.

É necessário desprender-se dos sentidos para conceber as verdades mais elevadas, e recorrer à imaginação para fortalecer o sentimento.²⁵

²⁴ Dès que l'entendement a pris de leur nature spécifique une connaissance claire et distincte, ces deux vérités, sans cesser de s'opposer, cessent de s'entre-détruire pour se composer harmonieusement” (Ibidem, p. 275. V. II).

²⁵ “... il faut se déprendre des sens pour concevoir les plus hautes vérités de la foi, et recourir à l'imagination pour donner la force au sentiment”. (Ibidem, p. 277. V. II).

Na conclusão de sua obra, Gueroult nos diz que a exposição do cartesianismo segundo a ordem, redundou nessa obra.

Afirma, contrariando opinião comum, que a ordem não é unilinear. Diferentemente de um colar de pérolas enfileiradas. O que há, é um nexos de razões que vão se desenrolando por longas cadeias.

Essa complexidade aparece da instauração da dúvida à passagem à certeza do Cogito.

O exame, por sua vez, do valor objetivo das idéias implica em novo nexos, a relação do Malin Géni com as idéias claras e distintas.

A quarta Meditação apresenta outro nexos. Apresentando-nos um Deus veraz, o universo por ele criado só pode ser verdadeiro, e o erro reside no homem. Segue-se uma explicação metafísica do erro com relação a Deus e a psicológica, com relação ao homem.

A quinta Meditação é igualmente extremamente complexa ao tratar das essências das coisas materiais e da essência divina.

Na sexta Meditação trata-se de descobrir uma correspondência fora de mim com o que há de realidade objetiva em mim, provar uma existência exterior.

Ao mesmo tempo não se pode acusar Descartes de um racionalismo exagerado. Sua idéia original não é a de um entendimento sem limites, ao contrário, uma das suas primeiras preocupações é “De finire limites ingeni”.

A limitação do racionalismo, no entanto, não nos deve levar a um Descartes agnóstico, fideísta ou empirista.

“Le rationalisme de Descartes est donc rigoureux, non en tant qu’il est absolu, c’est-à-dire en tant qu’il réduirait au rationnel les éléments irrationnels, qui, alors, ne le seraient plus qu’en apparence, mais dans la mesure où il détermine entièrement par la raison les éléments irrationnels que l’on croit pouvoir découvrir dans l’ouvrage de Dieu (erreur, sentiment) et en Dieu lui-même (incompréhensibilité)”²⁶

“Du petit livre dense et laconique des Méditations, souvent mal compris en dépit - sinon à cause - de l’amas des commentaires, est sorti le fleuve aux multiples canaux de la philosophie moderne. Quand une oeuvre est à ce point riche, il lui suffit de ne laisser entrevoir qu’une faible partie de ses richesses pour manifester une fécondité infinie”²⁷.

²⁶ Ibidem, p. 299. V. II

²⁷ Ibidem, p. 306. V. II

1.2. A LEITURA DE UM ESCO LÁSTICO

O *Sonho de Descartes*, escrito por Jacques Maritain, apesar de remontar à década de 1930, apresenta-nos algumas considerações que ainda circulam nos meios intelectuais, e, mesmo sendo uma leitura distante da anteriormente apresentada, pode contribuir para a melhor compreensão da diversidade de interpretações.

No Avant-Propos, Maritain nos diz que gostaria de dedicar um trabalho ao pensamento de Descartes, mas não sendo possível, apresenta nesse livro alguns estudos, anteriormente feitos sob forma de palestras, sobre aspectos do sistema cartesiano.

Propõe uma discussão sobre o valor e o significado da reforma cartesiana, sugerindo uma distinção entre cartesianismo e o pensamento de Descartes, como aliás, muitos outros autores o fazem.

Nesse sentido nos diz que a figura de Descartes domina toda a filosofia dos três últimos séculos, sua significação histórica é inexaurível, e foi muito bem conduzida²⁸.

O reconhecimento de sua dimensão histórica é afirmada de imediato, bem como a presença na filosofia dos últimos três séculos. Para imediatamente situá-lo dentro daquilo que

²⁸ La figure de Descartes domine toute la philosophie des trois derniers siècles, sa signification historique est inépuisable; la tentative cartésienne a été magnifiquement conduite” (MARTAIN, Jacques. **Le Songe de Descartes**. Paris, Editions R. A. Cornéa, 1932. p. X).

domina de racionalismo clássico, e considera uma experiência trágica²⁹.

Todo racionalismo, quando não é obra de razão integral, dócil à ordem da sabedoria e à natureza, engendra resultados absurdos.

Vê-se já no Avant-Propos de Maritain, pela severa crítica tecida, a existência de pressupostos que orientam suas considerações.

Do ponto de vista da sociologia considera o pensamento cartesiano uma obra revolucionária, fundamental no que tange a necessidade de ruptura com métodos arcaicos da ciência oficial e da escolástica decadente que mantinham imobilizada a ciência do século XVII.

Destaca ao mesmo tempo a necessidade histórica da ruptura, e questiona a forma como foi efetuada e as consequências trágicas dela decorrentes.

Ao analisar o famoso Sonho de Descartes, nos termos em que foi legado por Baillet, Maritain satiriza o gênio que teria despertado o entusiasmo cartesiano, e pondera que os historiadores do racionalismo deveriam nos certificar da identidade desse gênio³⁰.

Na sequência irônica com relação ao sonho e ao relato de Baillet, melhor da biografia, lê-se um comentário de

²⁹ cette expérience tragique qu'a été le rationalisme classique (Ibidem, p. X).

Malebranche que considera a biografia como algo que toma o filósofo e sua filosofia ridículas³¹.

Ainda na sequência de aspectos de natureza biográfica, aduz algumas especulações sobre possíveis relações de Descartes com os Rosacruz, em cujas doutrinas ter-se-ia inspirado, pois semelhantemente ao projeto cartesiano, a confraria tinha como objetivo “a reforma geral do mundo, não mais dentro dos princípios religiosos, por meios políticos, ou pelos costumes, mas exclusivamente pela ciência³².

Relações que não passam de conjecturas, mas mesmo assim infirmariam a pretensão de racionalidade do projeto em virtude da presença de elementos cabalísticos e místicos naquilo que seria a fonte de sua inspiração.

Seja qual for a interpretação ou juízo de valor emitido, o próprio Descartes julga o Sonho como elemento decisivo, e que se encontra na origem de sua vocação filosófica quanto na sua filosofia.

Segue Maritain afirmando que é possível discernir nos textos que se seguem ao Sonho, no relato de Baillet e no Discurso, a existência de um drama intelectual, em que a intuição maravilhosamente clara de uma ciência elaborada por um só

³⁰ Les historiens du rationalisme devraient bien nous fixer sur l'identité de ce Génie. Serait-il cousin, par hasard, du malin Génie des Méditations? (Ibidem, p. 7).

³¹ La vie de M. Descartes por M. Baillet, disait Malebranche, n'est propre qu'à rendre ridicules ce philosophe et sa philosophie (Ibidem, p. 8).

homem, que Descartes se sentiu vocacionado para tal, e se propôs a difundir-lo em sua obra.

“Quod vitae sectabor iter?” que caminho seguirei, qual a minha vocação?, no sonho o espírito de verdade desce sobre ele e dá-lhe uma missão. Cabe a ele, único vocacionado, difundir a nova ciência.

E, como a nova ciência deve ser obra de um homem só, é preciso destruir tudo que foi construído nos séculos passados, para posterior reconstrução.

A reconstrução far-se-á, não nos moldes da razão antiga dos sábios e dos doutores, mas pela razão instintiva.

Preende Descartes, segundo Moritain, uma ciência universal, que seria possível a partir do momento em que o espírito, deixando de olhar para fora, se reclinar sobre si, e aí encontrar as sementes da verdade.

“Science universelle qui élèvera notre nature à son plus haut degré de perfection” possibilitando a compreensão das matérias mais difíceis, reunindo sabedoria e felicidade.

Reside, pois, na intuição da ciência admirável o germe do racionalismo cartesiano, incrivelmente fundado numa revelação divina.

³² ...la réformation générale du monde, non par dans la religion, dans la police du gouvernement, ou dans les mœurs, mais seulement dans les sciences. (Ibidem, p. 13).

Maritain discorda dessa ciência endeusada pela mitologia, afirmando não ser essa a verdadeira ciência, mas o sonho de uma noite de outono³³.

A questão atual é “Quelle est la vraie figure de Descartes?” qual a verdadeira figura de Descartes?

O racionalismo, na continuidade da análise de Maritain faz dele o herói que rompeu com os dogmas da tradição e alargou os limites da razão, libertando-a das amarras da autoridade, dos sentidos e da lógica.

Estudos mais atualizados, no entanto, mostram, “malgré” Descartes, certa continuidade com o passado.

Maritain considera essa continuidade como apenas “material” e vê no cartesianismo uma descontinuidade nos termos da reforma luterana, vê aí uma verdadeira revolução³⁴.

Descartes pode sem dúvida ser considerado “le fondateur de la science moderne”, sua filosofia, no entanto, é uma filosofia dissimulada, mesmo não sendo hipócrita, seu sistema é ambíguo. Consegue ser duplamente prestigiado tanto em termos científicos quanto apologeticos, coloca-se ao lado da religião contra os ateus e libertinos, é cristão, no entanto, em razão dos seus princípios, segundo Maritain, a Igreja deveria condená-lo³⁵.

³³ “...c’est le songe d’une nuit d’automne excité par un malin génie dans un cerveau de philosophe - c’est le songe de Descartes”. (Ibidem, p. 31).

³⁴ “... non moins que la réforme luthérienne, une révolution”. (Ibidem, p. 37).

³⁵ La pensée de Descartes se couvre du double prestige, nous l’avons vu, de la science et de l’apologétique, de la géométrie et de la spiritualité. Elle prend sincèrement le parti de la religion, contre les athées et les libertins, et se présente comme chrétienne, et sera reçue comme telle; - et cependant ses principes de fond sont tels que l’Église devra la condamner. (Ibidem, p. 54).

Outra grande dificuldade do pensamento cartesiano decorre da distinção entre alma e corpo estabelecida de forma tão enfática, que torna extremamente difícil a compreensão da união, e mais complexa ainda a explicação da interação entre ambos.

A obra de Descartes, em virtude da quase infundável lista de oposições, independentemente de suas intenções, separa a filosofia da teologia, e, para escândalo de Maritain, nega a teologia como ciência³⁶.

Maritain nos alerta que ser adversário de um filósofo, não significa necessariamente desconhecer sua genialidade. E concorda com o lugar comum, que consiste em afirmar que Descartes é gênio, um herói à sua maneira, expoente nas ciências físicas e matemáticas. Destaca que Descartes surgiu num momento histórico ímpar, precedido por Leonardo da Vinci e Galileu, momento em que as ciências físico-matemáticas “reivindicavam seu direito à cidadania”, e um momento de extraordinário progresso da reflexão.

Se de um lado havia toda uma dinâmica em erupção, de outro, as ciências eram cercadas em seu avanço por uma escolástica decadente, por uma rotina pedagógica e pelo abuso da autoridade, bem como pelo ceticismo generalizado.

³⁶ L'œuvre de Descartes, quelles qu'aient pu être les intentions de Descartes, revient donc ici en définitive, non seulement à séparer la philosophie de la théologie, mais à nier la possibilité de la théologie comme science; comme l'œuvre de Kant consista à nier la possibilité de la métaphysique comme science. (Ibidem, p. 113).

Extremamente perspicaz, Descartes com um golpe de mestre conjuga o espiritualismo com a nova filosofia de natureza. Nessa ambivalência de conjugar posições antagônicas, mecanicismo e espiritualismo, reside o seu sucesso.

Maritain é enfático ao afirmar que o caráter da reforma cartesiana se apresenta como ruptura, “Descartes taille et sépare”, Descartes corta e separa.

A mais aparente das rupturas é a ruptura com a tradição intelectual, clichê que mostra um Descartes empunhando a evidência contra a autoridade³⁷.

Mais clichê do que realidade, pois constitui-se o pensamento cartesiano, em uma continuação da escolástica, embora decadente, e uma continuação material. O que mais impressionou seus sucessores foi seu exemplo de fazer “tabula rasa” e nesse sentido, na tentativa de imitá-lo todo filósofo moderno é cartesiano³⁸.

A questão que se põe é em que consistiu a força de poder mudar uma tradição secular, que embora esclerosada, possuía ainda grande solidez social.

E Maritain entende que seja a famosa revolução ocorrida no sonho de 10 de novembro de 1619, a “scientia admirabilis”.

³⁷ “... un cliché classique nous fait voir Descartes dressant l’évidence contre l’autorité, à l’origine de l’individualisme de la philosophie moderne. (Ibidem, p. 253).

³⁸ tout philosophe moderne est cartésien en ce sens qu’il se regarde comme débutant dans l’absolu. (Ibidem, p. 253).

Nessa linha de leitura ou análise destacam-se três aspectos fundamentais: o idealismo, o racionalismo e o dualismo cartesiano.

Trata-se, evidentemente, da relação do pensamento com o ser. Relação que a escolástica explica como iniciando pelos sentidos em contato com os objetos, seguida pela ação da inteligência extraíndo as idéias dos dados fornecidos pelos sentidos, chegando à natureza das coisas. Embora ainda creia nas coisas externas.

Para Descartes os sentidos não desempenham o papel que lhes é atribuído pela escolástica, tem apenas um valor pragmático, e as idéias tomam-se o próprio objeto do conhecimento e não um meio de conhecimento.

O sistema encontra-se suspenso no ar, e a crença nas coisas, não o exime de ser idealista. Maritain vê aí uma ciência humana com pretensões de uma ciência divina³⁹.

E a primeira grande ruptura que enclausura o homem em si mesmo. Fecha-o para o mundo⁴⁰.

Outro momento da revolução cartesiana é a concepção absolutista da razão, a razão tomada em seu estado

³⁹ Voilà une science humaine comme la science divine, une science qui ne dépend que de soi. (Ibidem, p. 261).

⁴⁰ Voilà la grande, la primordiale rupture cartésienne. L'homme enfermée en soi. (Ibidem, p. 262).

puro, medida de todas as coisas. Nesse sentido a revolução cartesiana foi um processo de secularização⁴¹.

Embora necessite de Deus como garantia e valor do entendimento e das idéias claras e distintas, Deus não é mais objeto de ciência.

Na sequência do projeto cartesiano, o conhecimento matemático deixa de ser certa interpretação dos fenômenos para tornar-se a revelação da essência das coisas. Nesses termos é o caminho para o mecanicismo.

Um terceiro aspecto, e não menos relevante, refere-se à natureza humana, mais especificamente o dualismo, a coexistência no homem de duas substâncias incommunicáveis, um anjo habitando uma máquina⁴².

A exaltação da mente em detrimento do corpo, num momento, do corpo em detrimento da mente, noutro, e a imensa dificuldade de situar a vida afetiva, reduzida à idéia confusa.

Após a análise apresentada Maritain nos alerta haver criticado menos Descartes e mais o cartesianismo⁴³.

⁴¹ La révolution cartésienne a été un processus de sécularisation de la sagesse. (Ibidem, p. 266).

⁴² un ange habitant une machine. (Ibidem, p. 275).

⁴³ ce que j'ai critiqué, c'est moins Descartes que l'esprit cartésien. (Ibidem, p. 285).

1.3. UMA LEITURA EXISTENCIAL

Ferdinand Alquié em seu livro *A filosofia de Descartes* nos alerta sobre a diversidade das interpretações. Na bibliografia enumera algumas das interpretações e com referência ao próprio trabalho, diz referindo-se a Guerault: “ao contrário do que nós fazemos, interpreta o cartesianismo de acordo com as exigências rigorosas de uma ordem lógica matemática.”⁴⁴

Na Introdução, Alquié nos adverte sobre a maioria das interpretações que pretendem encontrar no cartesianismo uma ordem logicamente rigorosa. E constata que a ordem dos seus pensamentos não é tão constante.

Desta da ordem suposta, igualmente, a “história de sua vida” que Descartes nos relata, e principalmente “de recordar que a ordem que seguiu de fato não é a que de direito nos apresenta como única legítima”⁴⁵.

Aponta a seguir, Alquié, alguns aspectos e acentua a constante presença da constituição histórica do sistema diversa daquela da ordem. E justifica seu enfoque da obra cartesiana, nos termos: “É portanto Descartes, e não qualquer preconceito psicológico, que nos leva a examinar a ordem histórica porque nasceram os seus pensamentos”⁴⁶.

⁴⁴ ALQUIÉ, Ferdinand. *A filosofia de Descartes*. Lisboa, 1969. p. 145.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 8.

Embora haja razões intrínsecas, “talvez as concepções tão diversas que surgiram acerca da filosofia cartesiana provenham antes de mais nada da escolha do método.”⁴⁷.

Nessa passagem enumera alguns procedimentos, extremamente esclarecedores:

- a) a tentativa de compreensão do sistema pela sua causa final;
- b) a utilização da ordem temporal, ao invés do encadeamento lógico das idéias, privilegiando seu nascimento histórico;
- c) finalmente, e como proposta metodológica Alquié recorre a Descartes dizendo que não se pode dissociar a compreensão da filosofia dos itinerários percorridos pelo filósofo.

Justifica essa proposta considerando a filosofia não uma ciência, “mas um itinerário ontológico e vivido”⁴⁸.

Compreensão e itinerários encontram-se misturados no *Discurso*, justapostos nas *Segundas Respostas*, somente nas *Meditações*, segundo Alquié, encontra-se “já não a história anedótica e individual da vida de um homem, mas uma história que pode ser continuada por cada um”⁴⁹.

⁴⁷ Ibidem, p.9.

⁴⁸ Ibidem, p. 11.

⁴⁹ Ibidem, p. 11.

Esse itinerário, comparado por Gilberto de Mello Kujawski em seu livro - *Descartes Existencial* - a um drama barroco, pode ser dividido em diversas etapas.

Num primeiro momento, o homem perdido no mundo, cômico de sua capacidade e ao mesmo tempo da insuficiência dos caminhos disponíveis; a seguir, a decisão de encetar a caminhada, a providência de provisões para a jornada, e ao mesmo tempo a solidão e dúvida na busca de um caminho seguro. O estabelecimento de um caminho seguro.

E finalmente o reencontro com um mundo diferente.

A dupla ordem do pensamento cartesiano, a filosofia como ordem das razões e como itinerário, é evocada por Alquié para guiar seu trabalho.

Se a filosofia é um itinerário, a caminhada começa pela análise dos primeiros escritos e pelo sonho de uma ciência universal apoiada no método.

Na primeira parte do Discurso do Método, consagrado aos seus tempos de colégio, “Descartes fala de sua infância como filósofo”⁵⁰, enfatizando na sua história a trajetória do espírito. Revela as razões da insatisfação cartesiana e da sua busca de unidade da ciência.

Destaque-se a seguir, o Sonho e sua vocação, acentua-se a tendência matemática embora seja quase impossível

⁵⁰ Ibidem, p. 16.

estabelecer a data do estabelecimento do método matemático como condição de uma ciência universal.

Após 1627 Descartes, depois de uma conversa com o cardeal Béruille, sente-se na obrigação de se dedicar à filosofia.

Com o aparecimento das *Regulae* (1628) “a idéia de uma ordem única e análoga à ordem matemática”⁵¹, se impõe, embora o método seja mais flexível do que se pretende, e com a intenção antes de buscar em todas as ciências a certeza do que aplicar-lhes o método matemático.

É nas *Regulae* por sua vez que coloca o primado do Cogito sobre as coisas conhecidas.

A seguir Alquíé nos dá mais uma lição do seu (Alquíé) método dizendo: “ao estudarmos um autor, teremos que distinguir cuidadosamente o implícito do explícito, e não confundir as condições de uma descoberta com essa mesma descoberta”⁵².

Para, a seguir, afirmar que Descartes não é um cético nem idealista.

As *Regulae* como método autônomo exigem uma ulterior metafísica.

“E a ‘direção do espírito’ é inteiramente orientada para o mundo das coisas, que, com o seu primeiro entusiasmo, Descartes se julga capaz de compreender e de dominar”⁵³.

⁵¹ Ibidem, p. 23.

⁵² Ibidem, p. 26.

⁵³ Ibidem, p. 32.

“Em 1629, a preocupação dominante continua a ser científica”⁵⁴.

Embora evitando as grandes cidades Descartes não se mantinha isolado do mundo, ou se quisesse isolado mas informado.

“Eu tinha esta vantagem, escreverá ele a 11 de junho de 1649, em Corani, enquanto o meu bom Padre Mersenne foi vivo, que, ainda que eu não inquirisse nunca algo, não deixava de ser advertido cuidadosamente de tudo o que se passava entre os outros: de sorte que, se às vezes me fazia perguntas, pagavam-mas com larga liberalidade as respostas, dando-me opinião de todas as experiências que ele ou outros tinham feito, de todas as raras invenções que se tinham encontrado ou procurado, de todos os livros novos que gozavam de algum favor, e, finalmente, de todas as controvérsias existentes entre os sábios”⁵⁵.

Para poder aplicar seu método concebe a Natureza como imensa máquina ocorrendo o mesmo com o corpo vivo.

Como o método, assim também o “mecanismo cartesiano” exige uma metafísica.

⁵⁴ Ibidem, p. 33.

⁵⁵ Ibidem, p. 35.

Considera a ciência como uma linguagem, isto em grande parte, há linguagens adaptadas ao conhecimento racional e à salvação⁵⁶.

Em 1633 em virtude da recusa de optar por um mecanismo anti-religioso e uma fé contrária à ciência “professa uma espécie de doutrina da dupla verdade”⁵⁷.

Alquié considera o Discurso ao mesmo tempo um prefácio e uma obra de difusão do novo método, acrescenta, no entanto, que aí não se encontra a exposição definitiva de suas idéias, mas de acordo com as próprias intenções de Descartes apenas amostras do seu pensamento.

Conforme Alquié, na primeira parte do *Discurso*, Descartes nos relata que o desencanto com os estudos realizados em Le Flèche encontram-se na origem de suas pesquisas. Na segunda parte, apresenta sua proposta de reconstrução do edifício do saber, substituindo os inúmeros procedimentos vigentes pelas quatro regras que se tornaram famosas:

1. “nunca aceitar como verdadeira qualquer coisa sem a conhecerevidentemente como tal”;
2. dividir cada uma das dificuldades que tivesse de abordar no maior número possível de parcelas que fossem necessárias para melhoras resolver”;

⁵⁶ Ibidem, p. 51.

⁵⁷ Ibidem, p. 52.

3. conduzir por ordem os meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, gradualmente, até o conhecimento dos mais compostos”;
4. “fazer sempre enumerações tão completas e revisões tão gerais que tivesse a certeza de nada omitir”.

Sob esse ângulo o *Discurso* retoma o que fora proposto nas *Regulae* “alargar a todos os domínios uma análise de tipo matemático”⁵⁸.

Na terceira parte do *Discurso*, Descartes trata do problema moral, e, de acordo com seu espírito, avesso, em termos da vida, à inação, e para poder agir é necessário princípios que, na impossibilidade de serem definitivos, poderão ser provisórios permitindo a ação, formula regras de uma “moral por provisão”.

A unidade do *Discurso* é a unidade de uma história, não ainda de um sistema, uma unidade cronológica.

A análise histórico-crítica de Alquié, constata que a metafísica da quarta parte do *Discurso*, difere da metafísica das *Meditações*, enquanto nestas tem papel de fundamento e naquele são de ordem científica.

Na quinta parte, retoma as questões de natureza científica. E na sexta, constituído de um apelo, anuncia seus ensaios.

Até 1637 Descartes é “um sábio”.

Alquié inicia o capítulo dedicado à metafísica cartesiana com uma crítica a certos historiadores na qual transparece claramente sua preocupação metodológica. Refere-se à pouca importância dada ao itinerário filosófico, e alerta “os filósofos não nascem de filósofos”⁵⁹, é fundamental pois, especial atenção ao itinerário em virtude da especificidade única da trajetória em direção à filosofia.

O itinerário cartesiano assemelha-se a um itinerário religioso, mas difere tanto do científico quanto do religioso, ele é essencialmente metafísico.

Descartes nos forneceu três exposições de sua metafísica: no *Discurso*, nos *Princípios* e nas *Meditações*, a ordem de exposição é praticamente a mesma (a dúvida, o Cogito e Deus).

A diferença reside nos argumentos e no tom “que não é o memento literário”⁶⁰, mas da essência do itinerário metafísico.

Comparando-se as *Meditações* com o *Discurso*, verifica-se que sua metafísica presente nesse, só se revela plenamente naquelas.

Afirmando que o eixo das *Meditações* é “constituído pela teoria da veracidade divina”⁶¹, dedica-se à análise da dúvida. Indica características comuns, principalmente que “a

⁵⁸ Ibidem, p. 54.

⁵⁹ Ibidem, p. 59.

⁶⁰ Ibidem, p. 62.

⁶¹ Ibidem, p. 64.

dúvida põe menos em causa o objeto como tal do que as opiniões relativas a esse mesmo objeto”⁶².

Como detesta a incerteza recorre à dúvida, não à simples suspensão de juízo, antes, a uma dúvida hiperbólica, metódica mas provisória, e aqui Alquié, em virtude da provisoriedade da dúvida estabeleceu uma diferença fundamental entre Descartes e o método crítico kantiano.

Segue-se análise da noção de dúvida através das *Meditações* e cotejada com a dúvida do *Discurso*.

Referente ao *Cogito*, apresenta-se igualmente em duplo aspecto, no *Discurso* “obra de lógico” a preocupação reside sobre o *Cogito* “como a mais clara das verdades”, nas *Meditações* o problema é ontológico, é questão da existência, do carácter real do Mundo.

Insistindo na profunda diferença existente entre o *Cogito* nos diz Alquié “no *Discurso*, como nos *Regulae*, o *Cogito* é uma idéia mais evidente do que as outras, e que portanto lhes serve de modelo. Nas *Meditações*, o *Cogito*, ou antes o *sum*, é o sujeito e o ser de todas as idéias.”⁶³.

O caminho seguido por Descartes apresenta outra dificuldade “o eu pensante está só, ignora se há coisas, se existe um

⁶² *Ibidem*, p. 64.

⁶³ *Ibidem*, p. 82.

mundo exterior a ele e diferente dele”⁶⁴, e põe-se a questão da possibilidade de sair de mim.

A resposta vem da análise das idéias, isto é, da noção ou melhor da percepção de que “a realidade objetiva dessa idéia [idéia de Deus] ultrapassa a minha realidade formal: logo, não posso ser a sua causa”⁶⁵, esse raciocínio referente à idéia de Deus e conseqüente existência, abre o eu via Deus para o mundo.

Alquié constata nesse ponto uma ciência diversa daquela das idéias claras e distintas, e se queixa que esteja esquecida pelas pessoas. E censura Valéry por este pensar que a metafísica cartesiana “já não pode ter mais que um significado histórico”⁶⁶.

Alquié conclui o capítulo falando da atualidade deste caminho libertador que é o pensamento cartesiano, da existência de outros caminhos e pondera “não parece possível pretender-se que ele tenha sido ultrapassado”⁶⁷.

Na quarta *Meditação*, uma vez anteriormente estabelecida a satisfação advinda da contemplação de Deus, Descartes busca um caminho que da contemplação divina nos conduza ao conhecimento do mundo. É na perfeição divina que encontra o caminho de retorno à realidade.

⁶⁴ Ibidem, p. 83.

⁶⁵ Ibidem, p. 85.

⁶⁶ Ibidem, p. 91.

⁶⁷ Ibidem, p. 96.

Dessa forma é “a veracidade divina” que põe fim à dúvida, tanto à dúvida como aparece nas *Regulae* e no Discurso, interna à própria ciência, quanto à dúvida como aparece nas *Meditações*, relativa à própria ciência.

Após ter publicado as *Meditações*, anuncia uma *Summa Philosophiae*, que acaba não saindo, mas em 1644 publica os *Princípios* da Filosofia, um manual para as escolas.

A obra compõe-se de quatro partes. A primeira parte é (Dos princípios do conhecimento humano), destaca a questão da liberdade. A seguir (Do princípio das coisas materiais) trata das questões de física e das leis do movimento. Na terceira (Do mundo visível), do movimento da Terra, de astronomia em geral. A quarta parte (Da Terra), discorre sobre a gravidade, calor, luz e das ciências da natureza em geral.

Nesse tratado expõe “que razões nos fazem saber com certeza que há corpos” e a união do corpo e da alma e que “os sentidos não ensinam sobre a natureza das coisas” apenas da sua utilidade ou não.

Para Descartes:

“existe uma substância material. Essa substância material actua sobre a minha alma e toma-a passiva. Colabora na formação de algumas das minhas idéias. Eis, pois, um ser inferior no meu ser, e que, no entanto, actua sobre ele, um ser distinto do meu espírito, que não tem com ele qualquer

identidade de natureza e que, contudo, produz nele idéias.”⁶⁸

Nos *Princípios* Descartes já não “refere as descobertas matemáticas”, mas no dizer de Alquié “constrói uma espécie de romance da Natureza, de que já se disse que se parecia mais com uma cosmogonia antiga, como a de Lucrécio, do que com tratado de física moderna”⁶⁹.

Nos *Princípios*, igualmente, aparece a experiência sensível, e não apenas de forma a auxiliar o conhecimento, mas como “condição prévia da ciência”⁷⁰.

Segue-se que nos *Princípios* a “certeza universal” é deixada de lado e a verossimilhança e “o provável” adquiriram o direito de cidadania na “Scientia polis”.

O corpo deixa de ser apenas máquina, objeto a respeito do qual eram possíveis idéias claras e distintas, o corpo vivo é um sujeito, fonte dos afetos, de desejos.

Depois de ter sido, no *Discurso* e nas *Meditações*, concebido como puro espírito, agora descobre-se intimamente ligado a um corpo e não apenas ligado a ele “como um piloto a seu navio”. O corpo torna-se sujeito, é eu próprio.

O humanismo cartesiano é objeto de análise do último capítulo do livro de Alquié, em que se lê:

⁶⁸ Ibidem, p. 107.

⁶⁹ Ibidem, p. 110.

⁷⁰ Ibidem, p. 112.

“O jovem Descartes não pensava no corpo senão como exposto, a título de dócil máquina, diante do espírito. O Descartes que envelhece e se aproxima da morte sente que o seu corpo não se pode separar de si próprio. Sente de dentro o seu peso, a sua determinação. A alma não é apenas o lugar das idéias, é a sede das paixões”⁷¹.

Nesse período de seu itinerário, Descartes parece retomar seu sonho de uma ciência do comportamento baseada sim no “recto uso da razão”, mas nas palavras de Alquie já não se trata de “uma razão puramente científica, ou matemática”⁷².

E na preocupação cartesiana pela moral, como se encontra principalmente nas cartas a Elizabeth, ele percebe e diz claramente “que não se pode atingir em todos os domínios uma certeza total”⁷³. Mais, na carta de 4 de agosto de 1645 escreve “não é necessário que a nossa razão nunca se engane; basta que a nossa consciência nos ateste que nunca nos faltou resolução e virtude para executar todas as coisas que julgamos ser as melhores”.

A preocupação moral constitui, por assim dizer um terceiro período; estudou primeiro a física, a seguir metafísica e como “terceira noção primitiva” a união da alma e corpo com suas consequências, afetos e paixões.

⁷¹ Ibidem, p. 125.

⁷² Ibidem, p. 126.

⁷³ Ibidem, p. 127.

No Tratado das Paixões, uma vez estabelecido que as paixões não são más, ao contrário “completamente boas”, são estabelecidos alguns princípios de escolha entre as diversas paixões, mas é nas cartas a Elizabeth que a moral é elevada ao seu mais alto grau.

Conclui Alquié afirmando não haver sistema em Descartes a não ser sobre o mundo material, e que “ele descobre entre a consciência do homem e o ser relações diversas das científicas” ⁷⁴.

“Descartes, portanto, não é apenas o filósofo das idéias claras, ou do método, o pensador em que tantos racionalistas tacanhos ou prudentes burgueses gostam de se encontrar” ⁷⁵.

⁷⁴ Ibidem, p. 137.

⁷⁵ Ibidem, p. 138.

PARTIE

II

2. HUMANIDADES

2.1. BELAS ARTES

Os termos Humanismo e Humanidades remetem-nos, quase que inconscientemente, para o período histórico denominado de Renascença. Encontra nesse período, certa tradição cultural, o império do que se convencionou denominar de Humanismo e concomitantemente as Humanidades.

Num sentido amplo o Humanismo, as letras humanas em oposição às letras divinas, consistem na busca em direções mais variadas, e na elaboração de uma nova visão da realidade humana, ou se se quiser do que se tem denominado de cidade dos homens.

Essa nova visão não consiste necessariamente numa ruptura, mas, em certa diversidade.

Num primeiro momento destaca-se a valorização de aspectos, até aí considerados secundários, como o são os valores mundanos, o homem natural. A seguir, a preocupação com a natureza, não mais como vale de lágrimas, lugar de exílio, e de castigo, em função de sua adversidade, mas como lugar natural do homem. E, por último, uma perspectiva histórica não necessariamente identificada como uma marcha em direção à cidade de Deus, mas como uma trajetória que tem o seu passado,

do qual a consciência moderna da Renascença considerava-se separada e distanciada por um tempo intermediário, pela Idade Média.

Paul Oskar Kristeller, estudioso do período, considera difícil definir o humanismo em virtude da diversidade de idéias, de produção, e da ausência de sistematicidade nas obras dos humanistas. A universalidade da temática, a discrepância das abordagens, e a divergência de soluções marcam, de forma aparentemente definitiva, a imensa produção científico-literária do período, como se encontra nas cartas, nos discursos, nos diálogos, enfim, nos mais variados instrumentos de comunicação escrita da época.

Tudo isso, aliado a uma forte consciência de se estar vivendo uma nova época, um período único. Consciência, em última análise respaldada não por qualquer impressão subjetiva, antes, pelas enormes transformações ocorridas em todos os campos, econômico, social, científico, religioso, etc.

Não podendo ou não devendo ser considerado um movimento filosófico, na ponderação de Kristeller⁷⁶, em virtude de sua diversidade, é preciso buscar um ponto de referência que imprima certa unidade ao período, e justifique sua denominação.

⁷⁶ KRISTELLER, Paul Oskar. **Ocho filósofos del Renacimiento italiano**. México, Fondo de Cultura Económica, 1985. p. 15.

Essa busca requer uma volta ao passado, mais precisamente, uma incursão no período greco-romano, e neste período, uma investigação sobre o significado do termo - arte.

A palavra arte nem sempre teve o mesmo significado que tem hoje para nós.

Ainda segundo Kristeller o termo grego “techné” e o termo latino “ars”, significando arte, não denotam as chamadas “belas artes”, mas todas as atividades humanas atualmente denominadas técnicas ou ciências.

Em Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, lê-se “que a arte é idêntica a uma capacidade de produzir que envolve o raciocínio” (*Ética a Nicômaco*, VI, 1140, a 10)⁷⁷. Concepção tão ampla fazia com que o termo arte abrangesse tanto as técnicas quanto as ciências, de tal sorte que geometria e gramática eram classificadas como arte.

Somente a partir de meados do século XVIII que o termo toma contornos mais precisos e se vê drasticamente reduzido em sua dimensão.

Uma classificação das artes, parece extremamente pertinente para sua melhor compreensão e objetivos do nosso trabalho.

Vemos em Platão, extremamente preocupado com a questão da verdade, três classes de arte, a primeira enfatiza a

⁷⁷ ARISTÓTELES. *Os Pensadores*. (Aristóteles II). São Paulo, Abril Cultural, 1985.

utilização, a segunda, a confecção, e a última, a questão de imitação (*República*, X, 601 d).⁷⁸

Encontramos em Aristóteles, basicamente duas divisões ou classificações. Na primeira das classificações destaca as artes que completam a natureza e as artes que imitam a natureza (*Física*, I, 199, a 15)⁷⁹. Na segunda classificação distingue as artes úteis das artes que proporcionam satisfação (*Metafísica*, I, 918, b 17)⁸⁰.

Da Grécia para Roma, já no século III destaca-se a classificação de Plotino que estabelece uma hierarquia nas artes.

Denomina de artes imitativas - a pintura, a escultura, a dança e a pantomima e não por último a música. Situa-se, essas artes, na razão, e imitam os movimentos e o ritmo do mundo sensível.

Nas artes produtivas, classifica a arquitetura, agricultura, e a medicina.

Distingue, por sua vez, a retórica, a estratégia, a economia e a arte de reinar.

Significativa é a distinção, na classificação de Plotino, dada à geometria. “A geometria, ao relacionar-se a objetos inteligíveis, deve ser situada no outro lugar, e também no grau superior, a sabedoria que se refere ao ser” (*Eneades*, V, 9, 11)⁸¹.

⁷⁸ PLATÃO. *La République*. In: Oeuvres complètes, Vol. VII. Edição bilingüe. Paris, Les Belles Lettres, 1948.

⁷⁹ ARISTÓTELES, op. cit.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ PLOTINO. *Ennéades*. Tomo IV. Edição bilingüe. Paris, Les Belles Lettres, 1963.

Na classificação das artes em imitativas e produtivas, Plotino repete Platão, ao elevar ou distinguir a geometria como uma arte especial, não só repete Platão como o traz para o ocidente onde sua influência será definitiva.

A concepção grega clássica de cidadania, e nesse contexto, a especificação das atividades mais ou menos dignas, esbarra na relação trabalho/homem. Segundo Hannah Arendt na *Condição Humana*, na sua divisão tripartite da atividade humana - labor, trabalho e ação - em ordem de dignidade o labor cabia aos escravos, o trabalho aos artífices e a ação, apenas ela, era digna do homem livre, do cidadão.

Aristóteles, em sua política, defronta-se com uma dificuldade na classificação das atividades, que deixaram de ser o trabalho escravo em oposição as atividades do homem livre, para incluir as atividades do artífice.

Em função dessa tripartição, a sociedade deixa de ser apenas uma relação entre escravos e senhores, mas escravos, artífices e cidadãos. Os escravos são comparados a animais, os artífices não são animais e ainda não são cidadãos, exercem, no entanto, papel fundamental na vida da cidade.

Apesar da percepção dessa realidade, considera Aristóteles que o trabalho manual é indigno do cidadão, e em decorrência disso, a educação do cidadão não deve incluir qualquer arte que implique em trabalho manual, mas somente artes liberais.

Nem Aristóteles, como vimos, e nem Platão desconhecem as funções úteis, ou a utilidade prática de certas artes, mesmo os lucros que delas podem advir, no entanto a utilidade não era critério de valor, antes o contrário. A própria aritmética é assim analisada. A aritmética “é bela e útil de tantas maneiras ao nosso propósito, desde que uma pessoa a cultive por amor ao saber e não para traficância” (*República*, 525 d).⁸²

Como se tomou clássico a dignidade de uma arte estava em relação inversa à sua utilidade. Quanto menos útil mais digna.

Em Roma, com Sêneca, o ideal grego permanece, as artes que implicam trabalho manual não são consideradas dignas do homem livre, embora necessárias.

O que de inusitado, no entanto extremamente significativa, aparece é que para Sêneca a sabedoria, eventualmente, poderia dispensar a escrita, portanto a leitura, os livros.

“Por que eu me persuadiria de que não se poderia ser sábio senão se sobe escrever, uma vez que não é nas coisas escritas que a sabedoria reside? Ela não ensina palavras, mas atos, e eu me pergunto mesmo se a memória não está mais segura quando não conta com nenhum auxílio estranho (Carta LXXXVIII, 32-33)⁸³.

⁸² República, op. cit.

⁸³ SENECA. “*Letter 88*”. In: *Letters to Lucilius*. Volume III. Edição Bilingüe. Paris, Les Belles Lettres, 1965.

Essa desconfiança de Sêneca com relação à escrita, retomada, como veremos, por Descartes, não os exime de optar pela via letrada, e a ambos pesa o ônus de optar pelas artes mais dignas.

Na mesma carta a Lucílio, Sêneca destaca o valor propedêutico das artes liberais, “não é absolutamente porque eles [os estudos liberais] podem dar a virtude, mas porque predis põem a alma para recebê-la”⁸⁴.

Ao caráter propedêutico, se assim se pode dizer não se pode deixar de opor um valor intrínseco característico e mesmo essencial das artes liberais.

Em virtude da diversidade de critérios e valores, a classificação das artes liberais não se encontra num quadro acabado e definitivo, ao contrário, encontra-se em constante mudança e num processo de ampliação.

Nos termos de Ernest Curtius as artes eram assim enumeradas na Idade Média: gramática, dialética, retórica, música, aritmética, geometria e astronomia⁸⁵.

Por volta do ano 500, Boécio biparte as sete artes literais, empregando o termo *quadrivium* para as matemáticas: aritmética, geometria, música e astronomia; surgindo, *trivium* no século IX, compreendendo a gramática, a retórica e a dialética.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁸⁵ CASSIRER, Ernest. **A filosofia do iluminismo**. Campinas, Editora da UNICAMP, 1982. p. 39.

Já no início do século XII, estando as artes liberais relativizadas, pela nova ordem social emergente, e pela valorização das artes mecânicas, Hugo de Saint Victor opõe às artes liberais um canon das sete artes mecânicas: “lanificium, armatura, navigatio, agricultura, venatio, medicina, theatrica”.

Jacques Le Goff nos descreve a figura do novo intelectual.

“O intelectual do século XII, colocado no espaço urbano, vê um universo à imagem deste: vasta fábrica barulhenta devido às atividades dos ofícios. A metáfora estóica do mundo-fábrica é retomada em um ambiente mais dinâmico e com maior eficácia. É Gerloch de Reichesberg quem em seu *Liber de aedificio Dei*, fala ‘desta grande fábrica do mundo inteiro, esta espécie de ateliê do universo...’. Nesse espaço, o homem se afirma como um artesão que transforma e cria. É a redescoberta do homo faber, colaborando com Deus e com a natureza na criação. ‘Toda obra’, diz Guilherme de Conches, ‘é obra do Criado, obra da natureza ou do Homem-artesão imitando a natureza’”⁸⁶.

Sob essa nova ótica e contexto nos diz Honório d’Autun: “O exílio do homem é a ignorância: sua pátria, a ciência.” E para retomar do seu exílio o homem deve percorrer diversas etapas. A primeira etapa a ser percorrida são as artes liberais,

insuficientes, no entanto, e havendo necessidade do estudo da física, mecânica, economia e política.

Nesse itinerário para a ciência diluem-se de certo modo as fronteiras entre as artes liberais, e as artes mecânicas. Kristeller explica:

“Os dias das sete artes liberais, em que a soma total de conhecimentos seculares podia ser facilmente dominada por qualquer estudante competente, haviam acabado há muito. Seu lugar havia sido ocupado, depois do extraordinário aumento de conhecimento nos séculos XI e XII, da introdução de grandes quantidades de textos científicos traduzidos do árabe do grego, e do surgimento da instrução avançada nas Universidades durante o século XIII, por um número de disciplinas especializadas que já não eram dominadas por uma só pessoa e, portanto cada uma desenvolveu tradição própria e distinta: teologia, direito romano e canônico, medicina, matemáticas, astronomia e astrologia, lógica e filosofia natural, e, finalmente gramática e retórica”⁸⁷.

Apesar de tudo, nas escolas prevalece o ensino das artes liberais. Os demais ramos do saber saem das sombras, difundem-se como artes úteis, propiciam ganhos financeiros e certo status social, permanecem contudo em segundo plano.

Prevalecem no século XVI, apesar da emergência de outros saberes, as humanidades.

⁸⁶ LEGOFF, Jacques. **Os intelectuais na idade média**. São Paulo, Brasiliense, 1988. p. 54.

Mas o que são as humanidades? Para Kristeller:

“No século XV, o termo *studia humanitatis* adquiriu um significado mais preciso e técnico, e aparece em documentos escolares e universitários, assim como em esquemas de classificação para bibliotecas. A definição dada então aos *studia humanitatis* compreendia cinco matérias: gramática, retórica, poética, história e filosofia moral”⁸⁷.

Incluem-se aí o latim e o grego clássicos, conjunto formador do núcleo do humanismo, e que constituiu o que de mais elevado se entendia por educação e cultura na Renascença.

O humanista da Renascença dedica-se a inúmeras outras atividades, mas seu centro de interesse eram as Humanidades.

Ainda segundo Kristeller, as humanidades resultam de uma remodelação do trivium: abandona-se a lógica, acrescentando história, filosofia moral e por último a poesia. A gramática consiste no estudo do uso correto do latim e do grego. O latim permanece como língua da “erudição e da instrução universitária, tanto como dos contatos e das correspondências internacionais”⁸⁹.

A retórica consistia no estudo dos prosadores latinos, cuja imitação aprimorava e ou habilitava os humanistas no trato com a língua.

⁸⁷ KRISTELLER, op. cit., p. 195.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 104.

Especial destaque cabe a dois gêneros literários, a carta e o discurso. “A carta não era simplesmente um veículo de comunicação pessoal, mas também um gênero literário que servia a uma grande variedade de objetivos: informes de novidades, manifestos ou mensagens políticas, tratados curtos sobre temas eruditos, filosóficos ou outras matérias douradas”⁹⁰. Além da história parte integrante das Humanidades aparece a filosofia moral como o ramo mais importante dos studia humanitatis.

O arrolamento puro e simples das disciplinas que constituem o núcleo das humanidades é, certamente, insuficiente para uma compreensão melhor. Os termos perderam ou ganharam em extensão, ou mesmo, mudaram de significado. Portanto faz-se necessário uma pequena explicação.

A gramática ultrapassa os limites da enumeração de normas para a correção da linguagem. Implicava um estudo de literatura, principalmente dos poetas, e suas obras. Havia por sua vez uma relação estreita entre poesia e retórica. E a própria poesia de veículo de aprendizagem, ou recurso mnemotécnico, assume como arte um lugar distinto da gramática e da retórica, as vezes de destaque.

O humanismo renascentista foi em suas origens e desenvolveu extremo esforço no sentido de uma “articulação entre artes e línguas”, artes liberais e mecânicas e das línguas,

⁸⁹ Ibidem, p. 197.

⁹⁰ Ibidem, p. 198.

preferencialmente o latim, embora houvesse algumas manifestações do grego, uma preocupação com a investigação erudita e com a transmissão do saber, o ensino.

Importante é observar a dupla característica das humanidades, de um lado correspondendo à erudição, e de outro preocupadas com o valor do homem, para em seguida relacionar erudição e dignidade humanas.

Estabelece-se, com Henri Estienne, estreita relação, isto em 1572, entre humanidades e paidéia.

“Os latinos denominaram essa ‘paidéia’ que abrange os costumes não somente artes engenhosas e liberais, mas ainda estudo das humanidades, e mesmo humanidades... Eles chamavam humanidades exatamente o que os gregos chamavam ‘paidéia’ e nós erudição: instrução nas artes liberais: aqueles que a desejam e as procuram sinceramente são justamente aqueles que, dentre todos, são os mais humanos. O amor e o ensinamento dessa ciência são dados, dentre todos os seres animados, somente ao homem, e por isso são denominados ‘humanidades’.”⁹¹

Certa concepção de homem, de origem grega e de natureza aristocrática, de dignidade do homem como um ser superior às suas necessidades primárias e básicas, e um

⁹¹ JEHASSE, Jean. **La Renaissance de la critique**. Saint-Etienne, Publications de L'Université de Saint-Etienne, 1976. p. 158.

privilegiamento do saber enquanto contemplação, aliado à dificuldade de trato em relação a certo mercantilismo, ou seja, em relação à utilidade prática, com finalidade de auferir vantagens econômicas ou financeiras, encontra-se na base da paidéia ou do privilegiamento das humanidades no período renascentista.

Dentre as artes que compunham os studia humanitatis merece destaque a poesia. Sua dimensão e importância ultrapassam as funções de pesquisa e ensino, ela reside na base da renovação humanista em que se constituiu a Renascença.

Se a poesia dos humanistas foi buscar forma e temática nos clássicos gregos e romanos, num primeiro momento, como restauração de uma civilização perdida pela barbárie, num segundo momento, instaura novas formas e novos temas, instaura o início de nova civilização.

E nessa renovação uma obra da antigüidade clássica desempenha importante papel, a Poética de Aristóteles. Obra em que o estagirita apresenta uma “justificação racional” da poesia, e oferece uma resposta às restrições veiculadas por Platão e correntes na Idade Média com relação à “literatura de imaginação”.

Se para Platão a poesia se constitui em “furo rpoético”, palavra da musa, inspiração, para Aristóteles, a poesia, como toda arte ou techné, norteia-se por normas, princípios racionais.

Platão, bane o poeta da cidade, porque o poeta falsifica a realidade, afasta-se da verdade enquanto a imitação

poética é simulacro, porque o poeta é um “produtor de fantasmas, o imitador... nada entende da realidade, mas só da aparência”⁹².

A imitação toma, em Aristóteles, outro significado. Não é mais sombra da sombra, ao contrário, a mimese é imitação da natureza, a arte, no seu sentido mais amplo, imita a natureza.

O que distingue a poesia, das demais artes enquanto imitação dos processos naturais, é o meio pelo qual a imitação se configura, isto é, a linguagem; o objeto de que trata, que são as ações humanas nas suas múltiplas manifestações; e no modo como a mimese é expressa, narrativa-dramática e seus vários gêneros.

Se para Platão a poesia é perigosa, falsa e inútil, prejudicial aos bons costumes, e portanto deve ser banida da cidade, para Aristóteles a poesia tem uma finalidade intrínseca que consiste na própria perfeição, e exerce uma função benéfica em virtude de sua ação catártica.

Apesar de prevalecerem sua função didática a poesia tem função pedagógica, ela educa pelo exemplo. E diferencia-se da filosofia que ensina por normas; da história, que embora ensine por exemplos, deve manter-se fiel aos acontecimentos; pois a poesia é livre podendo engendrar suas próprias leis.

Os humanistas não só restauraram as letras e as artes como era seu propósito, apropriaram-se do acervo da antiguidade e o aperfeiçoaram e ampliaram, ultrapassando os antigos.

⁹² REPÚBLICA, op. cit., X, 601 a.

No século XVI a recuperação das letras e artes antigas embora em elevado estágio e pontificando nas escolas, já não é a única realidade cultural. As novidades de toda ordem, as navegações, a imprensa, os descobrimentos, as descobertas científicas afetam profundamente o antigo saber. E a euforia pela restauração da civilização e pela sua superação, é mesclada pelo pessimismo de um possível declínio.

Da superação dos antigos e das descobertas nasce a idéia de progresso em oposição a uma concepção cíclica de história. Veja-se a explicação de Le Goff:

“A idéia explícita de progresso desenvolveu-se entre o nascimento da imprensa no século XV e a Revolução Francesa. Esta idéia não só está longe de se ter espalhado entre todos os intelectuais da época, e mesmo os que a exprimem o fazem - como nos séculos precedentes - com importantes limitações, conscientes ou inconscientes, contendo muitas vezes contradições implícitas. Pode dizer-se que até o início do século XVII os obstáculos a uma teoria consistente do progresso continuam a ser determinantes; que de 1620 a 1720 aproximadamente, a idéia de progresso se afirma antes de mais nada no domínio científico; depois de 1740, o conceito de progresso tende a generalizar-se nos domínios da história, da filosofia e da economia política”⁹³.

⁹³ LE GOFF, Jacques. “**Progresso/Reação**”. In: *Memória História*, in *Enciclopédia Einaudi*. Vol. III. Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1984. p. 346.

2.2. ARTES MECÂNICAS

O princípio da utilidade, após séculos de desprezo, vinga-se, e ressurge com todo vigor e busca impor-se. O apóstolo dessa nova mensagem é Francis Bacon que busca para a filosofia o exemplo da fé, “que a fé se manifeste em obras” (*Novum Organum*, I, 73).⁹⁴ Basta de palavras são necessárias obras.

Paolo Rossi nos diz:

“O que Bacon rejeita energeticamente e o que faz com que o saber tradicional lhe pareça um “estéril deserto” é, acima de qualquer outra coisa, o fato de que, desde os pré-socráticos até Telésio, a verdade se representou separada e oposta à utilidade, introduziu uma ruptura entre a teoria e a prática, saber e operar, discurso lógico e técnicas experimentais”⁹⁵.

Bacon opõe à esterilidade da retórica o experimentalismo científico. E quanto à autoridade em termos de conhecimento é categórico:

“No que respeita à autoridade, é de suma pusilanidade atribuir-se tanto aos autores e negar-se ao tempo o que lhe é direito, pois com razão já se disse que ‘a verdade é filha do tempo, não

⁹⁴ BACON, Francis. **Os Pensadores** (BACON). São Paulo, Nova Cultural, 1988.

⁹⁵ ROSSI, Paolo. **Os filósofos e as máquinas 1400-1700**. São Paulo, Companhia da Letras, 1989., p. 124-125.

da autoridade'. Não é, portanto, de se admirar que esse fascínio da Antigüidade, dos autores e do consenso tenha de tal modo assoberbado as forças dos homens que não puderam eles se familiarizar com as próprias coisas, como que por artes de algum malefício”⁹⁶.

Sua modernidade reside na defesa do postulado de que “a verdade é filha do tempo”. É a rejeição da autoridade na produção de conhecimento. Tendo-lhe escapado a matematização.

É nas artes mecânicas, ou entre os artesãos que se verifica a primeira grande oposição à “auctoritas”. Com sua ascensão à escrita ocorre não só a desconfiança para com a autoridade, como um desafio aberto como se lê em Paolo Rossi:

“Através da prática, provo serem falsos em vários pontos as teorias de muitos filósofos, mesmo os mais antigos e renomados. Em menos de duas horas, qualquer um poderá dar-se conta disso desde que se dê ao trabalho de vir ao meu laboratório. Nele podem-se ver coisas admiráveis (empregados como prova e testemunha de meus escritos), colocados em ordem e com palavras embaixo a fim de que qualquer um possa se instruir sozinho. Posso te assegurar, ó leitor, que, com fatos contidos neste livro aprenderás mais filosofia natural do que aprenderias em

⁹⁶ Novum Organum, I, 84, op. cit. p. 52.

cinquenta anos com as teorias e as opiniões dos filósofos antigos”⁹⁷.

Gradualmente as artes mecânicas são reconhecidas pelos humanistas e passam a fazer parte dos projetos educacionais. E o extraordinário avanço científico do princípio do século XVII só foi possível graças ao contato dos intelectuais com os artesãos, com as conquistas das artes mecânicas.

Desse contato surge um novo sábio que, embora não se transforme em artesão, mantém-se em estreito contato com ele.

Não mais considere indigno o princípio de utilidade, não leva mais tão a sério a afirmação de Aristóteles de que: “buscar a utilidade em qualquer circunstância é incompatível com homens magnânimos e livres” (*Política*, VIII, 1385)⁹⁸.

Na busca de uma nova ciência estimulada pelo avanço das artes mecânicas, Bacon busca advertir os “verdadeiros filhos da ciência” contra as armadilhas existentes no caminho da ciência. Os descaminhos ocorridos não são resultados de simples erros ou enganos, antes, residem em “disposições viciosas do espírito” no dizer de Émile Bréhier.

Esses verdadeiros ídolos, segundo Bacon, encontram-se, alguns, na própria natureza humana, outros, nos hábitos resultantes da própria educação, outros ainda, da aceitação da “autoridade” dos antigos filósofos.⁹⁹

⁹⁷ ROSSI, op. cit. p. 21.

⁹⁸ ARISTÓTELES, op. cit.

⁹⁹ BACON, op. cit., p. 20.

Não havendo sido ainda eleita a matemática como linguagem preferencial da ciência ou filosofia da natureza, é a linguagem natural olhada com especial desconfiança.

Considerada como apanágio do homem, elogiada e elevada a seu mais alto grau pelos humanistas, a nova ordem retoma a questão da relação entre as palavras e as coisas.

Dessa forma a “*instauratio magna*” coloca sob forte suspeita a linguagem que, na tradição humanista, fora elevada a seu mais alto nível, e cujo manejo considerado das mais elevadas formas ou manifestações de cultura, principal ou único meio de educação, e de transmissão do saber, bem como método privilegiado da filosofia.

E, a linguagem natural, de instrumento privilegiado, passa, após uma primeira suspeita, a ser um instrumento impróprio para o conhecimento.

Na tradição filosófica o tema linguagem, relação pensamento/linguagem, relação pensamento/realidade, possui longa tradição, remonta mesmo às origens da filosofia. O que caracteriza o período renascentista, o humanismo e principalmente a filosofia do século XVII, são as imperfeições da linguagem. Insuficiente, a partir da nova realidade, como meio para dar conta, não só do novo saber emergente, como por ter falsificado a realidade, como instrumento científico.

Cogita-se uma língua universal, e o modelo que seduz é a univocidade da linguagem matemática.

Matemática que se apresenta, não via Bacon, mas via Galileu, como linguagem da ciência. Se o livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos, decifrar esses caracteres e dominá-los possibilitará a leitura da natureza. Acredita-se numa linguagem, no caso a matemática, como que diretamente ligada e de forma precisa, ao contrário da linguagem natural, às coisas, portanto unívoca, superior à natural, e única capaz de revelar de forma clara e precisa a complexidade do mundo.

No contexto da desconfiança com relação à linguagem natural, antes mesmo da preocupação matemática, deve-se destacar a relação dos humanistas, cultores do latim clássico, estilo e correção, com a linguagem da filosofia considerada pelos mesmos como bárbara.

O Método escolástico, principalmente a *disputatio* conduzida e orientada por uma argumentação baseada na lógica, em virtude de utilizar-se de um latim “bárbaro”, merece por parte dos humanistas certo desprezo. E os rigores da dialética, de argumentação conduzida por normas, são justamente, e em virtude da linguagem, relegados e substituídos pela retórica.

A clara percepção da insuficiência da linguagem natural leva a inúmeras ponderações desde correções para suprir deficiências, à substituição da linguagem natural por uma linguagem universal.

Entre a reforma e a criação de nova linguagem, é particularmente interessante a ponderação de Swift. Diante das

inúmeras propostas de correção, precisão ou inovação, propõe a substituição das palavras pelas coisas.

“Ocorreu-lhe então, uma vez que as palavras são apenas nomes para coisas, que seria mais fácil, para todos, cada um levar consigo as coisas necessárias para manter uma conversa. (...)” Continua a sátira swiftiana, “houve muitos homens cultos e sóbrios que aderiram ao novo modo de se exprimirem por meio de coisas, o que tem o único inconveniente de, quando se trata de uma conversa muito importante e variada, uma pessoa ter de levar um fardo de coisas às costas, a não ser que tenha a possibilidade de ter a seu serviço dois vigorosos criados, ... Uma outra grande vantagem oferecida por essa invenção era a possibilidade de servir como língua universal capaz de ser compreendida por todas as nações civilizadas, cujos gêneros e utensílios idênticos assemelhavam-se em geral o bastante para permitir uma compreensão fácil por meio de seu emprego”.¹⁰⁰

A imensa diversidade e espectro cultural da Renascença, mais especificamente desse amplo conceito de humanismo, pela multiplicidade de suas preocupações, e pela, por assim dizer, impossibilidade prática de conciliação de suas contradições, levava, e historicamente levou, ao ceticismo de Montaigne, uma espécie de resignação, de um lado; de outro, ao

¹⁰⁰ SWIFT, Jonathan. *As viagens de Gulliver*. Europa, América, 1974, p. 171-2.

misticismo de natureza religiosa, ambos uma capitulação diante das dificuldades.

1Na confluência dos fatores que marcam tanto o momento histórico, quanto o momento cultural do período, é que se situa na figura de Descartes o nascimento da modernidade.

Através do ousada afirmação da razão, contrapõe-se Descartes ao ceticismo e ao misticismo, e em oposição ao pessimismo, restabelece o otimismo que marca sua obra.

Situa-se na confluência de diversas tendências, uma privilegiando as artes liberais às artes mecânicas, outra, exaltando as virtudes do experimentalismo de Bacon; a ciência oficial, juntamente com uma escolástica decadente, incapaz de respostas à nova realidade; e finalmente o espírito matemático, com sua pretensão inovadora e otimista.

Uma tentativa de compreensão e leitura de Descartes deve pois referir-se a esse ponto de confluência, e o privilegiamento de um ou outro aspecto dará o tom.

PARTE



3. TEORIA DAS IDÉIAS

3.1. ESCRITOS METODOLÓGICOS

3.1.1. O PRECONCEITO

Encontra-se em Descartes certa duplicidade na abordagem da noção de idéia e de suas relações com o ente. Abordagem em que se misturam ou não se distinguem claramente componentes de natureza metafísica com outros predominantemente metodológicos.

É possível, e é isso que se pretende neste capítulo, examinar eventuais diferenças ou divergências decorrentes dessa indistinção de aspectos de natureza metafísica e metodológica. E, em parte fundar nesse espaço o lugar das Humanidades como, embora sob um aspecto insuficientes enquanto elementos de uma “ars inveniendi”, talvez não indispensáveis, mas importantes para a “ars docendi”, e presentes como tais na obra de Descartes.

Para analisar num primeiro momento, a noção de idéia sob a perspectiva metódica, optou-se por seguir a ordem estabelecida no Discurso.

Na ordem:

“O primeiro (preceito) era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira

que eu não conhecesse evidentemente como tal, isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida”¹⁰¹.

Esse preceito possui um duplo aspecto. De um lado, o aspecto positivo de somente aceitar aquilo que se apresenta de forma clara e distinta como verdadeiro, de outro, uma dimensão negativa, a de abandonar todo juízo não fundado na evidência.

Mas o evidente não se manifesta de modo imediato, ao contrário, apresenta-se somente após percorrida uma trajetória. Encontra-se envolvido pelo magma das opiniões, pois “diversos juízos afoitos obstam que alcancemos agora o conhecimento da verdade”¹⁰².

Entende-se por “juízos afoitos” ou “prejuízos” e “prevenções”, pela tradução de Torrieri, todas as opiniões aceitas antes de submetidas a uma criteriosa análise pela razão, ou seja,

¹⁰¹ “Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle; c’est-à-dire, d’éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n’eusse aucune occasion de le mettre en doute”. Disc. v. I, p. 586 (AT, VI, 18,16) (Tradução de C. Guinsburg e Bento Prado Junior, Disc. Parte II, 53).

¹⁰² “... plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité...” P.P, I, I, v. III, p. 91 (AT, VIII, 5,7) (Trad. TORRIERI Guimarães).

tudo que for aceito como verdadeiro sem o prévio exame de seus fundamentos. E

“a maioria de nossos erros nós os recebemos da seguinte maneira: no correr dos primeiros anos de existência, quando a alma se achava tão intimamente ligada ao corpo, que apenas cuidava daquilo que neste provocava quaisquer impressões, não levando em consideração ainda se estas impressões eram fruto de coisas que existiam fora de si” ¹⁰³.

O que caracteriza o “prejuízo” é o fato de não ter passado por um processo prévio de verificação. Em outras palavras, todo juízo cuja validade não foi verificada pode ser considerado um “prejuízo”.

Os “prejuízos”, “ainda que não sejam verdadeiros, enganam tanto mais quanto parecem sê-lo” ¹⁰⁴.

Sua aparência de verdade decore de uma fundamentação falha, como os costumes, opiniões alheias, etc. Dessa forma os juízos prévios prestam não um serviço, mas um desserviço ao conhecimento ao encobrirem a verdade, e somente quem propõe libertar-se deles tem acesso à verdade.

¹⁰³ “*Que la première et principale cause de nos erreurs sont les préjugés de notre enfance.*

Cest ainsi que nous avons reçu la plupart de nos erreurs. A savoir, pendant les premières années de notre vie, que notre âme était si étroitement liée au corps, qu’elle ne s’appliquait à autre chose qu’à ce qui causait en lui quelques impressions, elle ne considérait pas encore si ces impressions étaient causées par des choses qui existassent hors de soi...” P.P, I, LXXI, v. III, p. 139 (AT, VIII, 36,18).

¹⁰⁴ C. a Mersenne, 12 de setembro de 1638 (AT, II, 353, 21).

O aspecto positivo então do primeiro preceito ou da primeira regra é levar o entendimento à evidência. E evidente é aquilo que se apresenta ao espírito de modo imediato e sem intermediários. A evidência tem como características a clareza e a distinção.

“Denomino claro ao que é presente e evidente a um espírito atilado: assim como afirmamos ver com clareza os objetos, quando, estando presentes, agem com muita força, e que os nossos olhos estão dispostos a olhá-los”¹⁰⁵.

A clareza supõe presença manifesta, algo que salta aos olhos, que atrai o olhar.

E por distinção, entende-se “aquela apreensão de tal maneira exata e diversa de todas as demais que somente compreende em si o que surge de modo manifesto ao que a julga como convém”¹⁰⁶.

Distinção pode ser entendida como a separação do claro do obscuro enquanto a confusão, oposto de distinto, é a

¹⁰⁵ “J’appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif; de même que nous disons voir clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder,...” P.P, I, XLV, v. III, p. 117 (AT, VIII, 22, 3).

¹⁰⁶ “... et distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu’elle ne comprend en soi que se qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut.” P.P, I, XLV, v. III, 117/8 (AT, VIII, 22, 6).

mistura de elementos claros com elementos obscuros. A distinção acrescenta ou dá precisão maior à noção de clareza enquanto estabelece seus limites.

A primeira regra tem pois como propósito fazer com que se descubra por sob os diversos enunciados obscurecidos pelos costumes, hábitos, etc, algo claro; extrair do emaranhado das opiniões a verdade e permitir que ela se manifeste.

Aos pré-conceitos opõe-se a intuição, que consiste uma opção em que uma mente atenta se apercebe de algo de forma imediata, sem intermediários, por ela mesma.

“Por intuição entendo, não a convicção flutuante fomecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinta que nenhuma dúvida nos ficou acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certo do que a dedução, se bem que esta última não possa ser mal feita pelo homem”¹⁰⁷.

¹⁰⁷ “Par intuition j’entends, non point le témoignage instable des sens, ni le jugement trompeur de l’imagination qui opère des compositions sans valeur, mais une représentation qui est le fait de l’intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu’il ne subsiste aucun doute sur ce que l’on y comprend; ou bien, ce qui revient au même, une représentation inaccessible au doute, représentation qui est le fait de l’intelligence pure et attentive, qui naît de la seule lumière de la raison, et qui, parce qu’elle est plus simple, est plus certaine encore que la déduction; celle-ci pourtant, nous l’avons noté plus haut, ne saurait, elle non

Em oposição aos pré-juízos, a intuição, esse “conceito da mente pura e atenta”, capta o presente “sem dúvida possível”, tendo em vista a ausência de intermediários perturbadores.

A intuição será sempre intuição de verdade. O que supõe certa concepção de verdade. E verdade será a presença ou presentificação de algo de modo imediato.

“Que jamais poderemos falhar considerando somente as coisas que notamos clara e distintamente”. Somos por natureza tão propensos a dar nosso aval às coisas que aprendemos de modo manifesto, que não poderíamos duvidar enquanto as notamos desse modo”¹⁰⁸.

Dessa forma o assentimento à verdade é inseparável da apreensão imediata do verdadeiro. A percepção da presença é acompanhada pelo assentimento. A propensão da natureza como que impõe o assentimento àquilo que se manifesta de forma clara e distinta, portanto sem intermediários. A presença clara nos

plus, être faite de travers par un esprit humain.” REG., III v. I, p. 87 (AT X, 368, 14). Tradução de João Gama).

¹⁰⁸ “*Que nous ne saurions faillir en ne jugeant que des choses que nous apercevons clairement et distinctement.*

Mais il est certain que nous ne prendrons jamais le faux pour le vrai tant que nous ne jugerons que de ce que nous apercevons clairement et distinctement parce que Dieu n’étant point trompeur, la faculté de connaître qu’il nous a donnée ne saurait faillir, ni même la faculté de vouloir, lorsque nous ne l’étendons point au delà de ce que nous connaissons. Et quand même cette vérité n’aurait pas été démontrée, nous sommes naturellement si enclins à donner notre consentement aux choses que nous

dá a verdade, e a verdade nos faz ter a certeza. A certeza de alguma forma decorre da verdade.

Através do método pretende chegar à manifestação do verdadeiro; e o método consistirá na passagem dos “pré-juízos” à intuição, isto é, o caminho que leva à percepção direta da verdade, àquilo que é evidente.

apercevons manifestement, que nous n'en saurions douter pendant que nous les apercevons de la sorte.” P.P.I, XLIII, P. 116/7 (AT, VIII, 21, 18).

3.1.2. PALAVRAS, IDÉIAS E COISAS

As idéias claras e distintas são para a intuição da mente o que os corpos são, sob a luz do sol, para a visão sensível, isto é, evidentes. A idéia é evidente.

De forma genérica designa-se pelo termo “idéia” todo objeto de percepção. Podendo tratar-se de uma imagem dos sentidos ou da fantasia, ou de um conceito sem imagem.

“Po is não chamo simplesmente de idéia as imagens impressas na fantasia; ao contrário, não as chamo com esse nome enquanto estão na fantasia corpórea; chamo de idéia a tudo que se encontra em nosso espírito quando concebemos alguma coisa de qualquer forma que a concebamos”¹⁰⁹.

São pois de duas classes as idéias: as imagens, não em seu aspecto corpóreo, mas enquanto simplesmente apreendidas, e as idéias apreendidas sem imagens. Tomando as segundas, as idéias apreendidas sem imagem, e na tentativa de compreenderem que elas consistem, pode-se fazê-lo relacionando a idéia com a palavra, e a idéia com a coisa.

A relação da idéia com a linguagem, embora fundamental,

¹⁰⁹ “... par le mot *idea*, j’entends tout ce qui peut être en notre pensée...” C. a Mersenne, 16 de junho de 1641 v. II, p. 337. (AT, III, 392, 24).

parece não ter merecido de forma explícita por parte de Descartes maiores considerações. É imprescindível, no entanto, tendo em vista as pretensões desse trabalho, trazer à tona uma doutrina sobre a linguagem que de forma implícita perpassa o pensamento cartesiano.

Um parágrafo de uma carta à Mersenne seja talvez o único lugar em que Descartes fala sobre a relação entre idéia e palavra. “Não poderíamos expressar nada com palavras, quando compreendemos o que dizemos, sem que por isso mesmo seja certo que temos em nós a idéia da coisa significada pela palavra”¹¹⁰.

O ato de compreensão da palavra é o mesmo ato pelo qual se apreende a idéia. E idéia é aquilo que é captado no ato de compreensão. A compreensão de uma expressão por sua vez, faz surgir uma idéia. A idéia surge diante da mente no ato mesmo de se compreender um vocábulo.

A idéia é aquilo que é captado quando se entende uma palavra, isto é, seu significado. Este não se confunde com a palavra, mas com o que ela significa. A palavra, como qualquer

¹¹⁰ “... puisque nous ne saurions rien exprimer par nos paroles, lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit certain que nous avons en nous l’idée de la chose qui est signifiée par nos paroles.” C. a Mersenne, julho de 1641, v. II, p. 346.

signo, só se compreende se a mente percebe através dela a idéia.

Somente a presença de idéia dá sentido à palavra.

No entanto, freqüentemente compreendemos uma palavra por outras palavras, sem referência direta à sua idéia. De forma que em vez de se apresentara idéia clara daquela palavra, aparecem outros vocábulos. Entre a mente e a idéia se interpõem novas palavras que desviam a atenção do sentido, e a confusão entre idéia e palavra explica os erros decorrentes da linguagem.

Pelo hábito ligamos palavras a determinados conceitos de coisas que lhes dão significado, em decorrência nos sentimos incapazes de separá-las das palavras e em vez de prestar atenção ao significado, nos fixamos na palavra.

“Enfim, por ligamos nossas concepções a certas palavras para as exprimir oralmente, e pela razão de nos recordarmos mais depressa das palavras do que das coisas, com muita dificuldade poderíamos imaginar alguma coisa tão claramente, que desuníssemos inteiramente o que imaginávamos das palavras que tinham sido escolhidas para a sua expressão. Desse modo todos os homens prestam mais atenção às palavras do que às coisas. Disso resulta, freqüentemente, que dão seu aval a termos que não compreendem, e nem sequer se preocupam muito em compreender, ou porque acreditam já tê-lo escutado, ou porque lhes parece que os que lhes ensinaram conheciam o

que eles significavam, e que assim o aprenderam por igual processo”¹¹¹.

Dessa forma a palavra obscurece a idéia quando versa mais sobre palavras do que coisas. Acontece que essas idéias não se apresentam de forma distinta para que pudessem ser captadas sem confundi-las com as palavras. O encobrimento, pela linguagem decorre de uma confusão entre idéia e palavra, e entre significado e signo. Ao tratar de compreender uma palavra, em lugar de aparecer claramente a idéia, aparecem outras palavras que remetem vagamente à mesma idéia; essas palavras não permitem que se distinga a idéia, e obrigam a mente a pensar a idéia em confusão com as palavras. O pensamento sobre palavras seria de alguma forma um pensamento mediato sobre idéias, que a coberta o sentido sob à complexidade da linguagem.

“Estas questões de palavras encontram-se tão freqüentemente que se houvesse sempre acordo entre os filósofos quanto ao significado das palavras, isso equivaleria

¹¹¹ “Au reste, parce que nous attachons nos conceptions à certaines paroles afin de les exprimer de bouche, et que nous nous souvenons plutôt des paroles que des choses, à peine saurions-nous concevoir aucune chose si distinctement que nous séparerions entièrement ce que nous concevons d’avec les paroles qui avaient été choisies pour l’exprimer. Ainsi tous les hommes donnent leur attention aux paroles plutôt qu’aux choses; ce qui est cause qu’ils donnent bien souvent leur consentement à des termes qu’ils n’entendent point, et qu’ils ne se soucient pas beaucoup d’entendre, ou parce qu’ils croient les avoir entendus autrefois, ou parce qu’il leur a semblé que ceux qui les leur ont enseignés en connaissaient la signification, et qu’ils l’ont apprise par même moyen.” P.P., I, LXXIV, v.III, p.143 (AT, VIII, 37, 26).

à supressão de quase todas as suas
controvérsias”¹¹².

A dificuldade é como estabelecereste “acordo”. Uma das possibilidades para a obtenção de idéias absolutamente claras e distintas, seria depurá-las das palavras evitando assim toda possível confusão com as mesmas. Para tanto seria necessário ultrapassar o cerco da linguagem e remeter-nos, para além da linguagem, às coisas, ao contrário das definições, principalmente às da escola, segundo Descartes, em que a linguagem costuma confundir, quando impede a presença do significado. Quando em vez de definir coisas estabelece equivalências entre palavras, sem apresentar claramente o significado.

Em Descartes a idéia clara e distinta é inseparável da coisa significada. A coisa mesma não em si, mas enquanto termo de referência do pensamento. “Idéia é a própria coisa pensada enquanto está objetivamente no entendimento”¹¹³. É a própria coisa, não sua imagem, que está presente. Dessa forma o pensamento já não versa mais que sobre coisas, pois na idéia clara e distinta se mostra a coisa a que a idéia se refere.

¹¹² “Ces questions de mots se présentent si fréquemment que si les philosophes s’entendaient toujours sur le sens des termes, on verrait disparaître presque toutes leurs controverses.” Reg, XIII, v.I, p.162. (AT, X, 434, 1).

¹¹³ “Or j’ai écrit en quelque part, *que l’idée est la chose même conçue, ou pensée, en tant qu’elle est objectivement dans l’entendement,...*” I Resp, v.II, p.520. (AT, VII, 102, 3)

Assim, a única alternativa frente às idéias confundidas com palavras é a concepção das coisas a que se referem as idéias. Entre a palavra e o significado já não se interpõe termo algum, e compreender claramente a linguagem é aprender, para além dela própria, as coisas significadas.

Na idéia clara a coisa mesma se mostra como objectum diante do entendimento. Dessa forma a clara compreensão de uma palavra implica na presença ao entendimento da coisa enquanto objeto. A presença da significação é a presença da coisa. Compreender o sentido de uma palavra e aprender a coisa será uma única operação.

Por sua vez, a idéia clara e distinta remete necessariamente a algum ente. Pelo exposto, toma-se evidente que só podemos compreender com toda clareza uma palavra se ela nos remete a alguma coisa, e que terá que ser concebido como um ente.

Podendo, no entanto, tratar-se de um ente atual ou possível, contingente ou necessário, mas ente, na medida em que é objeto do entendimento. E ente objetivo é o significado enquanto significado. Por isso aprender com clareza e distinção as significações da linguagem é permitir que o ente se manifeste.

Inversamente, quando na captação da linguagem o ente não se mostra, é porque não se captou com clareza a idéia, e portanto a palavra não foi compreendida. Isto significa que o ente só pode manifestar-se enquanto objeto significado, ou seja, o ente só se manifesta na idéia.

Outro aspecto. Essa perspectiva não implica que o ente objetivo seja necessariamente diferente da coisa que existe “formalmente”. Nos casos em que o pensamento se refere a algo que também tenha existência formal, o objeto é a mesma coisa em si, sob um modo de existência diferente. “Pelo termo idéia entendo geralmente toda a coisa pensada enquanto tem existência objetiva no entendimento”¹¹⁴.

A idéia não se encontra no lugar da coisa, é a própria coisa na medida que sua existência se restringe a ser compreendida. Ser idéia é existir de um modo peculiar, é existir imediatamente presente ao entendimento.

“A idéia do sol é o próprio sol existindo no entendimento, não formalmente, por certo, como no céu mas objetivamente; isto é, ao modo de existir dos objetos no entendimento; modo de existir que é, na verdade muito mais imperfeito que o modo pelo qual as coisas existem fora do

¹¹⁴ “Nota hoe in loco et ubique in sequentibus, nomen Ideae generaliter sumi pro omni re cogitata, quatenus habet tantum esse quoddam objectivum in intellectu”. Disc, v.I, p.*, GILSON, p. 320. (At. VI, 559)

entendimento; mas nem por isso é absolutamente nada”¹¹⁵.

A distinção entre a coisa presente na idéia e a coisa formalmente existente não consiste em sua essência, pois não se trata propriamente de duas coisas distintas; funda-se no seu modo de existência. A mesma essência pode manifestar-se ao entendimento, e ser independente deste.

Na compreensão clara da idéia não se alcança uma “imagem” da coisa, mas a própria coisa significada. Na idéia não se encontra a determinação da existência “formal”, mas ela mostra a essência da coisa.

Se entendemos por “existência objetiva” a coisa presente na idéia (mente), a “existência formal” consiste numa negação, uma existência oculta ao pensamento. Do ente formal só sabemos que não se encontra presente na idéia. O ente formal consiste na “realidade extramental”. Embora se possa distinguir entre essência e existência, na coisa formalmente existente não podemos distinguir realmente entre essência e existência. Podemos considerar a essência separada da existência real quando nos

¹¹⁵ “... en telle sorte que l'idée du soleil est le soleil même existant dans l'entendement, non pas à la vérité formellement, comme il est au ciel, mais objectivement, c'est-à-dire en la manière que les objets ont coutume d'exister dans l'entendement : laquelle façon d'être est de vrai bien plus imparfaite que celle par

referimos a essência objetivamente existente; mas quando se considera a essência na coisa real não é possível distinguí-la de sua existência. Quando o pensamento atinge a essência, atinge uma essência existente formalmente. O ente objetivo não é diferente do ente real. Não constituindo a esfera da existência objetiva e da existência formal duas regiões excludentes, mas um duplo aspecto da existência dos entes.

Na idéia pode considerar-se a essência sem sua existência real porque pode compreender-se sem ela. A existência é uma determinação que pode distinguir-se da essência, mas não está separada em nenhum ente real, é possível uma mera distinção de razão.

“A distinção que é estabelecida pelo pensamento, está em que se nos permite diferenciar, certas vezes, uma substância de seus atributos, sem o que não há possibilidade de termos um conhecimento nítido”.¹¹⁶

A idéia não é distinta da forma da coisa.

“Pelo nome de idéia, entendo esta forma de cada um dos nossos pensamentos por

laquelle les choses existent hors de l’entendement; mais pourtant ce n’est pas un pur rien, comme j’ai déjà dit ci-devant.” I Resp, v.II, p.521. (AT, VII, 102, 27).

¹¹⁶ “... la distinction qui se fait par la pensée consiste en ce que nous distinguons quelquefois une substance de quelqu’un de ses attributs sans lequel néanmoins il n’est pas possible que nous en ayons une connaissance distincte...” P.P., I, LXII v.III, p. 131 (AT, VIII, 30, 6)

c uja p e r c e p ç ã o i m e d i a t a s o m o s
c o n s c i e n t e s d e s t e s m e s m o s
p e n s a m e n t o s” .¹¹⁷

A forma da coisa, ao ser abstraída de sua matéria real, se converte em forma do pensamento. Mas não vai se tratar de outra forma. Ao informar o entendimento não vai deixar de ser forma da coisa.

Evidentes são as idéias claras e distintas. Mas nas idéias claras e distintas se fazem presentes as coisas enquanto significadas. E a idéia clara não se interpõe entre a palavra e o ente verdadeiro. Porque na idéia clara o ente se faz presente ao entendimento. O ente se manifesta como idéia. Conseqüentemente o conhecimento das idéias será conhecimento imediato.

Considerando-se agora que a idéia constitui também a significação das palavras, tomar clara a linguagem será o mesmo que trazer o ente à presença do entendimento. Sob este enfoque, o método consistirá em tomar a linguagem clara e distinta, e pelo mesmo ato, trazer à presença da intuição as coisas anteriormente ocultas pela linguagem.

¹¹⁷ “Par le nom d’*idée*, j’entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées.” II Resp, v.II, p. 586 (AT VII, 160, 14)

3.1.3. ANÁLISE

E pela análise ou pela “divisão” é que será possível tomar a linguagem clara e distinta. A segunda regra ou preceito nos diz:

“Dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las”.¹¹⁸

Nas Regras as dificuldades são denominadas de questões e na regra V o mesmo preceito é exposto em termos mais precisos:

“Se reduzimos gradualmente as proposições complicadas e obscuras a proposições mais simples e se, em seguida, a partir da intuição das mais simples de todas, tentarmos elevar-nos pelos mesmos graus ao conhecimento de todas as outras”.¹¹⁹

O pressuposto é de que as proposições simples deverão conter idéias claras e distintas. Mediante a análise ou divisão as proposições obscuras são reduzidas a noções simples e portanto,

¹¹⁸ “Le second, de diviser chacune des difficultés que j’examinerais, en autant de parcelles qu’il se pourrait, et qu’il serait requis pour les mieux résoudre.” Disc., v.I, p.586 (AT, VI, 18, 24)

¹¹⁹ “... si nous réduisons par degrés les propositions complexes et obscures à des propositions plus simples, et si ensuite, partant de l’intuition des plus simples de toutes, nous essayons de nous élever par les mêmes degrés jusqu’à la connaissance de toutes des autres.” Reg., V, v.I, p.100 (AT, X, 379, 17)

apreensíveis pela intuição, o que permite verificar sua veracidade ou não.

A possibilidade da análise reside em dois pressupostos aparentemente não enunciados por Descartes.

Supõe, em primeiro lugar, que qualquer questão pode ser formulada através de proposições complexas que podem ser divididas em partes sem perder seu sentido. E uma questão não possui mais significados verdadeiros do que os contidos nas partes resultantes da análise. Como se lê na Regra XII: “Dividimos tudo o que se pode conhecer em proposições simples e questões”.¹²⁰

As proposições complexas, na medida em que podem ser submetidas à análise, nada mais são do que compostos de proposições simples.

A complexidade de uma questão pode estar dissimulada por certa singeleza. Certas expressões contêm termos de significado obscuro, e a simplicidade pode ocultar sua verdadeira complexidade. O termo questão é assim denominado por certo receio de que sob aparente simplicidade resida um “quaesitum” a ser esclarecido.

Aos termos não conhecidos de uma questão não correspondem idéias simples nas proposições complexas. É preciso

então traduzir a questão em outros termos para que transpareça sua verdadeira complexidade, e isto é possível ao formular uma questão como um conjunto de proposições redutíveis à proposições simples, cujos termos sejam claros e distintos. É preciso que esse novo conjunto esgote a questão, para tanto, a divisão implica na enumeração. Uma cuidadosa enumeração permite assegurar que a tradução foi realizada em uma linguagem analisável.

Em segundo lugar, o preceito supõe que a divisão leve até as proposições últimas, cuja veracidade possa ser aprendida com evidência. Supõe, igualmente, que a veracidade ou falsidade das proposições complexas dependa da verdade ou falsidade das simples. Assim para constatar a verdade de uma questão é preciso reduzi-la às partes componentes. Segundo Descartes “entendemos por questões tudo aquilo em que se encontra o verdadeiro ou o falso”.¹²¹, o que significa que às proposições complexas só corresponderá um valor de verdade ou falsidade após a análise. São questões por serem complexas, e somente a divisão que conduz as proposições simples a torna evidentes podendo

¹²⁰ “... nous divisons tout ce qui peut se connaître en propositions simples et en questions.” REG, XII, v.I, p.156 (AT, X, 428,22).

¹²¹ “Nous entendons au reste par questions tout ce en quoi se trouve le vrai, ou le faux;...” Reg. XIII, v.I, p.161 (AT, X, 432, 14)

estabelecer sua verdade ou falsidade. E a verdade das questões decorre da verdade dos seus elementos.

O método analítico oriundo da geometria não se aplica exclusivamente à matemática, embora seja aí que tenha seu melhor uso, Descartes nos fala de seu alcance universal, tanto nas Regras quanto no Discurso. E recorre a ele na famosa análise do pedaço de cera como se verifica na segunda Meditação. O segundo preceito se restringe a reduzir as proposições a termos simples e claros. Como consequência não é de estranhar de encontrarmos em Descartes o sonho da possibilidade de uma língua universal com uma gramática regular “uma só maneira de conjugar, declinar e construir palavras”.¹²²

Essa língua universal seria composta por termos “primitivos”, cujos significados seriam todos idéias claras e distintas. Tendo cada idéia seu signo seria possível a univocidade semelhante à linguagem matemática. As palavras primitivas poderiam combinar-se em perfeito acordo como os números. A linguagem corresponderia exatamente ao pensamento. E a língua não teria significação confusa e refletiria a composição das idéias claras e distintas.

¹²² “... car, faisant une langue où il n’y ait qu’une façon de conjuguer, de décliner et de construire les mots...” C. a Mersenne, 20 de novembro de 1629, V.i, P. 227 (AT, I, 77, 5).

“ E se alguém explicasse bem quais são as idéias simples, que se encontram na imaginação dos homens e dos quais se compõem tudo o que pensam, e se essa explicação fosse recebida por todo o mundo, me atreveria a esperar uma língua universal muito fácil de aprender, de pronunciar e de escrever; o que é mais importante: ajudaria o juízo, apresentando-lhe tão distintamente todas as coisas que seria quase impossível enganar-se. Ao contrário, as palavras de que dispomos praticamente só passam significações confusas, e o fato de ter-se acostumado a elas, de há tempo, o espírito humano, é a causa de que não se entenda quase nada perfeitamente. De fato, entendo que esta língua é possível e que pode encontrar-se a ciência de que depende”.¹²³

Essa ciência é o método universal. Somente por essa análise prévia e ordenamento das significações seria possível construir essa língua. Uma língua perfeitamente analisável depende do método. A questão é, se não é o método que somente será possível na eventualidade da existência de uma linguagem dessa natureza.

3.1.4. DEFINIÇÃO FORMAL

¹²³ “Et si quelq’un avait bien expliqué quelles sont les idées simples qui sont en l’imagination des hommes, desquelles se compose tout ce qu’ils pensent, et que cela fût reçu par tout le monde, j’oserais espérer ensuite une langue universelle, fort aisée à apprendre, à prononcer et à écrire, et ce qui est le principal, qui aiderait au jugement, lui représentant si distinctement toutes choses, qu’il lui serait presque impossible de se tromper; au lieu que, tout au rebours, les mots que nous avons n’ont quasi que des significations confuses, auxquelles l’esprit des hommes s’étant accoutumé de longue main, cela est cause qu’il n’entend presque rien parfaitement.

O segundo preceito é, sem dúvida, o caminho que conduz da estrutura da linguagem à apreensão das coisas através dos termos que significam idéias simples. Ao reduzir questões complexas aos seus componentes, chega-se às idéias claras e distintas. Nestas, as coisas se apresentam como são significadas. A análise tem que reduzir as proposições a termos que possibilitem uma intuição imediata da coisa significada. Como na matemática, também ocorre com as noções simples de outras áreas. Certos termos simples não são compreensíveis mediante definições, só são compreendidos através de alguma experiência em que se mostram.

“É impossível que alguém aprenda estas coisas por outra razão que por si mesmo e que esteja persuadido delas de outro modo que por experiência própria e por essa consciência o testemunho interno que qualquer um sente em si quando examina as coisas. Assim como não definiríamos a cor branca para que a compreendesse um cego, e como bastaria abrir os olhos e ver a cor branca para conhecê-la, assim também para conhecer o que realmente sejam a dúvida e o pensamento basta pensar ou duvidar. Isso nos ensina tudo o que podemos saber sobre e a respeito e

Or je tiens que cette langue est possible, et qu'on peut trouver la Science de qui elle dépend;...” C. a Mersenne, 20 de novembro de 1629 v.I, p. 231/2 (AT, I, 77, 5).

nos mostra muito mais do que as definições mais exatas”.¹²⁴

As idéias simples são indefiníveis e devem ser captadas por um ato de experiência pessoal. A “clarificação” do sentido é a intuição do significado. O significado não pode ser descoberto por outras palavras, só pode ser mostrado.

Mas de alguma forma a coisa significada deveria estar dada, no caso da cor branca, para se compreender o termo. Essa doutrina exige uma teoria acerca das relações entre o entendimento de um lado, e imaginação e percepção sensível de outro.

São três as classes das noções simples: “puramente intelectuais”, “materiais”, e “comuns”. Entre as “puramente intelectuais” Descartes cita atos mentais, como conhecimento, dúvida, etc. Elas não dependem da imaginação corpórea, podem ser obtidas pela introspecção. Entre as “materiais” contam-se: figuras, extensão e movimento. Já as “comuns”, podem conhecer

¹²⁴ “... de telle sorte que, comme il serait inutile de définir ce que c’est que le blanc pour le faire comprendre à un aveugle, tandis que pour le connaître il nous suffit d’ouvrir les yeux et de voir du blanc, de même, pour savoir ce que c’est que le doute et la pensée, il suffit de douter et de penser. Cela nous apprend tout en dit plus que lesd definitions les definitions les plus exactes.” R.V., v.II, p. 1137 (AT, X, 524).

se tanto no espírito como nos corpos. Seriam os princípios lógicos, a “existência” e a “duração”. Mais tarde, Descartes chamará estas idéias de “inatas”, mas por enquanto serão igualmente conhecidas pelo “entendimento puro”, ou pela “intuição das imagens das coisas materiais”.

Quando o entendimento se ocupa de coisas que nada tem de semelhante aos corpos, deve prescindir dos sentidos e da imaginação, basta-lhe a introspecção; ao contrário se o

“entendimento se propõe examinar um objeto que se pode relacionar com um corpo, é a idéia deste objeto que é preciso formar com a maior distinção possível na imaginação, para mais comodamente o fazer, deve mostrar-se aos sentidos externos o próprio objeto que esta idéia representará.”¹²⁵

Nesta etapa Descartes põe a origem das idéias na apreensão do objeto; “todo conhecimento que não se adquire por intuição simples e pura de uma coisa, adquire-se pela comparação de duas ou mais entre si”.¹²⁶

¹²⁵ “... l’entendement se propose un objet d’examen qui puisse être rapporté au corps, il faut en former l’idée dans l’imagination, avec autant de distinction qu’il sera possible; et pour y parvenir plus commodément, c’est la chose elle-même que représente cette idée qu’il convient de montrer aux sens externes.” Reg XII, v.I, p. 142 (AT, X, 416, 28).

¹²⁶ REG., XII, v.I, P. Reg. XII, v.1, p. * (AT, X, 416, 28)

O conhecimento não se detém aí, ele abstrai determinadas noções do objeto que intui; e uma vez abstraídas podem ser consideradas separadamente do objeto concreto. Descartes parece, no entanto, vacilar em atribuir um ser objetivo às idéias abstratas independentes das coisas a que se referem.

Contrariamente, a idéia distinta possui sua referência a uma coisa concreta.

“É preciso adverti-los de que a extensão não significa aqui algo de distinto e separado do próprio sujeito, e que não reconhecemos em geral entes filosóficos desta espécie, que não caiam realmente no campo da imaginação”.¹²⁷

A abstração feita pelo geômetra não prescinde da coisa que possa cair no campo da imaginação ou dos sentidos. Não substitui o objeto cuja extensão intui por um ente objetivo ideal. A abstração não elimina a necessidade de que na compreensão clara se faça presente a própria coisa enquanto pensada.

Ao abstrair-se do corpo, as figuras matemáticas não se constituem substâncias diferentes, da mesma forma

¹²⁷ “Il faut donc les prévenir qu’on ne désigne ici par étendue rien qui soit distinct et séparé du sujet lui-même, et que d’une manière générale nous ne reconnaissons

como a espécie “animal”, por ser abstraída do “homem” não constitui algo separado dele. Qualquer idéia abstrata mesmo puramente formal como o número, supõe uma coisa a que se refere. Uma idéia não possui um substrato diferente da coisa da qual foi abstraída, pois é a forma da coisa, não subsiste sem ela.

Sob a perspectiva cartesiana não fica resolvida a questão da referência das idéias abstratas a objetos individuais. As dificuldades nascem do paradoxo de tentar conciliar o caráter abstrato das idéias matemáticas com a necessidade de o significado delas se encontre dado à intuição. Essa dificuldade fará com que Descartes modifique essa doutrina a respeito como fora esboçada nas Regras. E a geometria se liberta da imaginação. Em consequência é necessário recorrer a idéias inatas.

A análise é exatamente o oposto da definição nominal que se encontraria na base das definições das escolas. Enquanto na análise uma proposição complexa se torna clara ao ser reduzida às noções simples que a compõem; na definição formal ocorre o inverso. Um termo simples é substituído, pelo gênero e pela diferença específica, com isto ao invés de se chegara uma noção clara, obtém-se um amontoado de palavras de significado obscuro. No primeiro caso, o termo desconhecido traduz-se por

point en ce genre d'entités philosophiques, lesquelles en réalité ne tombent pas sous

proposições cujo sentido é redutível à noções claras e distintas; no segundo, o termo desconhecido traduz-se por orações complexas, constituídas por outros termos que podem ser igualmente desconhecidos. A análise passa da representação de palavras não compreendidas à intuição de idéias que esclarecem seu sentido: a definição formal passa de uma palavra de significação obscura a um enunciado complexo com significado semelhante.

A análise converte a questão em seus elementos cuja verdade ou falsidade é diretamente decidível: a definição constrói uma questão complexa a partir de termos simples: longe de distinguir, confunde a idéia debaixo de uma multiplicidade de palavras.

A segunda regra, ou segundo preceito adquire toda sua dimensão quando se visualiza a diferença destes dois métodos. Os exemplos que Descartes aduzo demonstram. Em alguns casos, o “*definiendum*” é um termo simples, ao que corresponde uma idéia clara e distinta. Então, em vez de ater-se à intuição dessa idéia para compreendê-la, a definição substitui o termo por um “*definiens*” que consta de vários termos dos quais alguns obscuros. Passando do verbalmente simples ao verbalmente complexo, da intuição direta de uma idéia para sua confusão com palavras.

Como por exemplo, para compreender o que seja o movimento, em vez de fazer comparecer o que esta palavra significa, independente de qualquer outra significação ou palavra, posso fazer uma definição que substitua o comparecimento por um conjunto de vocábulos, que pretendem significar o mesmo.

“Em contrapartida, não parecem proferir palavras mágicas, que têm uma força oculta e para além do alcance do espírito humano, os que dizem que o movimento, coisa conhecidíssima de todos, é o ato do ser em potência, enquanto está em potência? Quem compreende estas palavras? Quem ignora o que é o movimento? E quem não confessaria que estes homens procuraram um nó num juncão. É preciso, pois, dizer que nunca se devem explicar as coisas por definição alguma desta espécie, não aconteça captarmos em vez do simples o composto, mas que cada um as deve apenas examinar separadas de tudo o mais. Numa intuição atenta e segundo as luzes do seu espírito”¹²⁸

Assim a palavra não se compreende se não quando acompanhada de apreensão clara da idéia, e que a idéia clara é

¹²⁸ “Mais vraiment, n’ont-ils pas l’air de prononcer des paroles magiques, chargées d’une force occulte et dépassant la portée de l’esprit humain, ceux qui disent que le mouvement, cette chose que chacun connaît parfaitement, *est l’acte d’un être en puissance, en tant qu’il est en puissance?* Qui donc comprend ces mots? Qui ignore ce que c’est que le mouvement? Et qui n’avouerait pas que ces gens ont été chercher un noeud sur une tige de jonc? Il faut donc affirmer qu’on ne doit jamais expliquer les choses par des définitions de ce style, sous peine de mettre la main sur des natures composées au lieu de natures simples; chacun doit seulement, après avoir isolé ces dernières de toutes les autres, en prendre une intuition attentive, à la

a coisa objetivada ante o entendimento. Compreender plenamente uma palavra é, pois, trazer à presença do entendimento a coisa significada. Na definição representada a título de exemplo, temos a operação contrária: ao querer compreender uma palavra, em lugar de a compreender imediatamente sua significação, a compreender outras palavras supostamente com o mesmo significado. Aparecem equivalências verbais onde deveriam aparecer a idéia e com ela a coisa.

Em outros casos o “definiendum” é um termo simples, porém com significação ou obscura ou desconhecida. Então em lugar de proceder uma enumeração das proposições que poderiam expressar seu significado, a definição o traduz por uma proposição complexa igualmente obscura. Quando quero conhecer o significado de “homem” em lugar de palavras simples posso tentar uma definição substituindo-a por outras palavras:

“Pois se pergunto, por exemplo, o que é o homem, e me respondem, como se costuma fazer nas escolas, que o “homem” é um “animal racional”; e se, para explicar estes outros dois termos não menos obscuros que os primeiros, nos conduzem por todos os graus chamados metafísicos, seríamos levados a um labirinto do qual

nunca poderíamos sair. Porque daquela pergunta nascem outras...”¹²⁹.

Ao contrário da análise, a definição formal passa do simples ao composto. Seu resultado é uma multiplicação de questões. A definição confunde a significação simples sob a complexidade de outras palavras.

As questões, na verdade, estão constituídas por complexos de palavras não acompanhadas da clara compreensão do seu sentido. A análise por sua vez, conduz da confusão entre idéias e palavras à apreensão dos sentidos claros, é um processo de “clarificação”, de verificação. A análise traz a presença do ser por sob a linguagem; a definição formal obscurece o ente com a linguagem.

3.1.5. AS NATUREZAS SIMPLES E A VERDADE

Se as palavras só são compreendidas ao intuir as coisas que denotam, e se toda questão de palavras pode ser dissolvida em elementos simples, a análise conduzirá não só a proposições

¹²⁹ “Et en effet, si je demandais, par exemple, à Epistémon lui-même ce que c’est qu’un homme, et qu’il me répondît, comme dans les écoles, qu’un homme, et qu’il est un animal raisonnable, et si en outre, pour expliquer ces deux termes, qui ne sont pas mains obscurs que le premier, il nous conduisait par tous les degrés qu’on appelle métaphysiques, certes nous serions entraînés dans un labyrinthe dont nous

elementares, como também à presença de coisas elementares. As noções simples são significações de palavras que se compreendem ao intuir a coisa significada. As coisas mesmas, na medida que se consideram designadas por essas palavras, e se encontram diante do pensamento, são as “naturezas simples”.

As naturezas simples diferenciam-se das demais por serem “perse no tae”, imediatamente conhecidas. Nelas, por sob as palavras, se manifestam as coisas significadas. Dessa forma, as naturezas simples são da categoria dos entes verdadeiros; os entes verdadeiros são também entes simples. Não teria sentido falar de uma indivisibilidade real das naturezas. São elementares enquanto termos de referência a que chega a análise; são simples “em relação ao nosso entendimento”¹³⁰

“Como aqui não tratamos das coisas senão enquanto percebidas pelo entendimento, só chamamos simples aquelas cujo conhecimento é tão claro e distinto que não podem ser divididas pela mente em várias cujo conhecimento seja mais distinto”¹³¹.

ne pourrions jamais sortir. Car de cette question il en nait deux autres.” R. V v.II, p. 1123 (AT, X, 515).

¹³⁰ “... que les choses qui au regard de notre entendement sont dites simples...” Reg. XII, v.I, p. 145 (AT, X, 419, 6).

¹³¹ “... ne traitant ici des choses qu’en tant qu’elles sont comprises par l’entendement, nous n’appelons simples que celles dont la connaissance est si nette et si distincte que l’esprit ne peut les diviser en plusieurs autres qui seraient plus distinctement connues.” Reg. XII, v.I, p. 143/4 (AT, X, 418, 13).

Nesse sentido, diante da multiplicidade e divisibilidade dos entes considerados formalmente, são poucas as naturezas simples.

Pelo visto, a idéia clara e distinta é a coisa objetivada ante o entendimento, nela se inclui, tanto o sentido quanto sua referência. Assim, ao chegar aos elementos últimos que compõem as questões, a intuição clara destes elementos é a intuição das naturezas de que se compõem as coisas. A coisa considerada como “noção” simples do entendimento, essa é a natureza simples.

A coisa pode ser considerada sob dois aspectos: em relação com o entendimento ou sem relação.

“Dizemos, pois, em primeiro lugar, que é preciso considerar as coisas singulares em ordem ao nosso conhecimento de forma diferente de quando delas falamos tal como existem realmente.”¹³²

É sob o aspecto em relação ao nosso conhecimento que as coisas são naturezas simples ou compostas de naturezas simples.

“Se, por exemplo, considerarmos um corpo extenso e figurado, confessaremos que ele, por parte da realidade, é algo de uno e de simples. Com efeito, não poderia neste sentido dizer-se composto de natureza corporal, de extensão e de figura, pois

¹³² “Nous disons donc, premièrement, qu’en considérant chaque chose selon l’ordre qui intéresse notre connaissance, il faut procéder autrement que si nous parlions d’elle en tant qu’elle existe réellement.” Reg. XII, v.I, p. 143 (AT, X, 418, 1).

estes elementos nunca existiram distintos um dos outros. Mas, em relação ao nosso entendimento, dizemos que é composto destas três naturezas, porque captamos cada uma delas separadamente antes de termos podido julgar que se encontram as três partes num só e mesmo sujeito”¹³³.

A simplicidade ou composição dos entes conhecidos não corresponde à simplicidade ou composição destes mesmos entes enquanto realmente existentes. Desse fato resulta a dificuldade de como saber em que casos ocorre ou não a correspondência. Dificuldade para a qual Descartes aponta uma solução, ou seja, se de um lado “captamos” as naturezas simples, de outro, a respeito da unidade do sujeito real é preciso um julgamento, é preciso julgar. O ente apresenta-se primeiro objetivamente, e só depois pode ser posto como realidade. A passagem do ente conhecido para o ente real é obra do juízo.

No ato em que a palavra é efetivamente compreendida, graças à idéia clara e distinta, mostra-se a coisa significada. Mas se as naturezas simples não coincidem

¹³³ “Si nous considérons en effet un corps étendu et figuré, par exemple, nous avouerons qu’il est en lui-même quelque chose d’un et de simple; car en ce sens, il est impossible de dire qu’il est composé de nature corporelle, d’extension et de figure, puisque ces parties n’ont jamais existé distinctement les unes des autres; mais au regard de notre entendement, nous l’appelons quelque chose de composé à partir de ces trois natures, puisque nous les avons comprises chacune séparément,

necessariamente com os indivíduos reais, isso não significa ou implica que através delas não se captem as coisas referidas. Ao contrário, a natureza é a essência da coisa. E essência é tradicionalmente aquilo pelo qual uma coisa é o que é. Através da análise, a essência de cada coisa se torna evidente, na clareza e distinção da idéia.

Como na ordem das proposições deve-se distinguir entre questões complexas e proposições simples, também na ordem das coisas significadas pode-se distinguir entre naturezas complexas e simples. ”Em seguida importa vir às próprias coisas e considerá-las só enquanto o entendimento as atinge. Neste sentido, dividimo-las em naturezas inteiramente simples, e em complexas ou compostas”¹³⁴. À ordem de composição das proposições deverá corresponder uma ordem de composição semelhante das coisas; o que torna compreensível se por coisas entendemos os entes presentes ao entendimento. Posto que ao reduzir as questões a seus elementos mostramos as naturezas simples das coisas torna-se evidente que o mundo inteiro é redutível a elementos indivisíveis

avant de pouvoir juger qu’elles se trouvent réunies toutes trois ensemble en un seul el même sujet.” Reg. XII, v.I, p. 143 (AT, X, 418, 3).

¹³⁴ “Il faudra plus tard en venir aux choses elles-mêmes, qui ne sont à considérer que dans la mesure où elles sont accessibles à l’entendement; c’est en ce sens que

“todas as demais coisas que conhecemos são compostas dessas naturezas simples”¹³⁵.

Nas REGRAS, a correspondência entre a ordem das significações e a ordem das coisas significadas não é um pressuposto metafísico. Decorre do fato de que ambas as ordens coincidem pela base nos elementos que se compõem. Ambas as ordens podem transformar-se em idéias claras e distintas, que por sua vez são significações e naturezas simples. Isto supõe, no entanto, conceber a ordem das coisas como o todo com que se depara o entendimento. Somente assim a constituição das coisas pode ser semelhante às significações claramente compreendidas. Neste sentido, “Mundo” não seria a soma dos sujeitos como existem com independência do entendimento, seria a totalidade das coisas que podem ser significadas; a totalidade das idéias claras enquanto manifestas ao entendimento.

A correspondência entre o conjunto de idéias e o conjunto dos entes significados, implica que toda união ou distinção entre os primeiros seja uma união ou distinção nas segundas. Exemplo, se ao compreender uma palavra percebemos que uma nota está incluída no seu significado, esse ato de

nous les divisons en natures absolument simples, et en natures complexes ou composées.” Reg. VIII, v.I, p. 121 (AT, X, 399, 5).

compreensão não é semelhante, mas idêntico a perceber que o atributo faz parte da coisa denotada. “Quando dizemos que algo está contido na natureza ou conceito de uma coisa é o mesmo que dizer que isso é verdadeiro ou que pode afirmar-se dela”¹³⁶. Para poder compreender claramente que uma nota está incluída no conceito de uma coisa, é preciso que se faça presente à intuição tanto a coisa como atributo, e essa presença é a verdade. Porque a verdade é presença, toda ligação verdadeira na idéia implica a ligação correspondente na coisa. As relações entre as significações das palavras claramente compreendidas identificam-se com relações verdadeiras nas coisas, tendo em vista que a compreensão das palavras se reduz à intuição das coisas.

A ordem das idéias e a ordem das coisas coincidem em seus elementos, porque neles se intui com evidência a verdade. “Só de coisas puramente simples e absolutas é que se pode ter uma experiência certa”¹³⁷. E se a certeza não é mais que o assentimento à verdade, só nas coisas simples pode haver evidência de

¹³⁵ “... tout ce que nous pourrons connaître est composé à partir de ces natures simples...” Reg. XII, v.I, p. 146 (AT, X, 420, 9).

¹³⁶ Quand nous disons que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d’une chose, c’est de même que si nous disions que cet attribut est vrai de cette chose, et qu’on peut assurer qu’il est en elle.” II Resp. (AT, VII, 162, 8).

verdade. As naturezas simples são como átomos de verdade. “As naturezas simples são todas conhecidas por si mesmas (*per se notae*) e nunca contém falsidade alguma”¹³⁸. A questão complexa cuja verdade não estava resolvida, ao ser reduzida à natureza simples é passível de verificação. Através da análise, da transformação ou redução do complexo a seus elementos simples, chega-se à verdade ou falsidade.

À concepção do ente como natureza simples intuída por uma noção simples corresponde a noção de verdade como presença desse ente na compreensão imediata da palavra.

Esse atomismo da verdade implica certa relação da verdade com as proposições. A verdade não se encontra nas proposições complexas, muito menos nas definições, que vão do simples ao complexo. Porque as questões e definições não ultrapassam a esfera das relações entre palavras. A verdade resulta da análise das questões em seus elementos, porque só assim se passa da esfera das palavras à intuição do que as palavras significam. O método não consiste em demonstrar mas em mostrar a verdade.

¹³⁷ “... or c’est seulement touchant les choses parfaitement simples et absolues qu’on peut obtenir une expérience certaine,...” Reg, VIII, v.I, p. 116 (AT, X, 394, 12).

¹³⁸ “... que ces natures simples sont toutes connues par elles-mêmes, et qu’elles ne contiennent jamais rien de faux.” Reg, XII, v.I, p. 146 (AT, X, 420, 14)

“Não posso abrir os olhos dos leitores, nem obrigá-los a prestar atenção às coisas que se deve observar para conhecer a verdade, a única coisa que posso fazer é indicá-la com o dedo”¹³⁹.

Ora, indicar com o dedo só se pode o que está próximo, presente, visível. Assim, a verdade é o fato de algo estar presente de forma clara e distinta, presença da qual nos possamos aperceber.

Na carta a Mersenne, escreve Descartes que não haveria nenhum meio

“para aprender o que seja a verdade, senão conhecêssemos por natureza. Pois, que razão teríamos para dar nosso assentimento a quem nô-lo ensinasse, se não soubéssemos que é verdadeiro, isto é, se não conhecêssemos a verdade? Podemos, pois, explicá-la quid nominis a quem não entenda nossa língua e dizer-lhes que a palavra “verdade”, em seu significado próprio, denota a conformidade do pensamento com o objeto... mas não podemos dar nenhuma

definição lógica que ajude a conhecer sua natureza”¹⁴⁰.

¹³⁹ C. a Mersenne, 21 de fevereiro de 1641 (AT, III, 283, 4).

¹⁴⁰ “On n’en aurait point pour apprendre ce que c’est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l’apprenraisons aurions-nous de consentir à ce qui nous l’apprendrait, si nous ne savions qu’il fût vrai, c’est-à-dire, si nous ne connaissions la vérité? Ainsi on peut bien expliquer quid nominis à ceux qui n’entendent pas la langue, et leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l’objet, mais que, lorsqu’on l’attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d’objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu; mais on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature.” C. a Mersenne, 16 de outubro de 1639, v.II, p. 144 (AT, II, 597, 5).

Nos termos, Descartes entende que a definição de verdade como *adaequatio* é puramente uma definição nominal, explica apenas a palavra verdade por outras palavras. Mas para sabermos que seja “a conformidade do pensamento com o objeto” é necessário que o objeto se dê claramente. Donde resulta que a verdade não é apreendida como uma relação entre dois termos, mas como a presença do ente objetivado. A verdade como adequação só se compreende pela verdade como presença.

Quando através de pré-juízos, com definições ou com um emaranhado de palavras encobrimos o ente não permitindo que se manifeste, não significa que não esteja presente, somos nós que não estamos livres para vê-lo. Na e através da análise se desfaz o véu do preconceito e da palavra. A captação das noções simples obriga-nos a ver com os próprios olhos. A idéia antes de interpor-se entre nós e o ente, o faz presente. A análise é uma descoberta, ao dissolver as questões complexas em seus elementos, ultrapassa as palavras e apresenta o ente, e nessa presença consiste a verdade.

Pelo visto, o método repousa na análise das questões complexas; através da análise passamos da apreensão de equivalências entre palavras à compreensão de sua verdadeira significação. Na sequência, à composição das proposições

verdadeiras corresponde uma composição semelhante às coisas significadas. A ordem e conexão das coisas é a ordem e conexão das idéias. Porque nelas encontram-se unidas pelo seu fundamento, as naturezas simples. Nas palavras de Descartes “toda ciência humana consiste somente nisto: em ver distintamente como essas naturezas simples concorrem para composição de outras coisas”¹⁴¹.

Isto supõe que a redução à clareza e distinção conduza a idéias que não se antepõem aos objetos como distintos dos mesmos. A idéia clara e distinta possui uma situação ambígua. Não é mais que a união entre a coisa e o pensamento. Expressa a imediatez de relação entre a visão intelectual e seu objeto. É a coisa e a significação. Mas é a coisa enquanto significada e a significação enquanto dada.

Na idéia, ente e pensamento tem (adquirem) um sentido novo, o ente se apresenta como presença ao pensamento, e o pensamento como abertura ao ente. O centro da reflexão de Descartes é a idéia, toda a sua filosofia busca indicar o exato lugar em que o pensamento e o ente entram em contato imediato. A idéia é o lugar em que surge a verdade. Diz Descartes nas Regras:

¹⁴¹ “... que toute la science humaine consiste en une seule chose: savoir, la vision distincte de la façon dont ces natures simples concourent ensemble à la composition des autres choses.” Reg., XII, v.I, p. 154 (AT, X, 427, 3).

“No conhecimento, há apenas dois fatores a considerar, a saber: nós, que conhecemos, e os objetos a conhecer”¹⁴².

3.1.6. DEDUÇÃO

Só se pode chegar à verdade das questões complexas alcançando-se as noções simples, e de outra parte, se a verdade se mostra na intuição das noções simples, é preciso e em sentido oposto um outro procedimento. Trata-se de uma passagem do simples para o complexo, distinto do procedimento das definições formais; em lugar de ocultar a clareza das idéias por detrás de complexas relações de palavras, trata-se de chegar, agora, à compreensão de idéias compostas, claras e distintas. Mas só podemos compreender o composto a partir do simples: “não podemos entender nada senão estas naturezas simples e a mistura ou composição entre elas”¹⁴³.

O terceiro preceito, o da “ordem”, diz:

“Conduzir ordenadamente meus
pensamentos começando pelos objetos

¹⁴² “Touchant la connaissance des choses, deux points seulement sont à considérer: nous qui connaissons, et les choses elles-mêmes qui sont à connaître.” Reg. XII, v.I, p. 135 (AT, X, 411, 3).

¹⁴³ “Nous disons, cinquièmement, que nous ne pouvons jamais avoir l’intelligence que de ces natures simples, et de l’espèce de mélange ou de composition qui s’effectue entre elles;...” Reg. XII, v.I, p. 148 (AT, X, 422, 7).

mais simples e mais fáceis de conhecer, para ascender gradualmente até o conhecimento dos mais complexos supondo inclusive uma ordem entre os que não se antecedem naturalmente” ¹⁴⁴.

Não se trata, obviamente, de seguir a ordem lógica, gênero e espécie, dos escolásticos, mas a relação de dependência e fundamentação dos conhecimentos, das noções mais simples às mais complexas. Para distinguir o simples do composto,

“É necessário, em cada série de coisas em que diretamente deduzimos algumas verdades, umas das outras, notar o que é mais simples e como todo o resto dele está mais, ou menos, ou igualmente ofertado” ¹⁴⁵.

O terceiro preceito supõe o segundo: os elementos simples a que se chega pela análise, constituem os primeiros da série. À decomposição das questões em idéias simples deve seguir a recomposição que permita o retorno ao complexo. Como a ordem das idéias corresponde à ordem das coisas significadas, a

¹⁴⁴ “Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés; et supposant même de l’ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.” Disc., v.I, p. 586/7 (AT, VI, 18, 27).

¹⁴⁵ “Pour distinguer les choses les plus simples de celles qui sont complexes, et pour en poursuivre méthodiquement l’examen, il faut, dans chaque série de termes où nous avons déduit directement certaines vérités les unes à partir des autres, identifier celui qui est le plus simple, et voir comment tous les autres en sont, soit plus, soit moins, soit également éloignés.” Reg. VI, v.I, p. 101 (AT, X, 381, 2).

regra prescreve também a passagem das coisas simples às coisas compostas; em outros termos, a passagem do absoluto ao relativo.

Abso luta é toda natureza simples, claramente percebida, e não decomponível. Relativas são as naturezas que derivam das primeiras. “Quanto ao relativo, é o que participa desta mesma natureza ou, ao menos, de algum de seus elementos; por isso, pode referir-se ao absoluto e dele se deduzir mediante uma certa série”¹⁴⁶. Toda ordem metódica consiste pois em passar das coisas relativas ao absoluto ou inversamente.

Pela dedução, passamos da intuição das naturezas simples aos conhecimentos que nela se fundamentam. Descartes denomina dedução todo processo de inferência. No reino da razão as verdades seguem-se umas às outras como elos de uma corrente. Na dedução compreende-se o vínculo lógico que une uma proposição às subseqüentes. Dedução esta que se afasta da escolástica.

“Para que se tome ainda mais evidente que esta arte de raciocinar em nada contribui para o conhecimento da verdade, importa observar que os Dialéticos não podem construir com sua arte nenhum silogismo cuja conclusão seja

¹⁴⁶ “Quant au relatif, c’est ce qui participe de cette même nature, ou du moins de quelqu’un de ses aspects; en vertu de quoi l’on peut le rapporter à l’absolu, et l’en déduire en parcourant une série;...” Regra, VI (AT, X, 381, 22).

verdadeira, a menos que se tenha já a sua matéria, isto é, a não ser que já antes conheçam a mesma verdade que dele se deduz. Daqui claramente se conclui que uma tal forma lógica não lhes permite conhecer nada de novo e que, por conseguinte, a Dialética vulgar é totalmente inútil para os que desejam descobrir a verdade das coisas. Só pode servir por vezes, para expor mais facilmente a outros as razões já conhecidas e, por consequência é preciso fazê-la passar da Filosofia para a Retórica”¹⁴⁷.

As regras formais de inferência não conduzem por si só à verdade, porque a verdade implica na apreensão da “matéria”. Só estabelecem equivalências entre signos, por isso Descartes os denomina de “retórica”. Assim a definição formal versa mais sobre palavras que sobre coisas.

A dedução de Descartes, contrariamente, pretende versar sobre a verdade das coisas. Posto que, na compreensão da proposição se fazem presentes as coisas significadas, na verdadeira

¹⁴⁷ “Mais pour qu’il apparaisse avec plus d’évidence encore que cette technique de l’argumentation n’apporte absolument aucune contribution à la connaissance de la vérité, il convient de remarquer que les dialecticiens ne peuvent construire selon les règles un seul syllogisme dont la conclusion soit vraie, s’ils n’en possèdent déjà la matière, en d’autres termes s’ils ne connaissent pas à l’avance cette même vérité qu’ils y déduisent. D’où il ressort qu’ils ne reçoivent eux-mêmes de cette fameuse forme aucune connaissance nouvelle; par conséquent, que la dialectique telle qu’on l’entend communément est parfaitement inutile à ceux qui désirent explorer la vérité des choses, et qu’elle ne peut servir, à l’occasion, qu’à exposer plus facilement aux

dedução se apreendem os vínculos das coisas para além dos vínculos entre seus símbolos. Assim acontece não uma relação entre os nomes, mas com as coisas significadas pelos nomes.

Nesta perspectiva a dedução constitui-se numa composição. Opõe-se à divisão e aparece como única via para recuperar o conhecimento das coisas compostas sem perder a evidência resultante da análise.

A dedução não requer outra faculdade senão a intuição. É uma ampliação da intuição, tem como fundamento a intuição da relação entre duas coisas.

Intuição e dedução diferem entre si, enquanto a primeira é estática e a segunda consiste num movimento contínuo.

“A maior parte das coisas são conhecidas com certeza, embora não sejam evidentes em si, com tanto que sejam deduzidas de princípios verdadeiros e já conhecidos, por um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento, que intuitivamente cada coisa em particular”¹⁴⁸.

A dedução como movimento contínuo e ininterrupto na busca da apreensão de um conjunto ordenado. Apesar da

autres des raisonnements déjà connus; et que, pour cette raison, il faut la transférer de la philosophie à la rhétorique.” Reg. X, v.I, p. 111 (AT, X, 406, 14)

¹⁴⁸ “... parce que la plupart des choses sont l’objet d’une connaissance certaine, tout en n’étant pas par elles-mêmes évidentes; il suffit qu’elles soient déduites à partir de principes vrais et déjà connus, par un mouvement continu et ininterrompu de la pensée, qui prend de chaque terme une intuition claire.” Reg. III, v.I, p. 89 (AT, X, 369, 22)

distinção, dedução e intuição, se implicam. “Pois, todas as coisas que deduzimos imediatamente umas das outras, se a relação tiver sido evidente, foram já reduzidas à uma verdadeira intuição”¹⁴⁹. O conjunto apreendido na dedução constitui-se de elementos intuídos.

A dedução, por ser intuição em movimento, é um processo temporal, portanto não instantâneo, necessitando de certa permanência do objeto percebido na memória. Onde decorre a necessidade de enumeração de que nos fala o quarto preceito: “O de fazerem toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir”¹⁵⁰. A enumeração é certamente uma auxiliar da divisão, enumerando-se as partes ajuda-se uma análise correta da questão. Podendo, no entanto, também ser entendido, como aspecto da dedução. Efetuada uma dedução de muitos termos possuímos um conhecimento de cada

proposição e encadeamento, mas não de toda a cadeia. Isto só é possível com o recurso da memória. A enumeração será nestes

¹⁴⁹ “En effet toutes les déductions immédiates que nous avons effectuées d’une chose à une autre, pour peu que l’inférence ait été évidente, ont déjà été réduites à une véritable intuition.” Reg. VII, v.I, p. 111 (AT, X, 389, 15)

casos o auxílio da memória, graças ao que o conjunto pode fazer-se presente.

“Por isso, percorri-las-ei várias vezes por uma espécie de movimento contínuo de imaginação que vê intuitivamente cada objeto em particular enquanto vai passando aos outros, até ter aprendido a transitar da primeira relação para a última com tal rapidez que, sem deixar quase nenhum papel à memória, me pareça ver simultaneamente o todo por intuição”¹⁵¹.

O objetivo da enumeração é uma intuição contínua. E assim a certeza da enumeração está diretamente relacionada com a intuição. E intuição e enumeração são duas operações que se ajudam e completam mutuamente. A tal ponto que Descartes sugere a adoção de uma notação matemática que possibilita a visualização rápida de uma dedução complicada.

A dedução traz à presença do entendimento muitas coisas que não são evidentes por si mesmas. Nestes termos, a dedução é uma via paralela à divisão, com o mesmo resultado: trazer à clareza e distinção o complexo, isto é, compreender o complexo a partir do simples. A dedução seria pois um

¹⁵⁰ “Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre.” Disc., v.I, p. 587 (AT, VI, 19, 3).

¹⁵¹ “Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre.” Reg. VII, v.I, p. 109 (AT, X, 388,3)

procedimento para reduzir as significações compostas à clareza e distinção característica das noções simples.

Os quatro preceitos do método regulam, um só movimento do pensamento. O conhecimento certo consiste numa sucessão contínua de visões claras e distintas. Conhecer é aprender os objetos tal como se mostram. Raciocinar significa deixar que o ente se manifeste, sem os percalços de nossos conjecturas e pré-juízos. O entendimento não assume uma nova função com o raciocínio.

Os quatro preceitos tem um único sentido: verificar tudo à luz de idéias claras e distintas, mas isto significa descobrir a veracidade do ente por sob o véu das palavras e pré-juízos. Não se trata de uma tarefa produtora mas depuradora. Basta deixar de lado nossas opiniões pré-concebidas para que a realidade se manifeste.

Pensar é o contrário de pré-julgar. O pensamento não aprisiona, liberta. Sobrepassa a rede das palavras e mostra o ente. Ao mostrar o ente o presenteifica e presença é verdade.

Verdade não é uma relação mas um ato. Nas idéias os entes se fazem presentes. Pois idéia é ente enquanto iluminado, e pensamento enquanto iluminante.

Essa é a concepção como encontrada nas Regras, e corresponde ao caminho para o conhecimento verdadeiro através da verificação.

3.2. ESCRITOS META FÍSICOS

3.2.1. IDÉIA, ENTE E REPRESENTAÇÃO

Há sem dúvida um duplo enfoque, na obra de Descartes, sobre a noção de idéia. Nos primeiros escritos, principalmente nas Regras, encontramos uma abordagem, e nas Meditações e Princípios encontramos outra.

3.2.2. FIGURAS DAS COISAS

A concepção de idéia, exposta anteriormente, correspondia a um ponto de vista em que se considerava o ente enquanto objetivamente presente ao pensamento, e o pensamento enquanto presente a si mesmo. A preocupação de Descartes era a possibilidade de superar os pré-juízos e aceder ao conhecimento verdadeiro. O problema central era o da verificação. A solução encontrada, a concepção de idéia como a presentificação da coisa significada. Ao tratar dos problemas metafísicos Descartes, pergunta-se pelo lugar das idéias no conjunto das realidades. Então as coisas serão consideradas enquanto existem “formalmente”, e o pensamento enquanto parte

dessas coisas. As mesmas coisas tomam sentido diverso sob a nova perspectiva; os mesmos entes se mostram sob outro aspecto. Outro problema passa para primeiro plano, a gênese das idéias.

Como se originam as idéias? Descartes distingue três classes de idéias: as “adventícias” recebidas pelos sentidos, as “factícias”, produtos da imaginação, e as “inatas”, gravadas na alma desde o nascimento.

A teoria referente à gênese das idéias sensíveis é simples e relacionada aos conceitos tradicionais. Em poucas palavras: os sentidos externos são impressionados pelos corpos; as impressões são recebidas pelo “sentido comum”.

“É preciso conceber que, visto o sentido externo ser posto em movimento pelo objeto, a figura que ele recebe é transportada para outra parte do corpo, chamada sentido comum, instantaneamente e sem passagem real de ser algum de um sítio para outro”¹⁵².

Estas figuras sensíveis não são corpóreas; são concebidas como componentes psíquicos que a alma pode conservar ou perder, e que podem impressionar ora uma ora outra faculdade.

¹⁵² “Il faut se représenter, deuxièmement, que lorsque le sens externe, est mû par l’objet, la figure qu’il reçoit se transporte à une autre partie du corps, qu’on appelle sens commun, et ceci en un instant, et sans qu’il y ait passage réel d’aucun être d’un endroit à l’autre:...” Reg., XII, v.I, p. 138 (AT, X, 413, 21).

“É preciso conceber que o sentido comum desempenha também o papel de um selo para formar a fantasia ou imaginação, tal como na cera, as mesmas figuras ou idéias que vem dos sentidos externos, puras e incorpóreas; e que esta fantasia é uma verdadeira parte do corpo, cuja grandeza é tal que as suas diversas porções podem revestir várias figuras distintas umas das outras e as costumam conservar por bastante tempo; é então a mesma que se chama memória”¹⁵³.

As idéias sensíveis são pequenas figuras incorpóreas, imateriais, mas localizadas, semelhantes aos “species impressae” da Escola.

A faculdade de sentir não tem somente o caráter passivo, não é só contemplação, possui um aspecto ativo enquanto acolhe algo. “Existe em mim certa faculdade passiva de sentir, ou seja, de receber e conhecer as idéias das coisas sensíveis”¹⁵⁴.

Essa capacidade de receber é entendida como se a alma guardasse algo que vem de fora. As idéias partem das coisas, são emitidas pelos objetos e cabe a alma captá-los. Descartes

¹⁵³ “Il faut se représenter, troisièmement, que le sens commun fonctionne à son tour comme un cachet, destiné à imprimer ces figures ou idées, qui sous une forme pure et incorporelle lui parviennent des sens externes, le lieu où il les imprime comme en une cire étant la fantaisie, ou imagination; et que cette fantaisie est une véritable partie du corps, qui a une grandeur suffisante pour que ses diverses régions puissent se couvrir de plusieurs figures distinctes les unes des autres, et pour qu’habituellement elles les retiennent un certain temps; elle s’identifie alors avec ce qu’on appelle la mémoire.” Reg., XII, v.I, p. 139 (AT, X, 414, 16).

afirma que Deus garante a verdade de “nossa propensão a crer que elas (as idéias sensíveis) são enviadas pelas coisas corpóreas”¹⁵⁵.

O conhecimento das idéias sensíveis supõe o contato da alma e desse elemento estranho que procede do exterior e por ela são acolhidos. A passividade da recepção não consiste somente em ser consciente, mas também em admitir uma natureza estranha. Percepção é apreensão do outro.

As idéias da imaginação, por sua vez, não diferem das sensíveis a não ser pela gênese e pela relação com o corpo. Enquanto as idéias sensíveis são efeito da ação dos corpos externos, as da imaginação ou factícias são efeito da própria mente; em ambos os casos, o pensamento observa no cérebro pequenas imagens.

“Quando os objetos externos atuam em meus sentidos e pintam neles suas idéias, melhor suas figuras, quando a mente se apercebe dessas figuras que estão pintadas na glândula, então se diz que a mente “sente”; ao contrário, quando essas imagens não são pintadas na glândula pelas coisas externas, mas pela própria mente, que, na ausência de coisas externas, as desenha e forma no cérebro, então trata-se de “imaginação”, de tal

¹⁵⁴ “Jam verò est quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilibus recipiendi & cognoscendi,...” Med. VI, v.II, p. 227 (AT, VII, 79, 7).

¹⁵⁵ “... propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti,...” Med. VI, v.II, p.

227 (AT, VII, 80, 1).

sorte que a diferença entre imaginação e sensação consiste somente no seguinte: nesta, as imagens são pintadas por objetos externos que estão presentes, naquela, pela mente sem objetos externos e, como já disse a janelas fechadas”¹⁵⁶.

As idéias aqui são cópias das coisas, como retratos sutis expostos à contemplação da mente.

As idéias inatas, como veremos a seguir, situam-se na alma desde o nascimento impressas pela própria natureza ou por Deus.

A noção de idéia - tanto a sensível como a inteligível - transparece claramente na carta a Mesland:

“Considero que entre a alma e suas idéias não há mais diferença que entre um pedaço de cera e as diferentes figuras que pode receber. E assim como na cera, receber diversas figuras não é propriamente uma ação mas uma paixão, parece-me que na alma é também uma paixão receber tal ou qual idéia; parece-me que somente suas volições são ações, e que suas idéias são postas nela, em parte pelos objetos que tocam os sentidos, e em parte pelas impressões que estão no cérebro, em parte também, pelas

¹⁵⁶ “Quand les objets extérieurs agissent sur mēs sens, et y dépeignent leurs idées ou plutôt leur figure, alors l’âme, quand elle remarque ces images qui se trouvent dépeintes dans la glande, est dite *sentir*. Quand, au contraire, ces images ne sont pas dépeintes dans la glande par les choses extérieures elles-mêmes, mais par l’âme seule, qui, en l’absence des choses extérieures, les représente et les forme dans le cerveau, alors, c’est l’*imagination*; si bien que la différence entre l’imagination et les sens consiste seulement en cece, que dans le second cas, les images sont dépeintes par les objets extérieurs, qui sont présents, dans le premier, au contraire, par l’âme, sans les objets extérieurs, pour ainsi dire à fenêtres closes.” Buman - O EUVRES ET LEIRES - ANDRÉ BRIDOUX - PLEIADE, 1953, p. 1378 (AT, V, 162).

disposições que já estavam na própria alma e pelas moções de sua vontade”¹⁵⁷.

Observe-se:

1º - As idéias são figuras gravadas em algo real, a alma. O conhecimento consiste em certa modificação passiva desse algo real, resultante de um contato, semelhante ao exercido pelo selo sobre a cera.

2º As idéias foram postas por alguma coisa na alma; são enviadas ao espírito. 3º As idéias foram postas na alma, estão nela de forma não muito diferente de uma pintura na tela.

As idéias não só estão diante do pensamento, como estão nele e constituem-no. Uma noção de idéia: “Tudo aquilo que pode estar em nosso pensamento”¹⁵⁸. As idéias não estão na mente como corpúsculos. São formas das coisas abstraídas da matéria que informam o pensamento. Lê-se nas *Meditações*:

¹⁵⁷ “Je ne mets autre différence entre l’âme et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu’il peut recevoir. Et comme ce n’est pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble que c’est aussi une passion en l’âme de recevoir telle ou telle idée, et qu’il n’y a que ses volontés qui soient des actions; et que ses idées sont mises en elle, partie par les objets qui touchent les sens, partie par les impressions qui sont dans le cerveau, et partie aussi par les dispositions qui ont précédé en l’âme même, et par les mouvements de sa volonté.” C. a Mesland 2 de maio de 1644, v.III, p. 70 (AT, IV, 113, 22).

¹⁵⁸ C. a Mersenne 23 de julho de 1641, v.III, p. (AT, III, 383, 2).

”Este modo de pensar (a imaginação) difere da intuição pura unicamente nisso; a mente, quando compreende volta-se sobre si mesma de certo modo e considera alguma das idéias que estão nela mesma; quando imagina, por sua vez, volta-se sobre o corpo e intui algo conforme a idéia que a mente compreende por si mesma ou recebe dos sentidos”¹⁵⁹.

Trata-se de uma metáfora, pois as idéias são inextensas, contudo existem nela e não são somente objetos da atividade mental. A idéia tem uma existência formal na alma.

Neste sentido, as idéias são como reproduções das coisas na alma, e Descartes denomina-as de imagens. “Alguns deles (dos pensamentos) são como imagens das coisas, e só a estes corresponde propriamente o nome de idéias”¹⁶⁰.

Entre a idéia e a coisa vai mediar uma relação diferente. A idéia continua sendo a coisa reduzida à sua existência objetiva diante do pensamento. E o objeto tem, enquanto idéia, uma existência formal; e sua existência formal não é a de coisa objetivada na idéia, mas um modo de ser próprio.

Assim, mediante a idéia, a coisa existe objetivamente em algo que, por sua vez existe formalmente no sujeito. A idéia

¹⁵⁹ “... adeo ut hic modus cogitandi in eo tantum a purâ intellectione differat, quòd mens, dum intelligit, se ad seipsam quodammodo convertat, respiciatque aliquam ex ideis quae illi ipsi insunt; dum autem imaginatur, se convertat ad corpus, & aliquid in eo ideae vel a se intellectae vel densu perceptae conforme intueatur.” Med. VI, v. II, p. 222 (AT, VII, 73, 14).

¹⁶⁰ “Quaedam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen.” Med. III, v. II, p. 193 (AT, VII, 37, 3).

mostra o ente que significa, mas também o reproduz. Ser figura de alguma coisa é ser representação.

A idéia como representação não invalida a noção anteriormente exposta, ao contrário acrescenta-lhe uma característica que lhe altera o significado. A função de representar tem uma índole ambígua. Sob um aspecto é a apresentação da coisa. Sob outro, é uma reprodução, uma representação.

3.2.3. REALIDADE OBJETIVA

“A idéia representa a essência da coisa”¹⁶¹. Essa afirmação pode ser entendida de duas maneiras. De um lado, na idéia se encontra “tudo o que a coisa é”, ou seja, sua essência. Mas, essência para Descartes, quando abstraída de sua existência formal, coincide com a idéia. Na idéia a essência se faz presente. E a essência pode existir de duas maneiras: ora com a existência objetiva, na idéia, ora com existência formal, independente do entendimento. A diferença entre a coisa real e a idéia não parece consistir em seu conteúdo essencial, mas no modo de existência.

É possível, porém, mais uma interpretação: a idéia reproduz, no entendimento, o conjunto de notas que constituem,

¹⁶¹ “... car l’idée représente l’essence de la chose,...” V Resp.,v.II, p. 816 (AT, VII, 371,12.

na realidade, a essência da coisa. A essência da coisa pode ser abstraída de sua existência formal e passar a ser objetivamente em idéia. Mas “ser em idéia” implica ser figurado por algo que tenha uma existência formal própria, separada da coisa. E Descartes nos adverte contra o erro de “não distinguir suficientemente entre as coisas que existem fora do nosso pensamento e as idéias das coisas que existem em nossos pensamentos”¹⁶². Ao considerar a existência da idéia no pensamento, deve haver uma distinção real entre a coisa e sua idéia. Assim deve-se estabelecer uma distinção real entre a essência objetivamente existente e a essência formalmente existente. “Quando entendemos por essência a coisa enquanto existe objetivamente no entendimento e por existência a coisa mesmo enquanto existe fora do entendimento, torna-se claro que elas se distinguem realmente”.¹⁶³ Entre a coisa e a coisa objetivada na idéia, há uma distinção real. Como decorrencia Descartes nos fala de uma realidade objetiva.

Anteriormente vimos que a idéia era a forma da coisa enquanto objetivamente existente; o mesmo ente podia ser considerado em seu ser formal, como realidade independente e em seu ser objetivo, em relação ao pensamento. Acrescente-se agora que o ente objetivo tem uma espécie *sui generis* de

¹⁶² C. a X, 1645 (AT, IV, 350,1).

realidade. É uma realidade distinta da realidade fora do pensamento; contudo não será somente “objetividade”, mas realidade no sentido estrito.

Segundo Etienne Gilson, a noção de “ente objetivo” Descartes emprestou de Suárez, sob cuja perspectiva o ente objetivo não possuía realidade. A expressão “realidade objetiva” nasce com Descartes. Constitui, no entanto, aparentemente uma contradição. Pois se um ente é objetivo, seu ser consiste em estar aberto para o entendimento e não pode considerarse nada nele que pertença à existência formal. De outra parte, se um ente é considerado enquanto real, seu ser já não consiste na abertura para o entendimento, mas um modo de existir com independência deste. A união dos conceitos de “realidade” e “objetividade” parecem indicar enfoques distintos na noção de idéia e de ente.

Em diversos textos Descartes nos fala de uma realidade própria do objetivo. No caso, quando se refere às idéias da matemática. “Todas as demonstrações dos matemáticos versam sobre entes e objetos verdadeiros...”, até aqui o texto parece permitir interpretar “entes” como as coisas mesmas. Na sequência do texto porém...

“...assim o objeto universal da matemática... é ente verdadeiro e real, e

¹⁶³ C. a X, 1645 (AT, IV, 350,19).

tem natureza verdadeira e real, não menos que o objeto da própria física. A diferença consiste somente no seguinte: a física considera seu objeto não só enquanto ente verdadeiro e real, senão enquanto ente em ato existente como tal; ao contrário a matemática o considera enquanto possível e enquanto não existe em ato no espírito, mas pode existir”¹⁶⁴.

O ente matemático qualificado como “real” não permite a interpretação como ente que sob uma aspecto possua existência formal e sob outro, existência objetiva. A realidade objetiva possui um ser “menor”.

A noção de representação está estreitamente relacionada à realidade objetiva. Nas Segundas Respostas encontra-se uma definição clara a respeito: “Por realidade objetiva de uma idéia entendo a entidade da coisa representada pela idéia, enquanto está na idéia”¹⁶⁵. Entidade não pode entender-se aqui no sentido de “existência”, a existência formal da coisa representada não pode estar na idéia; deve pois, ser entendido como essência. A idéia continua sendo a coisa mesma na medida em que tem existência objetiva. Mas o objetivo é real,

¹⁶⁴ “... sur des êtres et sur des objets vrais et que l’objet tout entier des mathématiques, avec tout ce qu’elles y considèrent, est un être vrai et réel et a une vraie et réelle nature, non moins que l’objet de la physique elle-même. La différence est seulement en ceci que la physique considère son objet non seulement comme un être vrai et réel, mais comme un être en acte, et, en tant que tel, existant; les mathématiques au contraire seulement en tant que possible, n’existant point en acte dans l’espace, pouvant toutefois exister.” Burman - ANDRÉ BRIDOUX, p. 1374 (AT, V, 60)

¹⁶⁵ “Par la réalité objective d’une idée, j’entends l’entité ou l’être de la chose représentée par l’idée, en tant que cette entité est dans l’idée.” IV Resp., v.II, p. 587 (AT, VII, 232, 12).

por estar na idéia. E essa realidade não é a mesma da coisa representada. A “realidade objetiva” da idéia deriva assim: a) da existência objetiva da coisa na idéia e da existência formal da idéia na alma. A realidade objetiva é a existência objetiva da coisa na medida em que está numa idéia, a qual, por sua vez, se encontra formalmente na alma. Enquanto tem realidade objetiva, a idéia é um ente, diferente da coisa, na qual aparece a essência da coisa.

Se assim for deparamo-nos com um paradoxo. Podendo a mesma essência existir de dois modos: objetivamente presente no entendimento e com independência deste; a essência presente ao entendimento é a essência da própria coisa, porquanto não há nada numa que não esteja na outra. Por outro lado, a idéia se distingue realmente da coisa, pois o que existe como realidade objetiva na idéia deve estar separado do que existe como realidade formal na coisa; a essência presente ao entendimento não é a essência da coisa mesma, porquanto a idéia é um ente distinto da coisa.

A noção de “representação” encobre de alguma forma este paradoxo. A representação seria uma duplicação do representado, mas uma duplicação com prestígio para apresentar a essência da coisa. Ao dotar a idéia de uma realidade própria, a

relação entre pensamento e coisa toma-se mediata: entrepondo-se entre ambos um novo ente. Assim mesmo, permanece a noção de que a essência da coisa está patente ao entendimento, na idéia.

Com a noção de representação, o campo das realidades cinde-se em duas esferas: a realidade do pensamento e a realidade formal. A objetividade converte-se num modo especial de realidade. Ser objetivo é ser real na idéia. Dessa forma existência objetiva e existência formal correspondem a duas regiões de entes diferentes.

3.2.4. DA IDÉIA À COISA

Ao se conceber o ente objetivo como um setor particular da realidade encerrado na “alma”, a referência da idéia à coisa representada converte-se em uma relação real entre duas regiões separadas do ente. Aí reside a questão. Enquanto se entendia a idéia como presença da coisa no entendimento, a referência estava dada com a própria idéia; a coisa, enquanto objeto significado, estava implicada na idéia que a significava; a relação entre idéia e coisa não precisava ser demonstrada, simplesmente mostrada. Mas, se a idéia reproduz a coisa em outra esfera de entes, a coisa significada não se encontra diante do

entendimento, não se objetiva, mas apenas a sua representação, e a relação entre idéia e coisa não pode ser mostrada, mas deve ser demonstrada. O vínculo entre idéia e coisa converte-se num problema no momento em que a idéia não só exhibe o ente, mas o reproduz.

A única demonstração possível tem de partir do termo da relação dado, a idéia. A idéia é por sua vez a manifestação da coisa e um termo médio a partir da qual se deve inferi-la. Descartes resume assim o problema:

“Convencido de que não posso ter conhecimento algum do que está fora de mim, senão por intermédio das idéias que tenho em mim, abstenho-me de referir meus juízos imediatamente às coisas; e de atribuir-lhes algo de positivo que antes não percebia nas idéias; acredito que tudo que se encontra nestas idéias está necessariamente nas coisas”¹⁶⁶.

Ao restringir nosso conhecimento ao que se mostra com evidência, não podemos ter conhecimento verdadeiro senão a partir dos dados da luz natural. As coisas só tem um modo de estar presente: a idéia. Neste sentido, é óbvio que “tudo que se encontra nas idéias está necessariamente nas coisas”. Mas se interpretarmos a idéia como representação, verificamos que a

¹⁶⁶ “Car, étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l’entremise des idées que j’en ai eues en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de leur rien attribuer de positif, que je ne l’aperçoive auparavant en

idéia se interpõe entre o pensamento e a coisa. No entanto, Descartes continua pensando que “tudo que se encontra nas idéias está necessariamente nas coisas”. Para que a citação, ou parágrafo, tenha sentido é necessário supor: a) que a coisa é realmente distinta da idéia, acessível somente de forma mediata, em virtude do que os juízos só podem atribuir-se às coisas por intermédio das idéias; b) que a coisa de alguma forma se faz presente na idéia, razão pela qual “o que se encontra na idéia está na coisa”. Estes dois pressupostos confluem para a interpretação da idéia como representação.

Descartes tenta demonstrar a existência do ente real com vários argumentos. Todos com a mesma estrutura: partem de uma idéia, estabelecem um vínculo mediato ou imediato entre esta idéia e uma coisa e concluem pela existência da coisa. Em virtude disso uma primeira leitura desses argumentos leva a interpretá-los como uma inferência do conhecer ao ser. Esta tem sido uma acusação freqüente a Descartes. Costuma dizer-se que o erro fundamental de sua metafísica consiste, justamente, na pretensão de inferir as coisas reais a partir das idéias. Essa acusação não é de todo justa, ela não considera que para Descartes a idéia tem realidade, de que ele se serve para deduzir outras realidades. Toda

leurs idées, mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées, est nécessairement dans les

idéia tem existência formal na alma, e a dedução supõe essa existência. Não se trata pois da passagem do conhecer para o ser, mas da inferência de uma esfera do ser para outra, de um modo de ser para outro.

O vínculo, a ligação, entre as esferas pode ser de duas classes. Primeiro, de causalidade; segundo, uma relação de semelhança de conteúdos, em que existe uma correspondência estreita entre a essência representada e a essência da coisa.

Na perspectiva cartesiana a representação exige ou requer uma causa. Essa teoria encontra imediata objeção por parte do tomista Caterus, como se lê nas Primeiras Objeções. Segundo Caterus as idéias são entes de razão, não possuem uma realidade distinta do entendimento e da coisa, conseqüentemente não se pode dizer que possuam uma causa.

“ A realidade objetiva é pura denominação, não existe em ato. E a causa tem uma influência real e atual; o que não é um ato não pode receber e, portanto, não sofre a influência atual de uma causa, nem a exige” ¹⁶⁷.

“ Na escolástica - escreve Gilson - o ente objetivo não é um ente real mas um ente de razão, não é pois, necessária uma causa especial para dar razão a ele. No

choses.” C. a Gibieuf, 19 de janeiro de 1642, v.II, p. 905 (AT, III, 474, 13).

¹⁶⁷ “... car la réalité objective est une pure dénomination; actuellement elle n’est point. Or l’influence que donne une cause est réelle et actuelle; ce qui actuellement n’est point, ne la peut pas recevoir, et partant ne peut pas dépendre ni procéder d’aucune véritable cause, tant s’en faut qu’il en requiert.” I Obj., v.II, p. 509 (AT, VII, 92).

cartesianismo, o ente objetivo é um ente menor que o ente atual da coisa, mas é, sem dúvida, um ente real, e conseqüentemente, exige uma causa de sua existência “¹⁶⁸.

Na perspectiva de Gilson ainda, não há necessidade da indicação de uma causa do ente objetivo, pois enquanto objetivo não tem uma realidade própria, só o ente formal é real, necessitando portanto, de causa. E a coisa “exterior” e o entendimento são realidades; mas a “species” não possui uma realidade peculiar, distinta dos termos. A forma inteligível da coisa é real na coisa formalmente existente; é real enquanto modo da alma que aprende a coisa; mas não tem realidade enquanto ser objetivo. Descartes, por sua vez, pressupõe a presença total dos entes ao entendimento. Só o que está presente ao entendimento é ente. Portanto, só o ente objetivo existe. E seu modo de existir é diferente da existência formal, existindo enquanto aberto ao entendimento. Descartes não pode partir da coisa real, formalmente existente, para considerar o ente objetivo como mera relação entre a coisa e o entendimento. Embora não abandone o ponto de vista da “luz natural”, e não deixe de considerar o ente

¹⁶⁸ “Dans la scolastique, l’être objectif n’est pas un être réel, mais un être de raison; il n’y a donc pas besoin d’une cause spéciale pour en rendre raison. Dans le cartésianisme, l’être objectif est un être moindre que l’être actuel de la chose, mais il est cependant un être réel et requiert par

em relação a ela, apresenta, igualmente outro ponto de vista. Não considera a idéia como, exclusivamente, presentificação do objeto, mas como sua representação.

Neste momento surge o paradoxo, ou dificuldade, de uma idéia que é a coisa objetivamente diante do entendimento e tem uma realidade própria. Dessa forma, a realidade da idéia não resulta como quer a objeção de Caterus, de se considerar a relação entre coisa e entendimento e de hipostasiar essa relação numa terceira realidade. Ao contrário, a realidade objetiva da idéia resulta do fato de que é a idéia que é dada primeiro pela luz natural, e nela não se encontra na existência formal da coisa, em consequência - pensa Descartes - a idéia deve ter certa realidade através da qual possa chegar à coisa. Se a idéia é representação se somente através dela o representado se pode fazer a patente, a idéia deve possuir outra realidade que esteja no lugar da realidade.

Enquanto realidade e não enquanto ente objetivo, a idéia requer uma causa. E, se Descartes considera a representação um efeito é que previamente a do todo de realidade.

“Tudo que existe de realidade ou perfeição em uma coisa está formal ou eminentemente em sua causa primeira.

Donde segue que a realidade objetiva de nossas idéias requer uma causa na qual a mesma realidade esteja contida não só objetivamente, mas formal e eminentemente” ¹⁶⁹.

Este princípio refere-se a causas e efeitos reais e estabelece entre eles uma relação de existência. Aplicado a idéia decorre que ela existe realmente separada da coisa que representa. Aceito uma vez, que a causa da idéia deve ter pelo menos tanta realidade quanto esta, o termo realidade deve ser entendido como existência. E significaria apenas existência objetiva, mas Descartes pretende inferir que a causa última de idéia deve ter existência formal. Isto supõe que toda existência objetiva deve fundar-se numa existência formal; mas só tem sentido a suposição, considerando que a existência objetiva possua alguma espécie de realidade.

Na sequência, a representação, enquanto representa algo real, tem com este uma relação distinta da causal. Como qualquer figura é o que é em virtude do que representa, a idéia é graças à coisa, depende dela, na medida que a representa. “As idéias dependem, na verdade, das coisas enquanto as

¹⁶⁹ “Toute la réalité ou perfection qui est dans une chose se rencontre formellement, ou éminemment, dans sa cause première et totale. D’où il suit aussi que la réalité objective de nos idées requiert une cause, dans laquelle cette même réalité soit contenue, non seulement objectivement, mais même formellement, ou éminemment.” II Resp., v.II, p. 592 (AT, VII, 165, 10).

representam”¹⁷⁰. O ser da idéia depende do ser da coisa e não seria nada sem esta, pois a idéia consiste justamente em trazer à presença a coisa. Por outro lado se depende, então, sob certo aspecto, difere dela e subsiste sem ela. É uma relação peculiar de dependência.

A realidade da idéia também é tomada no sentido de um conjunto de predicados de algo existente. Neste sentido indica a essência e não existência, podendo, conseqüentemente, possuir distintos graus de realidade, conforme corresponde a uma maior ou menor perfeição. Assim:

“Há diversos graus de realidade ou de ser; pois a substância tem mais realidade que o acidente ou o modo; e a substância infinita mais que a substância finita. Assim também há mais realidade objetiva na idéia de substância que na de acidente e na idéia de substância infinita mais que na idéia de finita”¹⁷¹.

Algo tem mais ser quanto mais perfeita sua essência. E as idéias quanto maior seja a perfeição da essência nelas representada. “Pois, sem dúvida, as idéias que me mostram substâncias são algo mais - por assim dizer - contém em si mais

¹⁷⁰ “Les idées, en vérité, dépendent des choses dans la mesure où elles les représentent;...” Burman - ANDRÉ BRIDOUX, 1376 (At V, 161).

¹⁷¹ “Il y a divers degrés de réalité ou d’entité: car la substance a plus de réalité que l’accident ou le mode, et la substance infinie que la finie. C’est pourquoi aussi il y a plus de réalité objective dans l’idée de la substance que dans celle de l’accident, et dans l’idée de la substance infinie que dans l’idée de la substance finie.” II Resp., v.II, p. 592/3 (AT, VII, 165, 78)

realidade objetiva que as idéias que representam somente modos ou acidentes”¹⁷². No caso, ser refere-se a essência e ter maior realidade significa representar algo mais perfeito.

Uma dupla relação causal portanto. Primeiro, entre as esferas das idéias e das coisas; e, em seguida, segundo a qual, a uma maior perfeição da idéia corresponde maior perfeição da coisa. A primeira, uma relação entre entes existentes, a segunda uma relação entre essências. Ambas apoiadas no V axioma.

Veja mos: “A realidade objetiva de nossas idéias requer uma causa na qual essa mesma realidade esteja contida não só objetivamente mas formal e eminentemente”¹⁷³.

Apesar das dificuldades, para Descartes a questão é evidente, é uma “noção primeira”.

“É uma noção primeira que toda realidade ou perfeição que só existe objetivamente nas idéias, deve existir formalmente ou eminentemente em seus causas; e exclusivamente nessa noção se apoia toda opinião que jamais tivemos da existência

¹⁷² “Nam proculdubio illae quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quàm illae quae tantum modos, sive accidentia, repraesentant;...”

Med. III, v.II, p. 196 (AT, VII, 40, 12).

¹⁷³ “Toute la réalité ou perfection qui est dans une chose se rencontre formellement, ou éminemment, dans sa cause première et totale. D’où il suit aussi que la réalité objective de nos idées requiert une cause, dans laquelle cette même réalité soit contenue, non seulement objectivement, mais même formellement, ou éminemment.” II Resp., v.II, p. 593 (AT, VII, 165, 13)

das coisas que supomos fora da nossa mente”¹⁷⁴.

Nota-se uma mudança considerável quanto a relação entre idéias e entes. A relação não se dá mais no próprio ato da compreensão, que surge agora como um vínculo entre dois entes diferentes, que deve ser inferido a partir de um deles. Muda também a noção de ente verdadeiro, que passa a ser o que está presente, idéia, mas também o reproduzido por ela. Ente é o significado pelo pensamento, mas também a causa dos pensamentos. Idéia é ainda a forma da coisa, mas também é essa forma uma coisa abstrata. Na idéia o ente se faz presente, mas deixa que sua figura o represente. O entendimento se refere ao ente mas o faz de modo mediato, pela referência à idéia. Entre o pensamento e o ente verdadeiro, surge uma nova realidade, a esfera das representações.

3.2.5.. FALSIDADE E IDÉIAS OBSCURAS

A doutrina da verdade como presença apresenta algumas dificuldades para explicar a questão da falsidade. Se é

¹⁷⁴ “C’est aussi une première notion que toute la réalité, ou toute la perfection, qui n’est qu’objectivement dans les idées, doit être formellement ou éminemment dans leurs causes; et toute

verdadeiro o que se manifesta no pensamento, falso será o que está oculto. Mas como conhecer o falso? Pois ao conhecer-se algo, este algo se faz presente e portanto é verdadeiro. E se não se fizer presente não pode conhecer-se. A possibilidade de explicar o em necessita da suposição da possibilidade de se aprender algo oculto em algo manifesto que o substitua. Ocultar significa substituir uma coisa pela outra. Conhecer algo como encoberto significa ter presente outra coisa no lugar. Assim, na falsidade deve haver algo presente, mas tomado como algo não presente. Falso é o que não está presente, e o não presente só pode ser aquilo que foi substituído por outro.

Como primeira fonte dos erros, como vimos, foram apontados os pré-juízos (pré-conceitos), de que era necessário desfazer-se permitindo que as coisas se mostrassem por sob as palavras. Neste caso, as coisas estavam encobertas pelas palavras mal compreendidas, que se interpunham entre elas e o pensamento. E o erro era confundir a idéia com a palavra. Contudo, a palavra mesma, enquanto signo que remete a um significado está presente. Considerada como signo presente, toda palavra é verdadeira. Mas ao considerá-la como signo, a coisa significada pode estar ausente. E a consciência clara do signo não

implica a consciência clara do significado. Então a palavra refere-se a algo que não está presente de forma distinta, portanto oculto ao pensamento. Conhecer a ausência da coisa é, pois, tomar a palavra significativa como se tomasse a coisa; isto é, substituir a presença da palavra, com seu significado, pela presença do significado. O ente está oculto na medida em que tomamos a palavra pelo ente. O erro consiste na interposição da palavra entre o pensamento e o ente, de tal forma que o interposto seja tomado pelo ente.

Outra fonte de erro são as idéias obscuras e confusas. Toma-se difícil explicar, em Descartes, a possibilidade da existência de idéias obscuras. Pois se a idéia é a própria coisa objetivamente diante do pensamento, e se claro é o presente e aberto, como se lê nos *Princípios*, não deveria ser clara toda a idéia? Como pode estar alguma coisa presente (portanto clara), e oculto (portanto obscura). Isto só se torna possível ao conceber-se a idéia como representação. Porque só a representação pode interpor-se entre o pensamento e o ente. Na representação pode acontecer de tomarmos a idéia em lugar da coisa, de forma semelhante como se tomava a palavra pela coisa. Ao conceber a idéia como

appuyée que sur elle seule.” II Resp., v.II, p. 558 (AT, VII, 135, 19).

representação é possível falar de idéias obscuras. Para Descartes unicamente as idéias sensíveis podem ser obscuras.

Que somente as idéias sensíveis podem ser obscuras, decorre de certas características dessas idéias. A idéia sensível tem certa função comum com a palavra. Ambas são signos da coisa; pois ambas remetem a outro que não elas próprias. Já não sucede o mesmo com a idéia inteligível. Esta se identifica com a significação da palavra a qual só se compreende ao apresentar-se a coisa designada. Se a palavra é signo da coisa, idéia inteligível não é; é antes aquilo que o signo designa. De outra parte a imagem sensível também pode compreender-se como o signo de uma substância real. Tem, portanto, mais em comum com a palavra que com a idéia inteligível: da mesma forma que a palavra pode interpor-se entre o pensamento e a coisa designada.

Descartes considera estes dois tipos de idéias, espécies de um mesmo gênero. Sua diferença baseia-se, ou resulta, de sua gênese; enquanto as idéias inteligíveis são inatas e devem atribuir-se à mente, as outras “nascem da estreita e íntima união da nossa mente com o corpo”¹⁷⁵. Deste fato resultaria a obscuridade das idéias. Ao explicá-lo, no entanto, verifica-se que a obscuridade das idéias sensíveis se deve, à semelhança das palavras, que

podem confundir-se com aquilo que indicam. As idéias não sensíveis não podem ser obscuras porque não funcionam como signos das coisas.

Todas as idéias sensíveis - tanto a sensação quanto a fantasia - consideradas em si mesmas, encontram-se claras na consciência. Nelas não cabe pois falsidade, na medida em que são concebidas em relação ao nosso pensamento. “Há que se observar com muito cuidado que qualquer dor, cor e sensações semelhantes são percebidas clara e distintamente quando se consideram somente como sensações ou pensamentos”¹⁷⁶. Toda sensação é verdadeira enquanto está manifesta a consciência; mesmo quando se crê ver alguma cor que não corresponde à coisa alguma, é verdade que esta cor está presente. O mesmo acontece com as imagens da fantasia. Se imagino uma quimera, esta é verdadeira enquanto figura imaginada. Nestes casos a idéia não é tomada como algo real, mas como ente objetivo, na medida em que está em relação com o entendimento. Na verdade, nenhuma idéia presente à luz natural pode deixar de ser verdadeira. Todo ente objetivo, enquanto tal, é verdadeiro.

¹⁷⁵ “... qui ne doivent point être attribuées à l’âme seule, ni aussi au corps seul, mais à l’étroite union qui est entre eux...” P.P.I, XLVIII, v.III, p. 119 (AT, VIII, 23, 19). Med. VV (AT, VII, 81, 11).

¹⁷⁶ “... nous remarquerons en premier lieu que nous connaissons clairement et distinctement la douleur, la couleur et les autres sentiments, lorsque nous les considérons simplement comme des pensées;...” P.P., I. LXVIII, v.III, p. 136 (AT, VIII, 33, 9).

A falsidade aparece na idéia quando é considerada como representação de uma coisa real e não somente ente objetivo.

Na Terceira Meditação, Descartes afirma que poderia haver certa “falsidade material”¹⁷⁷. Não só nos juízos mas nas próprias idéias, uma falsidade intrínseca à própria idéia e não só proveniente da referência da idéia a outra coisa. Para exemplificar recorre à idéia sensível de frio, que se apresenta como idéia de algo existente e se refere a uma privação. Para Amauld não pode existir falsidade material na idéia, se esta é a própria coisa referida ao entendimento, e toda falsidade corresponderá exclusivamente

ao juízo¹⁷⁸. Para Amauld não há um terceiro ente entre a coisa presente pela idéia e o pensamento. Não podendo a idéia apresentar algo diferente da coisa que significa. Se a coisa é negativa, sua idéia também o será. A objeção de Amauld, perfeitamente de acordo com a doutrina das idéias expostas nas

¹⁷⁷ “... adeo ut etiam ignorem an sint verae, vel falsae, hoc est, an ideae, quas de illis habeo, sint rerum quarundam ideae, an non rerum. Quamvis enim falsitatem proprie dictam, sive formalem nonnisi in judiciis posse reperiri paulo ante notaverim, est tamen profecto quaedam alia falsitas materialis in ideis, cum non rem tanquam rem repraesentant:...” Med., III, v.II, p. 198 (AT, VII, 93, 26).

¹⁷⁸ “Touchant la première partie, il n’y a qu’une seule chose que je ne puis approuver, qui est que, Monsieur Descartes ayant soutenu que la fausseté ne se trouve proprement que dans les jugements, il dit néanmoins, un peu après, qu’il y a des idées qui peuvent, non pas à la vérité

Regras a respeito das “naturezas simples”, de correspondência imediata, entre idéia e ente, não leva em consideração um novo aspecto que Descartes acresce a essa doutrina nas *Meditações*.

Nas *Meditações*, a idéia não só mostra, mas também copia, representa a coisa. A relação é vista como uma relação entre coisas reais: a figura e o figurado. De tal forma que a própria idéia se mostra ao entendimento, e através dela encontra-se representada outra coisa, que a idéia representa. Na medida em que as idéias são como “imagens das coisas”, ao aprender a idéia tem-se que aprender também uma qualidade de “figuração” a respeito de alguma coisa. Este “ser figura de ...”, seria aprendido na idéia. Mas, posto que a coisa figurada está realmente separada de sua idéia, essa coisa poderia deixar de existir sem que sua idéia deixasse de existir. A partir do momento em que a idéia é colocada como representação ela pode subsistir sem que subsista o representado; o ser da idéia é independente do ser atual da coisa. A verdade ou falsidade da idéia consistirá na existência ou inexistência das coisas figuradas; em outras palavras, consistirá na correspondência ou falta de correspondência, entre o caráter figurativo da idéia e o caráter figurado da coisa. Idéia clara será aquela que, ao ser conhecida, dê a conhecer de imediato a coisa

formellement, mais matériellement, être fausses: ce qui me semble avoir de la répugnance avec ses

representada; idéia obscura será por sua vez, aquela que ao ser conhecida, não dê a conhecer a coisa representada. A primeira será sempre verdadeira, a segunda tem seu valor de verdade ou falsidade indefinido.

As idéias das qualidades sensíveis - segundo a Terceira Meditação são tão obscuras e confusas que “ignoro se são verdadeiras ou falsas, isto é, ignoro se as idéias que tenho delas são idéias de certas coisas ou não”¹⁷⁹. A verdade consiste agora na correspondência da idéia com a coisa que representa. De outra forma, dada a presença da idéia, verdade é a presença da coisa correspondente; falsidade, sua ausência. Logo, pode haver uma idéia presente sem que haja a presença da coisa: essa é a idéia obscura.

Nesta perspectiva pode existir uma idéia “positiva” que não se refere a coisa alguma. Nesse caso há algo manifesto à mente: a própria idéia, enquanto “figura de...” algo; mas esse algo de que é figura não está presente. A idéia falsa seria a representação de algo que não está presente. Isso é possível se por representação se entende uma operação na qual a coisa representada está dada como se estivesse presente, sem estar de fato. “Há certa falsidade material nas idéias, quando representam

principes.” IV Obj., v.II, p. 643 (AT, VII, 216, 19).

aquilo que não é coisa alguma como se fosse alguma coisa”¹⁸⁰. Esse “como se” é de difícil explicação. No entanto, se o inexistente nunca se faz presente, não pode ser objeto de conhecimento, e o que se faz presente deve ser distinto do inexistente. A falsidade consiste em que no lugar de algo existente - se faça presente outra coisa; e o “como se” de Descartes indicaria essa substituição. A idéia de frio está presente, juntamente com seu caráter figurativo, mas o figurado não está presente, o frio real como negação. Que o frio real esteja presente “como se”, quer dizer que está somente representado.

Às objeções de Amauld, Descartes responde que as idéias obscuras podem:

“referir-se a outra coisa e não aquilo de que são verdadeiramente idéias. Assim, o frio é somente uma privação, a idéia de frio não é o próprio frio enquanto objetivamente no entendimento, senão outra coisa, que é tomada falsamente pela privação; a saber: certa sensação que não tem existência fora do entendimento”¹⁸¹.

Vê-se que a idéia obscura já não consiste “na coisa objetivamente no entendimento”. Mas a idéia é tomada pela

¹⁷⁹ MED. III, v. II, p. 198 - Ver nota 177. (AT, VII, 43, 24).

¹⁸⁰ MED. III, v. II, p. 198 - Ver nota 177. (AT, VII, 43, 29).

¹⁸¹ “... qu’elles se rapportent à d’autres choses qu’à celles, dont elles sont véritablement les idées. Ainsi, si le froid est seulement une privation, l’idée du froid n’est pas le froid même en tant qu’il est objectivement dans l’entendement, mais quelque autre chose qui est prise fausement pour

coisa, e nisto consiste o encobrimento. Se a verdade é presença, a falsidade é ausência. Mas por ausência deve-se entender a presença de outra coisa em seu lugar. Agora a idéia não presentifica mas oculta. Falsidade é o ocultamento pela idéia.

Conseqüentemente, para que a falsidade apareça formalmente, é necessário um juízo que a firme da representação o que somente deveria afirmar a coisa; é preciso que ao apresentar-se a idéia no lugar do representado, a firme o representado como se estivesse presente. Em virtude disso, Descartes afirma, que ainda que possa haver nas idéias uma falsidade “material”, a falsidade propriamente dita só se dá no juízo. As idéias podem denominar-se de falsas porquanto “fornecem ao juízo matéria de erro”.¹⁸² A obscuridade da idéia

não contradiz a tese de que é no juízo que se encontra o lugar do erro. No entanto a falsidade formal do juízo depende da possibilidade da falsidade material da idéia.

Finalmente, as idéias sensíveis não podem ser somente obscuras; podem também ser confusas quando lhes falta distinção. Se distinção era o destaque em fundo obscuro, confusão será a mistura entre presença e encobrimento. Exemplo, a idéia de dor:

cette privation: savoir est, un certain sentiment qui n’a aucun être hors de l’entendement.” IV Resp., v.II, p. 674/5 (AT, VII, 233, 11).

¹⁸² MED. III, v. II, p. 198 - Ver nota 177. (AT, VII, 43, 27).

“Quando alguém sente uma dor intensa, está muito clara essa percepção de dor, mas nem sempre está distinta; pois normalmente os homens a confundem com um juízo acerca de sua natureza, porque acreditam que existe na parte dolorida alguma coisa semelhante à sensação de dor, a qual é a única que percebem com clareza”¹⁸³.

A confusão consiste na confusão entre uma idéia clara, a sensação de dor, e outra obscura, a localização da dor. A idéia de dor é perfeitamente clara. Quanto à idéia da localização da dor é representação de algo ausente. E a idéia de dor torna-se confusa.

Somente tomando-se a idéia como representação é que a questão do *em* pode aparecer na filosofia de Descartes.

Poderia chamar-se de “obscuro” todo conhecimento cuja verdade ou falsidade não possa ser estabelecida. Neste sentido, o conhecimento por equivalências verbais seria um conhecimento obscuro, porque leva de noções evidentes a “questões” cuja verdade não se pode verificar. No conhecimento verbal, no lugar do significado apresentam-se seus signos; a palavra substitui a coisa. Assim a própria idéia é obscura, quando em lugar do representado aparece o que representa. A palavra obscura seria o signo sem a presença do ente designado; idéia obscura, a

¹⁸³ P.P., I, XLVI, v. III, p. 183 (AT, VIII, 22,10).

figura sem a presença do figurado; a obscuridade consiste no encobrimento do ente debaixo de seus signos. A raiz do erro não estaria na possibilidade de que um mundo de signos fizesse às vezes de um mundo de coisas?

3.2.6. IDÉIAS INATAS

Ao contrário do que poderia parecer a teoria do inatismo não provém exclusivamente da tentativa de explicar o caráter universal e necessário das idéias matemáticas. Este problema tem influência mas não é suficiente para explicá-la. Essa teoria não se encontra exposta de forma explícita nas obras matemáticas, nem em algumas obras filosóficas - como nas Regras - escritas em numa época em que Descartes mostrava maior preocupação pelos problemas matemáticos; aí se encontra a doutrina das idéias inteligíveis, mas não sua caracterização como inatas. Aparece nas Meditações e nas obras Metafísicas quando as matemáticas passam para o segundo plano. Isto parece indicar que a teoria do inatismo responde a questões metafísicas e não simplesmente matemáticas.

Ao interpretar o pensamento em termos de uma substância anímica, realmente distinta do corpo, as operações do

conhecimento podem apresentar-se em duas classes: o pensamento puro, ou o pensamento ligado a uma substância estranha. O “intellectus purus”, puro de toda imagem. Mas enquanto nas Regras o intelecto puro se apresentava como uma das operações possíveis da luz natural, a separação entre corpo e alma exige agora uma outra interpretação. Primeiro, o intelecto puro e a imaginação diferem totalmente, a ponto de serem incompatíveis no mesmo ato de conhecimento. Qualquer tentativa de estabelecer relação entre idéias e imagens parece condenada, em virtude dessa recíproca exclusão.

“É patente que as faculdades de entender e imaginar não diferem tanto em grau, mas como dois modos de operar inteiramente distintos. Pois na intelecção a mente só se utiliza de si mesma, e na imaginação, ao contrário, contempla uma forma corporal. Embora as figuras geométricas sejam de todo corpóreas, não se deve pensar que as idéias pelas quais são compreendidas sejam corpóreas, quando não caem sob a imaginação”¹⁸⁴.

A diferença entre as duas espécies de idéias decorre da diferença das faculdades correspondentes, que foram separadas pelos dois modos de ser: mente e corpo. Nesse caso, a

¹⁸⁴ “... d’où il est évident que les facultés d’entendre et d’imaginer ne diffèrent pas seulement selon le plus et le moins, mais comme deux manières d’agir tout à fait différentes. Car dans l’intellection l’esprit ne se sert que de soimême, au lieu que dans l’imagination il contemple quelque forme corporelle; et encore que les figures géométriques soient tout à fait corporelles, néanmoins il ne se

mente está voltada para si mesma e só precisa da alma, no outro, ao estar dirigida a algo corpóreo, depende dessa matéria.

O pensamento puro opera separado. O nome “cogitatio” deve aplicar-se em sentido restrito ao “intellectus purus”. Em muitos textos as diferentes operações do conhecimento não são consideradas no mesmo nível; há uma operação privilegiada em que a mente opera só, e é a esta operação que cabe com plena propriedade o nome de “cogitatio”. O intelecto puro já não é um modo de consciência; mas uma forma de consciência pressuposta em qualquer dos modos, sem pressupor nenhum. Como nenhuma propriedade corporal pode dar-se sem extensão e esta não pressupõe nenhuma outra propriedade, assim também nenhum conhecimento dirigido ao sensível ou imaginário pode dar-se, se não existir presente no intelecto puro; este por sua vez, pode dar-se sem nenhum outro ato de conhecimento. O intelecto puro está presente em toda forma de conhecimento e ainda pode operar em separado. Neste sentido todas as operações de conhecimento poderiam ser consideradas como modos do pensamento em sentido estrito, modos do intelecto puro.

“Tudo que pode ser atribuído ao corpo supõe a extensão e é somente um modo da coisa extensa; assim também tudo que

faut pas persuader que ces idées qui servent à nous les faire concevoir soient aussi corporelles quand elles ne tombent point sous l’imagination;...” V. Resp., v.II, p. 832 (AT, VII, 385, 11)

se encontra na mente são modos distintos de pensar. Por exemplo, a figura não pode compreender-se a não ser em uma coisa extensa, nem o movimento, a não ser num espaço extenso; nem tão pouco a imaginação, a sensação, a vontade, a não ser em uma coisa pensante. De outra forma, pode compreender-se a extensão sem figura ou movimento e o pensamento sem imaginação ou sensação”¹⁸⁵.

Intelecto puro já não é um modo da luz natural mas condição de todo modo específico de conhecimento. Acompanha a substância pensante, tal qual a extensão à substância corpórea; embora as duas operações de conhecimento possam faltar enquanto contingentes. O pensamento puro reveste-se agora, das características anteriormente correspondentes à “luz natural”; e isto por se ter estabelecido uma distinção entre entendimento e imaginação, sendo o primeiro puramente espiritual e o segundo mesclado com o corpo. O “intelectualismo” cartesiano não deriva, pois, do método, mas da atribuição à “Luz natural” de um modo de ser, separado do sensível; atribuição que decorre da separação entre corpo e alma.

¹⁸⁵ “Car tout ce que d’ailleurs on peut attribuer au corps présuppose de l’étendue, et n’est qu’une dépendance de ce qui est étendu; de même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense ne sont que des façons différentes de penser. Ainsi nous ne saurions concevoir, par exemple, de figure, si ce n’est en une chose étendue, ni de mouvement qu’en un espace qui est étendu; ainsi l’imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d’une chose qui pense que nous ne les pouvons concevoir sans elle. Mais, au contraire, nous pouvons concevoir l’étendue sans figure

Ao dualismo intelecto puro e imaginação corresponde o dualismo entre duas classes de idéias. As idéias sensíveis, geradas nos órgãos corporais, participam de certo modo da matéria. As inteligíveis, não são restritas devido a sua origem. A distinção entre essas classes das idéias não deriva das características que apresentam ao pensamento, mas de sua origem. Na carta a Merenne, Descartes é claro, com referência à diferença entre as idéias da imaginação e as idéias do entendimento: “a maneira de concebê-las é que constitui a diferença”¹⁸⁶, pois as idéias podem ser concebidas com ou sem imagem. Descartes, passa assim da questão da composição e simplicidade das idéias tomadas como significações para a questão da gênese com as faculdades mentais correspondentes.

Nas Regras, obra em que o ponto de vista genético das idéias é menos relevante, as idéias não dispõem de um modo de ser objetivo separado das coisas a que se referem. Relativamente às próprias idéias matemáticas, Descartes, ainda, não as considera como entidades puramente ideais, separadas das coisas. De outra parte, Descartes, desde as Regras, estabelecia a necessidade de separar as proporções puras de toda figura da imaginação e

ou sans mouvement; et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment, et ainsi du reste.” P.P, I, LIII, v.III, p. 123/4 (AT, VIII, 25, 18).

¹⁸⁶. C. a MERSENNE, julho de 1641, v. III, p. 347. (AT, III, 395, 7)

almejava estabelecer “uma ciência geral da ordem e da medida”¹⁸⁷. As Regras já dão um passo neste sentido quando começam a tratar a dimensão separada do objeto mensurável¹⁸⁸. Esta separação, no entanto, só ocorre na geometria com a redução da dimensão a termos algébricos. A partir daí se libera esta ciência, a Geometria, da sujeição à imaginação, por isso no Discurso é possível falar de um conhecimento das proporções sem suporte material. Ainda assim, é preciso que os conceitos geométricos se remetam a coisas de algum modo presentes ao entendimento, pois só se pode ter idéias claras e distintas do presente. Será nas Meditações que surge outra perspectiva.

As idéias matemáticas não se referem a nenhum objeto que pudesse ser dado à percepção ou à imaginação.

A separação dos objetos matemáticos com relação a qualquer objeto que possa cair sob a imaginação, decorre da perspectiva geométrica. Primeiro, as idéias inteligíveis não podem advir dos sentidos, pois teriam as mesmas imperfeições das idéias sensíveis. Se não vejamos: as figuras espaciais são tão irregulares que não respeitam as formas geométricas concebidas pela inteligência.

¹⁸⁷ “... une science générale qui explique tout ce qu’il est possible de rechercher touchant l’ordre et la mesure...” Reg. IV, v.I, p. 98 (AT, X. 378, 4).

¹⁸⁸ . “... peu importe que cette mesure soit à chercher dans des nombres, des figures, des astres des sons, ou quelque autre objet...” Reg. IV, v.I, p. 98 (AT, X. 378, 4).

“Quando na infância observamos pela primeira vez uma figura de um triângulo desenhada num papel, não podia essa figura ensinar-nos de que modo deveria conceber o verdadeiro triângulo, tal como é considerado pelos geômetras, porque nela não estava contido mais do que Mercúrio num pedaço de madeira mal talhada. Mas em virtude de que já estava em nós a idéia do verdadeiro triângulo e podia ser concebido por nossa mente com maior facilidade que muitas figuras compostas de triângulos desenhados, é daí que, ao ver essa figura composta não a concebemos a ela mesma, mas antes concebemos o verdadeiro triângulo... Assim, certamente não conhecemos o triângulo geométrico a partir daquele que está desenhado no papel, se a nossa mente não tivesse obtido sua idéia de outra parte”¹⁸⁹.

Vejamos alguns pontos: 1º A gênese do triângulo geométrico não pode estar ligada aos sentidos porque estes fornecem figuras irregulares. Em consequência deve ter outra origem. 2º O conhecimento do triângulo geométrico não pode derivar do triângulo sensível, porque este não o representa sequer imperfeitamente. A imagem sensível é somente uma espécie de estímulo que obriga dirigir o olhar intelectual a outra idéia que forneça o triângulo geométrico. Isto porque sendo as idéias

¹⁸⁹ “Et partant, lorsque nous avons la première fois aperçu en notre enfance une figure triangulaire tracée sur le papier, cette figure n’a pu nous apprendre comme il fallait concevoir le triangle géométrique, parce qu’elle ne le représentait pas mieux qu’un mauvais crayon une image parfaite. Mais, d’autant que l’idée véritable du triangle était déjà en nous, et que notre esprit la pouvait plus aisément concevoir que la figure moins simple ou plus composée d’un triangle peint, de là vient

sensíveis, cópias de coisas externas só podem representar essas coisas. E a condição genética da idéia sensível impede ligá-la ao triângulo geométrico.

Então o triângulo geométrico é um objeto distinto daquele representado pelo triângulo desenhado. Às duas classes de idéias correspondem duas classes de objetos. As proposições referentes ao triângulo são reconhecidas clara e distintamente no objeto geométrico, mesmo quando a imaginação não se apercebia delas num triângulo sensível. Os objetos inteligíveis, separados dos sensíveis, são de tal natureza que sua origem não pode ser atribuída nem à imaginação, nem à vontade, pois não foram “figurados por mim, nem dependem do meu arbítrio. Mas são impostos como objetos imutáveis cujas propriedades não posso modificar”¹⁹⁰. Do fato, da impossibilidade de serem produzidos pela imaginação ou vontade, decorre sua independência do ente, ou seja, seu caráter inato. Assim, o dualismo das operações corresponde um dualismo de objetos.

qu’ayant vu cette figure composée nous ne l’avons pas conçue elle-même, mais plutôt le véritable triangle.” V Resp., v.II, p. 829 (AT, VII, 382, 3).

¹⁹⁰ “Ut cùm, exempli causâ, triangulum imaginor, etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existat, nec unquam extiterit, est tamen profecto determinata quaedam ejus natura, sive essentia, sive forma, immutabilis & aeterna, quae a me non efficta est, nec a mente meâ dependet; ut patet ex eo quòd demonstrari possint variae proprietates de isto triangulo, nempe quòd ejus tres anguli sint aequales duobus rectis, quòd maximo ejus angulo maximum latus subtendatur, & similes, quas velim nolim clare agnosco, etiamsi de iis nullo modo antea cogitaverim, cùm triangulum imaginatus sum, nec proinde a me fuerint effictae.” Med. V v.II, p. 215 (AT, VII, 64, 17).

As idéias inteligíveis, na medida em que não tem sua origem nos sentidos ou na imaginação, formam parte do próprio pensamento, são elementos do pensamento. Seriam como atos do pensamento, inseparáveis da mente, e por estarem situadas na mente, separadas do corpo. Assim, ao se interpretar o pensamento como uma substância incorpórea, as idéias inteligíveis, separadas das sensíveis, passam a formar parte dessa substância, e sua realidade passa a ser do mesmo gênero da alma em que residem. Esta “espiritualização” provém da sua localização na alma. São inatas. São claramente percebidas e se encontram no entendimento, mas sua descoberta indica que já estavam em nós:

“Quando as descubro, não me parece tanto aprender algo novo, quanto recordar o que já sabia antes, ou perceber pela primeira vez coisas que certamente já estavam em mim, ainda que antes não lhe tivesse lançado o olhar da mente”¹⁹¹.

A idéia revela o que é; mas no ato de abrir-se para a mente, mostra-se como situada na alma. Também as idéias inatas foram postas na alma, no caso, não por objetos externos, mas por outra causa, pela natureza, por Deus enfim.

A teoria das idéias inatas tem íntima relação com a questão da idéia sensível como representação. Tendo em vista a

separação entre a representação sensível e a coisa representada, como saber se uma idéia é semelhante à coisa que representa? Vimos que a idéia pode substituir a coisa, ocultando-a; ao ponto de freqüentemente ao julgarmos sobre as representações não estamos julgando sobre as coisas que vemos nela representados. Do momento que se estabeleceu esse possível hiato entre idéia e coisa, é preciso algum procedimento capaz de decidir sobre a adequação da representação à coisa. Em princípio o julgamento preenche este requisito. O juízo não fica limitado como a intuição à expressão daquilo que a idéia apresentar.

Ante a mera captação das idéias - afirma Descartes - há operações que quando “aprendo alguma coisa como objeto dos meus pensamentos, também capto algo mais que essa semelhança com a coisa; dentre esse algo mais algumas chamou-se volições ou afetos, outras juízos”¹⁹². No juízo, como em todo pensamento em sentido amplo, existe alguma coisa presente à consciência, mas o julgamento pode acrescentar-lhe algo. Em função desse acréscimo o juízo pode decidir sobre a efetiva

¹⁹¹ “... dum illa primúm detego, nom tam videar aliquid novi addiscere, quàm eorum quae jam ante sciebam reminisci, sive ad ea primúm advertere, quae dudum quidem in me erant, licet non prius in illa obtutum mentis convertissem.” Med. V, v.II, p. 215 (AT, VII, 64, 1).

¹⁹² “... semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quàm istius rei similitudinem cogitatione complector; & ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem judicia appellantur.” Med. III, v.II, p. 193 (AT, VII, 37, 8).

adequação da idéia com a coisa que representa, isso decorre de poder acrescer algo mais à simples representação.

A título de exemplo, tome-se uma haste parcialmente submersa na água. Os dados do tato e da visão parecem contradizer-se: enquanto o tato nos mostra uma haste reta, a visão nos mostra uma haste quebrada. Cabe ao juízo decidir qual das duas idéias sensíveis está correta. Note-se que por correção de uma idéia sensível não se pode entender simplesmente a coerência do apresentado com a totalidade da experiência; pois o percebido concebido como representação, não apresenta só um aspecto da experiência, mas pretende também copiar uma coisa real transcendente a ela; correção quer dizer adequação à coisa. Se na primeira noção de correção, coerência com a totalidade da experiência, não há contradição entre ambas as idéias da haste, há contradição na segunda, enquanto adequação à coisa: a contradição resulta de se conceber ambas as idéias como representações da mesma coisa. Somente o juízo pode desfazer a contradição. Mas para tanto é necessário que se apoie sobre outra idéia clara e distinta, que permita decidir sobre a verdade ou falsidade das duas idéias sensíveis. Esta outra idéia por sua vez não pode ser uma representação sensível, pois sobre ela pairaria a mesma dúvida: a da possibilidade de inadequação com

a coisa representada. Esta terceira idéia deve ser de tal natureza que não seja possível nenhuma inadequação com o representado. E este requisito - no pensamento de Descartes - “só pode ser encontrado numa idéia inteligível, inata em nós. Pois as idéias inatas, por seu caráter necessário e por sua origem, não estão sujeitas às imperfeições das sensíveis, nem podem ser falsas”¹⁹³. Assim o juízo que decide sobre a veracidade do sensível, sua adequação à coisa, deve fundar-se em idéias diversas das sensíveis, das quais não se pode duvidar, por não representar, como aquelas, coisas reais. Só assim é possível que o juízo ultrapasse as idéias sensíveis.

A mesma função da idéia inteligível transparece em outro exemplo. Duas idéias do sol. A idéia que nos vem dos sentidos nos representa o sol como um corpo pequeno e próximo. Diante dela chegamos, por raciocínios dedutivos, a outra idéia que nô-lo apresenta maior que a terra e distante; esta última idéia não provém dos sentidos nem da imaginação, mas dos raciocínios claros e distintos dos astrônomos; deve portanto “derivar de certas noções que me são inatas”¹⁹⁴. Apoiado nesta segunda idéia posso julgar que a primeira não se adequa ao sol real e é, portanto, uma

¹⁹³ VI RESP. - v. II. p. (AT, VII, 439, 7).

¹⁹⁴ “... hoc est ex notionibus quibusdam mihi innatis elicita...” Med, III, v.II, p. 195 (AT, VII, 39, 23).

representação falsa. Assim observa-se que a idéia inteligível necessita de uma função que transcende a experiência, para poder ajuizar sobre ela. Os juízos de percepção não poderiam ser corrigidos, em Descartes, por outros juízos de percepção, desde o momento em que entre a totalidade das percepções, representações, e a totalidade das coisas reais, representadas se estabeleceu um hiato. É indispensável então outra operação de conhecimento que retifique os juízos de percepção; por isso é necessário que a realidade dessa operação não dependa da percepção. A necessidade de um “intelecto puro”, que opere sozinho, impõe-se a Descartes desde o momento em que considera a idéia sensível como representação de algo diferente dela mesma. Por outro lado, o intelecto puro, deve estar apoiado na evidência, deve ter claro as idéias em que não haja separação entre representação e coisa representada. São idéias que sempre apresentam, com clareza e distinção, o ente a que se referem, sem que possam substituí-lo; do contrário, necessitaríamos de outra operação para julgar da adequação dessa idéia a seu objeto, e assim, sucessivamente. Esse requisito só preenchem idéias que não representam nada real, mas naturezas imutáveis e eternas, da mesma natureza espiritual que suas idéias. Toda idéia remete a algum tipo de ente; como as idéias sensíveis remetem a coisas

reais, as inatas remetem a certas naturezas ideais; pois “representam essências verdadeiras, imutáveis e eternas”¹⁹⁵. Às representações inteligíveis corresponde uma esfera própria de entes, diferente da esfera real. As “naturezas eternas” constituem um setor do mundo criado, igual as naturezas reais, embora imutáveis. As naturezas eternas são essências criadas pela vontade divina. “Foram estabelecidas por Deus, do mesmo modo que o restante das criaturas”¹⁹⁶. São criaturas, efeitos da mesma causa eficiente que criou as naturezas reais. Assim, a esfera das idéias inteligíveis, ao concebê-las como representações, remete a uma região do ente que duplica o mundo real.

Contudo, neste caso, entre a idéia inteligível e a natureza eterna que representa, não pode haver hiato real. A natureza eterna está dada plenamente na idéia clara e distinta. A representação deve ser neste caso, plena representação da essência.

Como distinguir, e é uma questão, se a existência ideal da natureza eterna, presente na idéia, se distingue da existência ideal da própria idéia. A dificuldade transparece neste texto.

¹⁹⁵ C. a MERSENNE, 25 de julho de 1641. v III. p (At, III, 383, 10).

¹⁹⁶ “Que les vérités mathématiques, lçesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures.” C. a Mersenne, 15 de abril de 1630, v.I, p. 259 (AT, I, 45, 8).

“Por exemplo, quando imagino um triângulo, ainda quando não existe em parte alguma fora do meu pensamento uma figura semelhante, nem jamais tenha existido, contudo não deixa de ter certa natureza, ou essência, ou forma determinada desse triângulo, imutável e eterno, que não foi inventado por mim nem depende de minha mente; como está claro porque se pode demonstrar várias propriedades desse triângulo... que reconheço claramente quer queira quer não, ainda que nunca antes tenha pensado de nenhuma forma nelas, quando imaginei o triângulo; propriedades que não foram inventadas por mim”¹⁹⁷.

Pode-se indicar, assim, uma dupla origem da teoria das idéias

inatas. De um lado, o dualismo das faculdades, a separação do intelecto puro de toda a relação com o corpóreo, implica o dualismo dos objetos e a espiritualização das idéias inteligíveis. Por outro, a interpretação da idéia sensível como representação, a conseqüente separação entre um mundo real e um mundo representado, conduzem a uma teoria do juízo que poderia apoiar-se em razões inteligíveis para ultrapassar a esfera da mera representação. Ambas as origens estão interligadas. A teoria de

¹⁹⁷ “Ut cùm, exempli causâ, triangulum imaginor, etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existat, nec unquam extiterit, est tamen profecto determinata quaedam ejus natura, sive essentia, sive forma, immutabilis & aeterna, quae a me non efficta est, nec a mente meâ dependet; ut patet ex eo quòd demonstrari possint variae proprietates de isto triangulo, nempe quòd ejus tres anguli, sint aequales duobus rectis, quòd maximo ejus angulo maximum latus subtendatur, & similes, quas velim nolim clare agnosco, etiamsi de iis nullo modo antea

que somente o juízo, apoiado em razões inteligíveis pode pronunciar-se sobre a adequação da idéia sensível à coisa, supõe a separação radical entre intelecto e imaginação. Diversamente, esta dualidade só pode aceitar-se se se admite uma doutrina da percepção sensível como representação, segundo a qual a imagem é, comparada à idéia intelectual, obscura e confusa. Ambas as doutrinas resultam da interpretação do pensamento em termos de uma “alma” e da localização das idéias na “mente”.

Pode-se ver todos os pressupostos em que se apoia a noção de idéia inata.

Encontram-se, segundo o visto, duas concepções distintas no pensamento de Descartes, com tendências distintas. A primeira, o projeto de encontrar o fundamento de todo conhecimento válido. Este leva à depuração das opiniões não verificadas e à demonstração do princípio do conhecimento em que tudo pode ser demonstrado com evidência. A segunda, o projeto de retirar a razão da dependência do sensível; e consiste na tentativa de assegurar a independência da “alma”, e em estabelecer uma esfera de verdades racionais livres da percepção sensível. Esta tendência conduz a subjetividade, à separação entre inteligência e sentidos e à necessidade de uma região de entes

ideais. Estas duas tendências são paralelas e geram, entre outras, a dificuldade da questão da idéia e da representação.

Estas duas tendências encontram-se desde a elaboração do método cartesiano, abstraindo-se do pensamento metafísico, como um procedimento para verificar na intuição todo enunciado não decidido. Seu propósito, tornar visível a esfera dos entes imediatamente presentes encobertos pelo véu das opiniões e das palavras.

Em Descartes podemos distinguir dois caminhos para verificar as relações entre a idéia e o ente. Um pela via da verificação, outro pela via da gênese da idéias. No método, a noção de idéia é regida pelo problema de verificação dos juízos duvidosos, e a idéia desempenha o papel central. A verdade das questões só é atingida através da clarificação das significações, ou idéias, e pela sua distinção das palavras. Mas as idéias somente são de todo claras e distintas ao mostrar as próprias coisas significadas. O processo de clarificação é o processo de apresentação da coisa. A idéia clara pode substituir a coisa presente. E a idéia é plenamente transparente enquanto compreendida como distinta das palavras. Mas algo totalmente transparente não se constitui em algo interposto entre a coisa e o

pensamento. Não possui entidade própria. Enquanto exerce esta função, a idéia clara e distinta é sede da verdade. Esta é uma via.

Ao mesmo tempo, outro caminho para percorrer, é o caminho da gênese da idéia, isto é, através de que processos causais, se produz a idéia na alma. Esta via conduz à noção de idéia como representação. Supõe a separação entre corpo e alma, e a distinção - um hiato - entre idéia e ente. A idéia surge como entidade própria, diferente do ente que representa. A idéia torna-se um “ente”, que, agora não mais totalmente transparente, pode apresentar a coisa significada como pode ocultá-la. E a verdade passa a ser não a apresentação do ente, mas sua correspondência com a representação.

A via genética, e a idéia como representação implicam em algumas dificuldades. Uma, a relação entre o sensível e o inteligível. Enquanto a análise, verificação, estabelece uma continuidade entre o entendimento e a percepção sensível, pelo processo de clarificação das idéias através da intuição, e exigia uma relação entre uma significação e sentidos, a via genética conduz à separação de duas classes de idéias e a faculdade distinta de conhecimento. Essa via converte em problema a relação entre a imagem percebida e a coisa, e exige toda uma teoria do juízo para referir a representação à coisa real, o que

conduz ao inatismo, e conseqüente hipótese das significações num mundo ideal.

PARTIE

IV

4. DA LINGUAGEM

4.1. ASPECTOS E POSSÍVEL FUNÇÃO

“Uma descrição sucinta e suficientemente exata das raças européias durante os dois séculos e um quarto anteriores à nossa época, dirá que viveram do capital de idéias acumulado que lhes foi fomecido pelo gênio do século XVII”. WHITEHEAD

Os lingüistas modernos, considerando que tudo quanto é anterior ao século XIX ainda não é lingüística, não levaram em consideração os temas discutidos nos séculos XVII e XVIII, cujas contribuições foram desprezadas e atualmente são em grande parte desconhecidas.

Encontram-se algumas considerações a esse respeito na -
Lingüística Cartesiana - de Noam Chomsky, em que, nas primeiras linhas da Introdução, se lê “nos últimos anos, houve um visível despertar do interesse por questões que na verdade eram estudadas de modo sério e fecundo durante os séculos XVII e

XVII¹⁹⁸, ou seja, a respeito do aspecto criador do uso da linguagem, da sua aquisição e uso, e possíveis funções.

Essa constatação, por parte de Chomsky, vem ao encontro dos propósitos do presente trabalho que, como é possível verificar, constitui-se numa incursão pelo século XVII, na obra de um clássico do período, Descartes, enquanto não apenas humanista pelas suas preocupações com o bem estar do homem, mas enquanto preocupado com a linguagem, cultor das humanidades.

Segundo Chomsky, “Descartes deu pouca atenção à linguagem e suas poucas observações estão sujeitas a várias interpretações”¹⁹⁹, e é justamente sobre a possibilidade de várias interpretações que esse trabalho, em parte, se apóia na busca de ultrapassar certos limites de caráter restritivo.

Na terceira parte, foi possível uma análise da teoria das idéias em Descartes, e houve um breve aceno à questão da palavra ou linguagem, e apesar da “pouca atenção à linguagem”, existe “um corpo de idéias e conclusões referentes à natureza da linguagem, associado a uma certa teoria do

¹⁹⁸ CHOMSKY, Noam. *Linguística Cartesiana*. São Paulo : Vozes, 1972.

¹⁹⁹ Idem, p. 10

pensamento”²⁰⁰. Esse corpo manifesta-se sob as mais variadas formas e maneiras.

Se não se encontra em Descartes um texto específico, um tratado sobre a linguagem, mas apenas referências esporádicas, sua obra, como um todo, está escrita de uma forma que demonstra uma profunda preocupação com a questão, e grande habilidade no uso da linguagem tendo em vista os fins que se propõe e o público alvo.

Chomsky acentua a importância de Descartes na formulação da concepção de uma teoria geral da linguagem, isto sob a perspectiva de uma história da lingüística. No contexto deste trabalho, convém acentuar o significado da linguagem para o pensamento cartesiano.

Descartes entende que o comportamento animal possa ser explicado, sob todos os aspectos, recorrendo-se exclusivamente à mecânica, e que explicações mecanicistas possibilitam a compreensão do funcionamento e comportamento do corpo humano, mas acena para aspectos que ultrapassam as bases mecânicas e requerem outra explicação. Não é difícil

“conceber que uma máquina seja constituída de maneira tal que

²⁰⁰ Idem, p. 11

possa proferir palavras, e mesmo proferir algumas a propósito das ações corpóreas que causem alterações em seus órgãos; como, por exemplo, se for tocada em algum lugar particular, perguntar o que desejamos dizer-lhe, se for tocada em outro lugar exclamar que estamos maltratando-a e coisas semelhantes. Mas não se pode conceber que a máquina organize as palavras de maneira diversa para responder ao sentido de tudo que for dito em sua presença, assim como os homens, mesmo os mais imbecis, podem fazer”.²⁰¹

Descartes recorre à linguagem para estabelecer a diferença entre o homem e o animal, em moldes puramente aristotélicos, é na linguagem humana, “capacidade de formar novas proposições”, “novos pensamentos”, apropriado para novas situações que se evidencia a diferença.

Uma linguagem diferente da linguagem animal que somente “revela paixões” e pode ser imitada por máquinas. Uma linguagem que, além de formar “novas proposições”, “novos pensamentos” e apropriada para novas situações, é capaz de registrar “nossos pensamentos para benefício dos outros,” e é nisso que consiste a linguagem humana.

A diferença ultrapassa aspectos fisiológicos secundários

²⁰¹ Disc. VI, V.I, p.632 (AT, VI)

“não é a falta de órgãos que determina que isso aconteça, pois vê-se que as pegas e os papagaios são capazes de proferir palavras, tal como nós, e contudo não podem falar como nós, isto é, de modo a dar provas de que pensam aquilo que dizem. Por outro lado, os homens que nasceram surdos e mudos, e estão privados dos órgãos que servem aos outros para falar, tanto ou mais que os animais, têm o hábito de inventar por si mesmos alguns sinais por meio dos quais podem fazer-se entender”.²⁰²

O fato de a diferença ultrapassar aspectos fisiológicos secundários exige que o homem seja dotado, nos termos de Chomsky, de “um tipo único de organização intelectual” que se manifesta, quando do uso da linguagem, em seu “aspecto criador”. Sendo, segundo Descartes, a linguagem utilizável para a livre expressão do pensamento e como resposta adequada em qualquer novo contexto.

Da impossibilidade de uma explicação da linguagem por processos de ordem puramente mecânica resulta a necessidade de uma substância pensante, um espírito, também nos outros homens. A impossibilidade de uma explicação mecanicista decorrente da especificidade da linguagem humana exige “um princípio criador”, “um instrumento universal”,

²⁰² Disc. VI, V.I., p. 635 (AT, VI).

e esse princípio existente nos outros homens, universal portanto, possibilita a comunicação.

Na carta ao marquês de Newcastle (1646), Descartes argumenta que

“não há nenhuma de nossas ações externas que assegure aos que as examinam que nosso corpo seja algo mais do que uma máquina que se move a si mesmo, mas que tem em si também um espírito que pensa, exceto as palavras”.²⁰³

É o aspecto criador do uso da linguagem, baseado num princípio universal, e a distinção da linguagem animal, que possibilita uma comunicação entre os homens dotados, em virtude de sua semelhança, deste princípio universal.

Na carta, de 1647 a Henry More, lê-se: “pois a palavra é o único sinal e a única marca certa da presença do pensamento”.²⁰⁴

Segundo Chomski, as especulações de Descartes teriam encontrado um desenvolvimento maior na obra - *Discours Physique de la Parole* - de Cordemoy, no ano de 1666, onde é destacado que “somente a capacidade de inovar, e de fazê-lo de modo apropriado a situações originais, produzindo um discurso coerente” constitui a essência da linguagem humana.

²⁰³ C. a Newcastle, 1646.

²⁰⁴ C. a Henry More, 1647.

Porque “falar não é repetir as mesmas palavras que nos chegam ao ouvido, mas... é proferir outras a propósito daquelas” é possível a comunicação.

E na mesma linha de pensamento uma observação preciosa: “a linguagem humana é livre de controle de estímulos e não serve a uma função meramente comunicativa mas é antes um instrumento para a livre expressão do pensamento e para a resposta apropriada às novas situações”.²⁰⁵

Dessa forma, a linguagem humana se distingue “das exclamações da paixão e não pode ser atribuída a órgãos superiores de articulação,” não se restringe a uma função puramente intelectual em sentido estrito.²⁰⁶

Nos Princípios lê-se: “Vemos que as palavras, quer proferidas pela voz quer escritas no papel, fazem (a alma) conceber todas as coisas que elas significam e lhe dão em seguida diversas paixões... Traçais letras que fazem imaginar combates, tempestades ou fúrias nas pessoas que as lêem, e elas se tomam indignadas ou tristes; se porém moveis a pena de uma outra maneira, a única diferença que haverá nesse pequeno

²⁰⁵ Chomsky, p. 23.

²⁰⁶ Idem, p. 24

movimento pode-lhes dar pensamentos opostos, de paz, doçura, e excitar novas paixões de amor e de alegria”.²⁰⁷

Do aspecto criador da linguagem decorre certa qualidade poética, não podendo ser a linguagem despoetizada inteiramente como lemos em Schlegel, citado por Chomsky,

“nunca pode ser tão inteiramente despoetizado, que não se encontre nele por toda a parte uma quantidade de elementos poéticos dispersos, tanto no mais arbitrário e mais frio uso racional dos sinais da linguagem, quanto na vida comum, na rápida, imediata e frequentemente apaixonada linguagem vulgar”.²⁰⁸

Embora a preocupação básica deste trabalho, no momento, seja o uso da linguagem, e já tenha sido assinalada a sua função comunicativa e seu aspecto criador, é preciso acenar rapidamente para a questão de aquisição da linguagem.

Sob a perspectiva cartesiana os princípios da linguagem e da lógica são conhecidos inconscientemente, e condição prévia da aquisição de linguagem. E a aquisição da linguagem é uma questão de amadurecimento da capacidade lingüística, e esse amadurecimento, curiosamente ocorre nos primeiros anos da infância.

²⁰⁷ Princípios CXCVII, V.III, p. 520 (AT, IX, p.11)

Existe no entanto uma diferença entre o processo de aprendizagem de uma língua e o seu uso.

Quanto ao uso da linguagem encontra-se uma nota preciosa no trabalho de Chomsky citando Cudworth “as idéias que temos das coisas corpóreas (são) em geral ao mesmo tempo noemáticas e fantasmáticas”, e na continuidade, “isto explica o fato dos geômetras se apoiarem nos diagramas”, e “na fala, gostarem tanto de metáforas e alegorias” ²⁰⁹.

Tomando como referência o que Cudworth afirma, isto é, que as idéias são geralmente noemáticas e fantasmáticas, e que isto explica sua linguagem alegórica e metafórica, e observando como isso se verifica na obra de Descartes, como foi possível abordar na Parte II deste trabalho, quando da distinção entre os escritos metódicos e os escritos metafísicos, é possível avançar no mesmo propósito.

Cahné diz na sua obra *Un Autre Descartes* que a temática que pretende desenvolver, uma análise estilística, não necessita de nenhuma justificativa,²¹⁰ concede, no entanto, que possam surgir questionamentos a respeito da relevância de tal estudo.

²⁰⁸ Chomsky, p.28

²⁰⁹ CHOMSKY, p. 109, nota 118.

²¹⁰ Cahné, p. 7

No caso deste trabalho, em que se busca, não apenas discurrir sobre a linguagem em Descartes, mas encontrar uma relação do uso da linguagem com sua teoria da linguagem, com sua teoria do conhecimento, seu cultivo da linguagem com uma clara proposta pedagógica de perspectiva humanística que, sabidamente, não é uma das interpretações mais correntes nem pacíficas, parece necessária, não só uma eventual justificativa, como uma análise, toda uma reflexão.

Cahné é movido pela percepção de uma considerável distância entre aquilo que é veiculado pelo adjetivo “cartesiano” e o conteúdo da obra cartesiana.

Já a preocupação deste trabalho consiste em considerar a proposta cartesiana como um projeto de razão ampliada e encontrar nas leituras correntes sobre Descartes, e que se tomaram, em alguns ambientes, inclusive acadêmicos, senso comum, uma interpretação de uma razão reduzida.

Leitura que, a pretexto de, nos termos de Valéry, encontrarem em Descartes um “modèle d’adaptation de la parole à la pensée,” expulsaram de sua linguagem a poesia e imaginação, esquecendo, não só sua inserção no período barroco, aspectos relevantes da própria obra, truncando o pensamento de Descartes querendo ser-lhe fiel.

Uma leitura superficial ou parcial permite realmente encontrar um Descartes absolutamente avesso às humanidades e predominantemente racionalista, a partir do pressuposto de se conceber o universo e a linguagem do filósofo de uma essência absolutamente distinta do universo e linguagem do romancista e do poeta, do universo das humanidades portanto.

Quando se lê a obra de Descartes na ordem cronológica, como encontrada na edição de Alquié e na pretensão do mesmo encontra-se um verdadeiro *itinerarium mentis*. Um caminho entremeado de cartas, tratados, “entretiens”, ensaios e diálogos.

Não só a linguagem do filósofo não é de uma essência absolutamente distinta da linguagem literária, como há autores, entre os quais Cahné, que situam o início do romance moderno nos escritos de Descartes.²¹¹

Na “*Histoire de mon esprit*,” prometida à Balzac, cujo esboço se encontra no Discurso, lê-se que o autor não tem a pretensão de ensinar o método que cada um deve seguir, apenas quer mostrar como conduzir sua própria razão.

“Assim, o meu desígnio não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir

²¹¹ “avec Descartes le roman moderne, centré autour d’un “moi” unificateur, commence apparaître”. Cahné, p. 9

sua razão, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei por conduzir a minha”.²¹²

Mais tarde na carta prefácio aos Princípios, sugere que a maneira de se ler o livro é a mesma como se lê um romance, ou seja, todo de uma vez.

“J’aurais aussi ajouté un mot d’aviso touchant la façon de lire ce livre, qui est que je voudrais qu’on le parcourût d’abord tout entier ainsi qu’un roman...”.²¹³

Tanto no primeiro texto quanto no segundo transparecem de forma clara duas pretensões. Uma, de atingir através de uma linguagem literária o leitor, expondo seu pensamento filosófico de forma agradável e acessível, e outra, uma evidente pretensão pedagógica, apesar da negativa.

Quando Descartes afirma não ter o desejo de ensinar o método apenas mostrar o caminho por ele seguido, parece querer fugir da atitude autoritária, do magister dixit, para “modestamente” propor um caminho. “Vem e segue-me ... eu sou o caminho ...”. E a autoridade não decorre do magister mas dos resultados obtidos pela atenção ao método.

²¹² Disc. VI, V.I, p. 634 (AT. VI., p.4)

²¹³ Princípios, V.III, p. 91 (AT, IX. p.11)

O propósito de alguns autores de acentuar a austeridade da linguagem em Descartes, e menosprezar ou esquecer as inúmeras imagens, metáforas, analogias e comparações que pontilham seu escrito, parece querer preservar um mito situado na origem da modernidade, o mito de uma razão matemática.

Preservar o mito, criado e acalentado pela Enciclopédia, justifica-se, talvez, no contexto do que se convencionou denominar de modernidade, mas constitui-se em injustiça, enquanto em desacordo com a obra do autor. Além de fundamentar-se num pressuposto de existirem fronteiras estanques entre as diversas linguagens ou gêneros.

Não se pretende evidentemente desconhecer as especificidades, nem ignorar o vocabulário peculiar da filosofia ou de outras áreas do saber. A questão é constatar e identificar territórios comuns onde as coisas de fato acontecem.

Cahné, nos termos da introdução do seu trabalho, não se podendo esquecer sua pretensão de analisar a obra de Descartes, pelo viés estilístico na busca de um Descartes escrito, encontra na obra cartesiana não apenas uma biografia

intelectual, antes uma linguagem atraente e uma dimensão humana.²¹⁴

Se a perspectiva de Cahné for válida, não se pode reduzir a linguagem de Descartes, como transparece em seus escritos, à categorias puramente lógicas como é lugar comum fazê-lo.

Não se pode igualmente fazê-lo considerando sua teoria das idéias. Ambos, seus textos e sua teoria das idéias, à qual se encontra intimamente vinculada sua teoria da linguagem e sua própria linguagem, desmentem a lenda de uma linguagem marcada única e exclusivamente pela precisão, avessa à imaginação, como veiculado pelo senso comum.

Para a literatura de idéia, e para Descartes em especial, o valor da forma, que pode parecer adjetiva, apresenta-se problemática na medida em que não merecedora, aparentemente de uma atenção explícita.

É fundamental, no entanto, para o propósito deste trabalho, enquanto se pretende também através da forma constatar a relação de Descartes com as humanidades.

Porque a forma se encontra intimamente vinculada à poesia, e elaborada com finalidade retórica, parece, na literatura

²¹⁴ Non seulement l'œuvre de Descartes propose une biographie intellectuelle riche en péripéties, mais elle nous semble être écrite dans une langue attachante, et souvent remarquable, qui lui donne une consistance humaine". Cahné. p.11.

de idéias, especificamente nos escritos filosóficos, dever ser desprezada “*rester hors du champ*”. Devendo ser manipulada nos termos dos signos algébricos em função da transparência, de uma univocidade.

A pretensão de cultivar a forma para além da univocidade transparece na carta de Descartes A X ..., 1628 (ATI, p. 7), na riqueza de imagens presentes nos escritos e nos gêneros a que recorre para a difusão de suas idéias.

Na busca da forma destaca-se o duplo plano lingüístico, o abandono do latim, como manifestação de ruptura e ao mesmo tempo de possibilidade, em favor do vernáculo e o retorno ao latim em determinados momentos tanto temáticos quanto retóricos.

Não é indiferente o uso do francês e do latim em Descartes, como não é indiferente seu recurso à imagem em seus textos tanto filosóficos, quanto científicos.

Cahné para desenvolver sua tese parte do pressuposto de que não há uma diferença essencial entre um texto de um filósofo e o de um romancista ou poeta.²¹⁵

²¹⁵ Notre parti pris est en effet de ne pas considérer le discours du philosophe comme un texte d’une autre essence que celui du romancier ou du poète: il ne se différencie d’eux que dans son souci explicite de se situer dans une histoire qui est un interminable dialogue avec ceux qui l’ont précédé dans l’interrogation de l’Être. Cahné, p.21.

Do pressuposto anterior, ao fato. Nesse sentido pode-se invocar as relações entre Descartes e Balzac que, embora restritas a algumas cartas, e certamente não suficientes para elevá-lo à condição de escritor, indicam com certeza sua preocupação com a maneira de escrever e o colocam ao par das pesquisas formais sobre a linguagem a que Balzac se dedica.

Descartes, pois, não desconhece a corrente artística representada por Balzac, e embora tenha restrições à retórica, crê no talento e na inspiração.

Situa-se o filósofo no seu momento histórico de conflitos, de lutas filosóficas, científicas, literárias, políticas e religiosas, encontra-se no coração do conflito. Do ponto de vista da linguagem não inventa uma nova forma, não copia a sintaxe latina e domina perfeitamente sua língua, o francês. O que o caracteriza é sua frase complexa, impreensível do ponto de vista da correção e clareza.

O que o diferencia dos demais filósofos é o fato de praticamente não citar os textos dos seus interlocutores, e isto o diferencia profundamente de Montaigne e outros. Ele leva a sério seu princípio de fazer tabula rasa.

A “epoché” o faz esquecer sua própria formação, e Ex Nihilo ele pretende reconstruir seu universo. Quando cita

Aristóteles e Lulle, no Discurso, parece que o faz por acidente, a fim de poder melhor esquecê-los.

Os “comentários” eram a forma corrente do pensamento medieval, e é com esta forma tradicional que Descartes pretende romper, e o faz ao menos formalmente, por isso prossegue sem dizer que o diálogo subterrâneo com Aristóteles, Bacon, Sto. Agostinho e S. Tomás é a realidade.

Já em sua vasta correspondência, nos textos sobre a moral, Descartes entra em diálogo aberto com Sêneca, com Maquiavel, é verdade que por solicitação da princesa Elisabeth, das suas mais assíduas correspondentes, mas de forma clara e sincera.

A reflexão teórica de Descartes sobre a linguagem resume-se a duas cartas à Mersenne de 20 de novembro e de 18 de dezembro de 1629, onde insiste sobre o caráter arbitrário do signo lingüístico, e sobre a convenção social que preside sua criação.

Descartes entende que a língua natural é corrigida diariamente e polida, aprimorada pelo uso, ao mesmo tempo que acusa seu uso de estar na origem de todas as irregularidades.

Sonha ao mesmo tempo com a possibilidade de uma língua universal, que pudesse ser ensinada em pouco tempo, servisse para expressar de forma precisa tudo que fosse acessível ao espírito humano.

Mas conclui ressaltando que uma língua assim perfeita é impossível no país dos homens, antes pertence ao “país do romance”.

A linguagem é como a ordem política, que ele mesmo compara aos caminhos das montanhas, tortuosos e difíceis, mas que se tomam “commodes à force d’être fréquentés” (ATVI, 14). Nos termos de Cahé, Descartes assume a mesma atitude contraditória tanto para com a linguagem quanto com a ordem política: ilógica, absurda, mas melhor conservá-las que querer trocá-las.

“Le langage est donc bien comme l’ordre politique, lui-même comparé aux chemins de montagne, tortueux et difficiles, mais devenus ‘commodes à force d’être fréquentés’”²¹⁶

À primeira vista parece que Descartes escreve indistintamente em francês ou em latim. Uma observação mais atenta, no entanto, constata a existência de um critério preciso:

²¹⁶ (Disc. VI, V.I, p. 630 (AT VI, p.14))

as matérias científicas são escritas preferencialmente em francês, e a prima philosophia recorre ao latim. Os motivos ou razões oficiais que Descartes apresenta para tal procedimento revelam conveniência, prudência ou a própria tradição.

As Meditações certamente nada ganhariam se fossem escritas em francês de forma a ficarem ao alcance de todos. Assim a opção pelo sistema lingüístico no qual Descartes decide escrever oculta razões distintas daquelas que ele nos apresenta.

O cuidado com que Descartes revê as traduções de suas obras é de suma importância. O trabalho com o vocabulário, tanto em termos etimológicos quanto às conotações culturais, é fundamental em latim e Descartes não se furta em recorrer a todas as possibilidades, superando em muito o latim da escolástica decadente de sua época.

4.2. DESCARTES E A COMUNICAÇÃO

Os esforços de Descartes para encontrar a forma mais eficaz para atingir seu público são permanentes. No seu diálogo *Recherche de la vérité* lê-se:

“Aussi me suis-je efforcé de les (les vérités) rendre également utiles à tous les hommes; et pour cet effet, je n’ai point trouvé de style plus commode que celui de ces conversations honnêtes où chacun découvre familièrement à ses amis ce qu’il a de meilleur en sa pensée...”²¹⁷

Isto não pode ser tomado como simples incidente, quatro vezes, e cada vez num gênero diferente, ele apresenta as grandes etapas de seu itinerário intelectual:

~~no~~ no Discurso, de forma sucinta, sob forma de ensaio

livre, destinado ao grande público;

~~nas~~ nas Meditações, na tradição do *Itinerarium mentis*, em

latim, dirigido aos doutores;

~~na~~ na primeira parte dos *Princípios*, um manual para as

Escolas, onde retoma a exposição por capítulos

enumerados, em caráter sintético, deixando lugar para

os comentários do mestre;

²¹⁷ RECHERCHE, V.III, p. 1105 (AT X,)

~~de~~finalmente, no diálogo Recherche de la vérité,

Descartes busca a forma adequada capaz de tocar e convencer o sábio erudito e o homem do mundo.

Uma tal perseverança, na busca de uma forma apropriada, está claramente ligada ao objetivo da comunicação, aspecto ou preocupação que já transparece na inquietude diante da publicação.

Descartes não cessa de se adaptar ao seu leitor, e busca ardentemente a comunicação.

Na verdade, o interesse pela comunicação é simétrico à descoberta do Cogito e da sua solidão. O Cogito, apesar da mediação de Deus, enclausura o Eu em si mesmo. E, as numerosas retomadas do mesmo tema em diferentes gêneros literários manifestam o esforço para quebrar o solilóquio, tentando convencer a outro da certeza que possui e que não se pode afirmar plenamente sem que se contemple em outro.

A esse respeito o fato de Descartes ter adotado a forma de diálogo platônico na Recherche é exemplar.

As hesitações que antecedem a publicação, contidas na correspondência e na parte VI do Discurso, exprimem certa

prudência e uma autêntica dificuldade de escolher entre as diversas formas do discurso filosófico.

A hesitação possui um aspecto profundo pois a questão não é apenas escolher o melhor gênero, o mais apropriado, mas a escolha implica a situação do filósofo na sociedade e sua influência. Estabelecer o campo de comunicação com o outro, na conturbada época de Descartes, tem como consequência a eliminação de parte ou de todo um público, e ele o sabe.

As formas de expressão não são inocentes. Como exemplo pode-se tomar as Regulae, das quais ele se desintereessa, por assim dizer, totalmente, possivelmente por considerar seu texto impúblico. Uma metodologia escrita em latim não poderia ter nenhum interesse para o público letrado, mas não erudito, nem se inscrever em alguma disputa tradicional dos doutos, não restando outra saída que deixá-las de lado. Mais tarde, colocará algumas das regras no Discurso, apenas aquilo que sua memória retém do minucioso caminho das Regras, da mesma forma como a Carta Prefácio aos Princípios condensa de forma admirável e sóbria o itinerário das Meditações.

A reescritura encontra em Descartes um duplo movimento: de um lado, parece inventar uma nova forma, e, de outro, realiza um trabalho de síntese, eliminando o acessório, reduzindo o

pensamento a linhas eficazes. Estas duas tendências possibilitam um ganho em termos de segurança. Se Descartes se debate com a comunicação e a escrita é para romper com sua solidão.

As pesquisas formais de Descartes inscrevem-se na retórica dos gêneros, o que demonstra que sempre escreve para alguém. Não coloca seu discurso de forma intemporal e impessoal, como é tendência mais ou menos generalizada de se encarar a obra do filósofo.

“Les recherches formelles de Descartes s’inscrivent donc dans la rhétorique des genres, ce qui prouve qu’il écrit toujours pour quelqu’un. Il n’installe pas son discours à priori dans l’intemporel, comme on aurait trop tendance à penser du philosophe”.²¹⁸

Na mudança de gênero encontra o filósofo a justificativa das repetições de que necessita mas não se poderia permitir sem esse pretexto. Para atingir as diferentes classes sociais adapta seu discurso. Propõe-se ganhar para sua causa o importante grupo dos que não sendo ignorantes, não são doutos, e dessa forma, o ingresso para sua filosofia nas escolas. E tenta resolver o problema da comunicação através de uma pesquisa sobre os gêneros

²¹⁸ Cahné, p. 55

literários e filosofia. E isto é demonstrado pelo abandono, da redação do diálogo *La Recherche* em favor dos *Princípios*.

Na constante busca de uma forma mais adequada para atingir diferentes públicos, Descartes encontra no diálogo platônico a forma dialética de que necessita para transformar as *Objecções e Respostas* numa conversação que respeita a lógica da *disputatio*, livrando-se no entanto do latim e da lentidão técnica da escolástica em que se deixara enredar pelos teólogos.

A parte escrita da *Recherche* trata de temas da segunda meditação, como as objeções de Bordieu que centram sua crítica sobre a dúvida hiperbólica, mais uma demonstração de uma constante em Descartes de renovar a forma de apresentação de sua filosofia.

Raras são as descobertas de Descartes feitas segundo a ordem metódica, e veja-se, como um dos exemplos mais célebres, a leitura refração da qual os historiadores reconstituíram as etapas seguidas por Descartes para formulá-la.

Tudo começa por uma intuição sensível cuja expressão mais clara é a imagem seguida por uma tentativa de matematização desta mesma imagem.

Assim, no primeiro discurso da *Dióptrica*, Descartes propõe-se a definir a luz, e toda sua análise se fundamenta sobre três analogias:

“Or, n’ayant ici autre occasion de parler de la lumière, que pour expliquer comment ses rayons entrent dans l’œil et comment ils peuvent être détournés par les divers corps qu’ils rencontrent, il n’est pas besoin que j’entreprenne de dire au vrai quelle est sa nature, et je crois qu’il suffira que je me serve de deux ou trois comparaisons...”²¹⁹

Os três termos de comparação que estruturam o primeiro discurso da *Dióptrica* - o bastão do cego, a cova para pisar o vinho, o jogo de Paume - pertencem ao cotidiano.

“Il vous est bien sans doute arrivé quelquefois, en marchant de nuit sans flambeau, par des lieux un peu difficiles, qu’il fallait vous aider d’un bâton pour vous conduire, et vous avez pour lors pu remarquer que vous sentiez, par l’entremise de ce bâton, les divers objets qui se recontraient autour de vous, et même que vous pouviez distinguer, s’il y avait des arbres, ou des pierres, ou du sable, ou de l’eau, ou de l’herbe, ou de la boue, ou quelque autre chose de semblable. Il est vrai que cette sorte de sentiments est un peu confuse et obscure, en ceux qui n’en ont pas un long usage; mais considérez-là en ceux qui, étant nés

²¹⁹ Disc. VI, V.I, p. 667 (AT, VI, 83)

aveugles, s'en sont servis toute leur vie, et vous l'y trouverez si parfaite et si exacte, qu'on pourrait quasi dire qu'ils voient des mains, ou que leur bâton est l'organe de quelque sixième sens, qui leur a été donné au début de la vue. Et pour tirer une comparaison de ceci, je désire que vous pensiez que la lumière n'est autre chose, dans les corps qu'on nomme lumineux, qu'un certain mouvement, ou une action fort prompte et fort vive, qui passe vers nos yeux, par l'entremise de l'air et des autres corps transparents, en même façon que le mouvement ou la résistance des corps, que rencontre cet aveugle, passe vers sa main par l'entremise de son bâton".²²⁰

Dessa forma começa uma viagem muito fecunda. O cego não pode identificar os objetos a não ser por meio das vibrações que lhe são transmitidas pelo bastão: diante desta evidência, Descartes descobre o modelo de uma possível redução do mundo luminoso ao mundo mecânico.

A análise das obras científicas escapa aos objetivos deste trabalho, mas parece que o recurso à imagem está também presente em seus escritos filosóficos. Nesta direção a análise do livre arbítrio recorre ao mito.

“C'est pourquoi je passe à la difficulté que Votre Altesse propose

²²⁰ Disc. VI, V.I, p. 567 (AT VI, 84)

touchant le libre-arbitre, duquel je tâcherai d'expliquer la dépendance et la liberté par une comparaison.

Si un roi qui a défendu les duels, et qui sait très assurément que deux gentilshommes de son royaume, demeurant en diverses villes, sont en querelle et tellement animés l'un contre l'autre que rien ne les saurait empêcher de se battre s'ils se rencontrent; si, dis-je, ce roi donne à l'un d'eux quelque commission pour aller à certain jour vers la ville où est l'autre, et qu'il donne aussi commission à cet autre pour aller au même jour vers le lieu où est le premier, il sait bien assurément qu'ils ne manqueront pas de se rencontrer et de se battre, et ainsi de contrevenir à sa défense, mais il ne les y contraint point pour cela; et sa connaissance, et même la volonté qu'il a eue de les y déterminer en cette façon, n'empêche pas que ce ne soit aussi volontairement et aussi librement qu'ils se battent, lorsqu'ils viennent à se rencontrer, comme ils auraient fait s'ils s'en étaient rencontrés, et ils peuvent aussi justement être punis parce qu'ils ont contrevenu à sa défense.

Or ce qu'un roi peut faire en cela, touchant quelques actions libres de ses sujets, Dieu, qui a une prescience et une puissance infinies, le fait infailliblement touchant toutes celles des hommes".²²¹

O recurso à comparação pode ser tomado por um procedimento pedagógico.

A função das imagens numa obra literária é múltipla, em Descartes pode parecer que seja uma concessão, no entanto, o recurso à imagem é um método, como uma visão de mundo. Tomando-se a questão da imagem fundamental. Todos os seus textos de física, de metafísica e da moral são ricos em imagens e comparações.

A persistência de certas comparações nos convida a refletir sobre seu poder criador de explicação, para além de simples ilustração. Assim lê-se na V parte do Discurso que Deus teria colocado no coração do homem “un de ces Feux”

“La persistance, sous la plume de Descartes, de certaines comparaisons nous invite à songer à leur puissance créatrice de l'explication, par delà la simple illustration. Ainsi nous lisons dans la cinquième partie du *Discours* que Dieu a excité dans le cœur de l'homme ‘un de ces feux sans lumière que j'avais déjà expliqués et que je ne concevais pas d'autre nature que celui qui chauffe le feu, lorsqu'on l'a renfermé avant qu'il fût sec, ou qui fait bouillir les vins nouveaux lorsqu'on les laisse cuver sur la râpe”.²²²

²²¹ Carta a Elisabeth, janvier 1646, (AT, IV).

²²² Disc. VI, V.I, p. 591 (AT, VI, 46)

A facilidade com que Descartes se utiliza das imagens, comparações e analogia, característica da poesia, parece indicar um profundo acordo entre os dois universos, do poeta e do filósofo.

À primeira vista, a imagem funciona como uma ilustração, para a seguir, surgir como um substituto da palavra que falta, e a imagem se torna um instrumento intelectual essencial, passando a analogia ao centro do empreendimento cartesiano.

Nas *Cogitationes privatae* podemos encontrar alguns traços de uma teoria sobre a analogia e uma reflexão sobre o poeta e o filósofo.

“On peut s’étonner de trouver plus de pensées fondamentales chez les poètes que chez les philosophes. Il y a à cela une raison: les poètes écrivent sous l’enthousiasme et la force de l’imagination, car il y a en l’homme des germes de science, comme en un silex, que le philosophe met au jour par la raison, et que le poète dévoile par l’imagination - ils brillent davantage”.²²³

Descartes nos diz que o poeta conhece por intuição imediata o que o filósofo não conhece senão através de grande esforço.

²²³ COGITATIONES (AT, X, 217)

A imaginação, principal recurso do poeta, é a faculdade que permite ver, em oposição à razão que deduz. Sob esta perspectiva o homem é capaz da verdade, ou de forma

espontânea como o poeta, ou metodicamente, de forma mediata, como o filósofo.

Outro grupo de textos discute sobre a questão da analogia e a correspondência que é possível estabelecer entre as coisas corporais e espirituais.

“Comme l’imagination utilise des figures pour concevoir des corps, l’intelligence utilise certains corps sensibles, comme le vent ou la lumière, pour se représenter des concepts”.²²⁴

A analogia é promovida a instrumento necessário de conhecimento, a descoberta da imagem, capaz de assimilar o desconhecido ao conhecido pelos sentidos, é propriamente a arte de filosofar. Dessa forma a riqueza de imagens em Descartes não resulta de um processo inconsciente, mas de um procedimento metódico.

²²⁴ COGITATIONES (AT, X, 217)

Descartes coloca nas “figuras” a condição de possibilidade de uma filosofia mais elevada. A respeito deste aspecto Cahné se pergunta se este procedimento não é um retorno à analogia tomista. É a propósito uma pequena incursão na questão.

Na *Suma Teológica*, na parte que trata de utilização da imagem “*Utrum sacra scriptura debeat uti metaphoris*”, lê-se “*procedere per similitudines varias et representationes est proprium poeticae*”.

“*Procedere autem per similitudines varias et representationes est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas. Utrum sacra scriptura debeat uti metaphoris*”.²²⁵

Entendendo que as metáforas são usadas na poesia por serem agradáveis, e na teologia por necessidade. É pela mediação das coisas materiais que o homem vem a compreender as espirituais. Enquanto Tomás recorre à metáfora para falar das coisas espirituais, Descartes recorre à metáfora para falar do invisível graças às coisas visíveis. *Per visibilia ad invisibilia*. E suas metáforas privilegiam o recurso ao mundo simples dos artesãos, e não ao mundo da natureza.

²²⁵ SUMMA THEOLOGICA, Par I, Quaestio I, Articulus IX, Paris, 1879, 11.ed.

Nas *Regulae*, apesar da promessa de uma reflexão teórica sobre a analogia que não foi cumprida, encontra-se no entanto uma proposta pedagógica “... s’il ne parvient pas à comprendre la nature..., au moins par analogie” ²²⁶, e na introdução ao diálogo *La Recherche*, Descartes anuncia que os personagens recorrerão frequentemente a “des exemples pour rendre leur conception plus facile” ²²⁷.

A analogia possui, portanto, em Descartes, um valor metodológico e heurístico, razão porque a imaginação, criadora da analogia, faz parte dos meios de acesso à verdade, juntamente com o entendimento, os sentidos e a memória.

Neste ponto é interessante observar como a questão do recurso à imaginação e à analogia é entendida por Alquié e por Cahné.

Quanto ao recurso à imaginação e analogia de forma freqüente e reiterada, por parte de Descartes, ambos estão de pleno acordo. As diferenças surgem quando é discutido seu objetivo, a razão do recurso à analogia e imaginação, o propósito deste recurso.

Afirma Alquié “Descartes, d’un point de vue didactique, souhaite que l’on comprenne les êtres naturels à partir de la

²²⁶ Reg., V.I, p. 90 (AT, X, 395)

considération des automates”²²⁸, ou seja, pretende encontrar no recurso à imaginação um processo didático pedagógico. Já Cahné discorda quanto ao propósito didático, considerando o recurso como intimamente vinculado à própria *ratio inveniendi*.

A possibilidade dessa dupla perspectiva ou interpretação, de uma análise contraditória, por parte dos dois intérpretes, tem suas raízes nos próprios escritos cartesianos, como o próprio Cahné concede “cette ambiguïté, entretenue par Descartes lui-même.” ...

Mesmo sendo o recurso à imaginação e à metáfora intrínsecas a *ratio inveniendi*, e Alquié não tenha razão em considerá-lo como uma pretensão didática, o fato da insistente presença desses elementos nos escritos de Descartes, aliado ao convite explícito para seguirmos seus passos, não deixa dúvida quanto à uma proposta didática, de uma *ratio docendi*.

É célebre a passagem do Discurso:

“...Pois elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros

²²⁷ RECHERCHE, V.II, p. 1105 (AT, X, 489)

²²⁸ ALQUIÉ, V.II, p. 1114.

corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tomar como que senhores e possuidores da natureza”.²²⁹

A filosofia prática, que Descartes inaugura, impregnada de realidade simples e familiar tem sua origem, em parte, na admiração pelas técnicas dos artesãos.

Seu apriorismo em física, onde antecipa conclusões, fato que lhe causou não poucas dificuldades, não decorre senão de sua liberdade no procedimento e seu gosto pela totalidade; da mesma forma sua imaginação também não se submete às regras por ele estabelecidas, ele não consegue renunciar àquilo que seu poder visio nário lhe oferece, apesar do seu método.

Assim parece haver uma contradição fecunda entre uma imaginação visio nária, característica da literatura, das humanidades portanto, e a ordem das razões de natureza matemática, as duas, imaginação e ordem das razões, constitutivas da inteligência cartesiana.

²²⁹ Disc. VI, V.I, p. 592 (AT, VI, 61)

No cap. VII do Mundo, Descartes comunica ao seu leitor que não fará demonstrações completas mas indicará apenas os meios para a descoberta. E acrescenta:

“ Et pour faire ici un tableau qui vous agrée, il est besoin que j’y emploie de l’ombre aussi bien que des couleurs claires. Si bien que je me contenterai de poursuivre la description que j’ai commencée, comme n’ayant autre dessein que de vous raconter une fable”.²³⁰

Ele dá então o nome de fábula à sua descrição do mundo, onde nos diz que seu

“ Dessein n’est pas d’expliquer... les choses qui sont en effet dans le vrai monde, mais seulement d’en feindre un, à plaisir, dans lequel il n’y a rien que les plus grossiers esprits ne soient capables de concevoir, et qui puisse toutefois être créé tout de même que je l’aurai feint...”²³¹

Diz mais na introdução ao parágrafo VI do Mundo:

“ Permettez donc pour un peu de temps à votre pensée de sortir hors de ce Monde pour en venir voir un autre tout nouveau que je ferai naître en sa présence dans les espaces imaginaires”.²³²

²³⁰ MUNDO, V.I, (AT, XI, 48)

²³¹ (AT, XI, 36)

²³² (AT, XI, 36)

Utiliza de todos os recursos do poeta para simular o caos, e todos os recursos do filósofo para reencontrar a ordem. De forma sistemática ele gosta de apresentar seu pensamento recorrendo à imaginação, para não entrarem em conflito, diz, com os ensinamentos oficiais.

No entanto seu mundo imaginário se sobrepõe ao mundo real, e Descartes esquece ter apresentado suas análises sob forma de ficção, o que era fábula, representa o mundo. O mundo é uma fábula, o mundo é o que a palavra do homem o faz ser. O poeta inventa a fábula do mundo. A proximidade do poeta e do filósofo é grande. O próprio Descartes situa a si mesmo na familiaridade do poeta.

No Discurso encontra-se uma definição de fábula, que é uma narrativa, uma história pessoal, que se apresenta como uma experiência, e um convite e esse convite implica uma *ars docendi*.

O que aparece como fundamental tanto na atitude do poeta quanto do filósofo é a linguagem é sobre e com ela que se funda sua relação imediata com o mundo, tanto físico quanto social.

Na prosa cartesiana destacam-se, sem dúvida, algumas imagens privilegiadas, o caminho e a viagem. Os grandes textos

teóricos são compostos de modo a evocar um itinerário “*Quod vitae sectabor iter*”. Esta pode ser a pergunta que se faz a alguém que deseja encontrar uma saída do labirinto em que se vê aprisionado.

Descartes retoma o velho tema místico do caminho, e propõe este caminho através da “*Histoire de mon esprit*”.

Os textos do caminho são inúmeros, prestam-se para ilustrar o tema da pesquisa científica e moral, bem como as questões de método.

Parece que Descartes em nenhum momento se esmerou mais no trato com a linguagem que em seus textos da maturidade. E Descartes, após a publicação dos *Princípios*, se dedica quase que exclusivamente ao gênero das cartas, não é só porque o “*métier de faire des livres*”, como diz no *Discurso*, lhe é penoso, mas porque a carta lhe possibilita, enquanto gênero literário da época, por suas regras e formato, pela sua perspectiva de totalidade sobre o tema de que trata, eliminar o que num tratado exige um desenvolvimento por etapas e de forma coerente.

A carta, segundo Alquié, é parte integrante da obra cartesiana, não apenas um apêndice. E para Cahné, a carta

“en fait... participe de l'esthétique baroque de la pointe où se

concentre, en un seul vers au une seule formule, l'essence même de ce qui est dit” .²³³

O próprio Discurso, mesmo que seus textos não tenham sido escritos na mesma época, não consiste numa colagem aleatória, ao contrário, é o único texto cartesiano que percorre um caminho exemplar.

A unidade do Discurso é clara: um homem narra sua experiência fundamental entremeadada às peripécias de sua vida, uma ordem em que tudo começa pela dúvida e pela rejeição de

sua herança cultural. Na sequência, a exposição do método que convém seguir se quiser conquistar as certezas. A terceira parte é consagrada à moral provisória indispensável para poder prosseguir no caminho, pois “nous ne devons point user de ce doute pour la conduite de nos actions”. A quarta parte fornece as raízes metafísicas ao tronco da física que explora na quinta parte. Na sexta parte indica discretamente as expectativas de sua jornada. Descartes não fala da salvação da alma mas de sua imortalidade. Tal é o fundamento teológico do itinerário

²³³ Cahné, p. 218.

cartesiano, e a razão porque construiu seu Discurso em seis partes.

O modelo é fornecido pelo *Itinerarium mentis* de S. Boaventura e é igualmente evidente nas *Meditações*, que Descartes aconselha ler em seis dias. A ordem cartesiana deve permitir à alma descobrir os caminhos e os meios capazes de propiciar à máquina do corpo o estatuto da imortalidade.

Espantado pela própria expectativa, formula-a numa linguagem hesitante que atribui a suas tergiversações diante da comunicação e de uma auto-censura “*larvatus prode*”.

Assim a obra que, pela tradição pós-cartesiana, principalmente da segunda metade do século, é vista como puro racionalismo, parece apresentar múltiplos aspectos, e forças divergentes que perpassam sua obra, se sua unidade consiste na sua permanente divergência não solucionada.

E apesar de Descartes ter desmerecido a retórica, os artifícios de linguagem e a dialética, propor uma ordem das razões, em toda sua obra transparece o intuito, embora ostensivamente negado, habilmente elaborado com recurso de estilo, gêneros literários, metáforas e analogias, de convencer e não somente mostrar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pretensão do presente trabalho, como se lê nas Considerações Preliminares, foi constatar a possibilidade da convivência das humanidades com a ciência, da racionalidade com as humanidades, das humanidades como elementos de uma gnosiologia inferior, nas palavras de Christian Wolff, ou de uma racionalidade específica e distinta da racionalidade científica.

Buscou-se constatar essa possibilidade por diversas razões. Primeiro, porque a relação não é e não tem sido tão tranqüila quanto poderia parecer à primeira vista. Não é tão tranqüila em razão da diversidade de métodos que ao mesmo tempo que viabilizam certas interpretações, impõem seus limites ao objeto pesquisado. Segundo, um mesmo texto pode ter vários sentidos, podendo ter várias interpretações. E as interpretações, ou o privilegiamento de uma leitura em detrimento de outras, fizeram que se tomassem senso comum, ou verdades estabelecidas leituras referentes a Descartes acentuando certos aspectos de sua obra e esquecendo outros.

Uma vez tomadas senso comum, essas leituras se estabeleceram como as únicas verdadeiras, a ponto de qualquer leitura dissonante ser questionada quanto à sua legitimidade.

Para estabelecer a legitimidade de uma leitura diferente, optou-se, neste trabalho, por uma breve apresentação de três leituras distintas: uma leitura feita por Gueroult, outra por Alquié e uma terceira por Maritain, todas perfeitamente legítimas. E a legitimidade das três permite, parece, que outras ou uma quarta pleiteie igualmente sua legitimidade.

Uma dificuldade adicional, à pretensão de uma leitura “humanística” da obra de Descartes, decorre da própria obra, quando em diversos momentos questiona as humanidades, quando não se lhes opõe frontalmente. Dessa forma coloca-se a questão: se o próprio autor se opõe às humanidades, qual o sentido de buscá-las em quem as nega, ou parece negar.

Buscou-se uma noção de humanismo cuja diversidade de idéias, de produção, universalidade temática, discrepância de abordagens, como encontradas nas cartas, nos discursos, nos diálogos e demais instrumentos escritos, ao mesmo tempo que dificultam uma conceituação, constituem-se em característica do humanismo, juntamente com uma aguda consciência de época.

Uma breve incursão pelas artes tanto as liberais quanto as mecânicas completam a perspectiva de humanismo, com um destaque especial para a linguagem, uma certa relação de

ambigüidade com a escrita, e uma tensão entre as artes liberais e as artes mecânicas completam o quadro. Assim no século XVI as humanidades compreendiam: gramática, retórica, poética, história e filosofia moral.

E o humanismo renascentista foi “uma articulação entre artes e línguas”.

Na segunda parte, referente à Teoria das idéias em Descartes, uma análise que contemplou os denominados escritos metodológicos e os escritos metafísicos, foi possível constatar certa duplicidade na abordagem da noção de idéia e suas relações com o ente. Relações que, necessariamente, passam pela relação idéia e palavra.

Nessa relação idéia, palavra e coisas, perspectiva teórica fundamental para, de um lado constatar as dificuldades, e de outro, estabelecer a possibilidade da leitura humanista de Descartes, reside tanto a pretensão de uma linguagem, absolutamente transparente, nos moldes de uma língua universal, de uma linguagem matemática, quanto, uma vez verificada a impossibilidade de uma tal linguagem, somente possível no país dos sonhos, o recurso a uma linguagem natural, caminho torto que percorrido com cuidado e freqüência, por isso mesmo, tomado seguro.

A palavra como acesso à idéia, mas somente a idéia dando sentido à palavra.

No mesmo tempo que somente a idéia dá sentido à palavra, muitas vezes uma palavra é compreendida por outras palavras sem referência direta à idéia. E a interposição de palavras entre a idéia e a mente, e a confusão entre idéia e palavra podem gerar erros decorrentes da linguagem.

Erros que podem e, segundo os escritos metodológicos, serão evitados pelo cuidado com a linguagem.

De outra parte parece que, sendo muito difícil imaginar alguma coisa separada das palavras, e sendo que as pessoas prestam mais atenção às palavras do que às coisas, e as palavras provocando a imaginação, uma via privilegiada de acesso ao conhecimento é a palavra.

Mas a não compreensão da palavra implica a não captação da idéia. É portanto compreensível a preocupação de Descartes com a palavra e seu uso na difusão de suas idéias. E, em vista da dificuldade de uma linguagem absolutamente transparente, o recurso à linguagem comum, recheada de imagens, analogias e metáforas, para por meio desse procedimento tornar presente o ente que, na incompreensão de uma palavra eventualmente mal entendida não se manifestaria,

e que com o recurso a várias palavras, várias formas de apresentação, apareceria de forma clara e distinta.

Ao se sobrepassar a rede de palavras, mas pelas palavras, se mostra o ente, e nisso consiste, sob o enfoque dos escritos metodológicos, o caminho do conhecimento verdadeiro.

Nos escritos metafísicos, onde se questiona a origem das idéias, Descartes distingue três classes de idéias: as “adventícias” advindas pelos sentidos, as “factícias”, da imaginação, e as “inatas”.

Tanto as idéias sensíveis quanto as da imaginação resultantes das coisas externas, ou da mente, não apresentam maiores dificuldades relativas à linguagem propriamente dita, mas referente a sua clareza ou obscuridade.

A idéia sensível, nos escritos metafísicos, tal como a palavra, nos escritos metodológicos, são signos da coisa, remetem a outro, o que possibilita que sejam obscuros.

Sua obscuridade resulta, ou pode resultar, porque as idéias sensíveis “nascem da estreita e íntima união de nossa mente com o corpo”, e essa união encontra certas dificuldades no pensamento de Descartes.

Já as idéias inteligíveis, ou idéias inatas, que não são signos, mas aquilo mesmo que o signo designa, são de alguma forma a presença da coisa na mente, não podem ser obscuras.

Constatamos dois caminhos em Descartes. Um caminho o de verificação, outro o da gênese das idéias e sua relação com a mente.

A via de verificação mostra uma continuidade entre o sensível e o inteligível, uma relação entre a significação e os sentidos. A via genética, acentuando a dicotomia entre o sensível e o inteligível, ao mesmo tempo que explica a clareza das idéias inteligíveis, dificulta a questão da linguagem.

Na quarta parte, que consiste numa incursão na questão da linguagem em Descartes tanto referente a sua natureza, enquanto não redutível à mecânica, antes característica distintiva do homem, seu uso e finalmente a questão da comunicação e o filósofo.

Essa parte, em que se toma como interlocutores Chomsky, Alquié e Cahné, discute ou questiona a natureza da linguagem, e constata que Descartes lhe atribuiu um estatuto ontológico distinto da matéria, recorrendo a ela para estabelecer a diferença entre o homem e o animal, acentuando seu aspecto criador.

A palavra, embora, ao mesmo tempo empecilho e auxílio do conhecimento, como visto na parte três, toma-se o “único sinal a única marca certa da presença do pensamento”.

Na busca, ainda, da melhor compreensão da linguagem, encontra-se tanto em Chomsky quanto em Cahné uma certa natureza poética da linguagem indissociável da mesma, intrínseca à mesma.

Dessa natureza poética decorre a impossibilidade de se dissociar a linguagem filosófica da linguagem poética, literária, humanística.

Na sequência, uma referência à discussão sobre o uso das figuras e imagens, entre Alquié e Cahné, em que o primeiro o considera pedagógico e o segundo metodológico.

E para concluir, a presença na obra de Descartes, no entender deste trabalho, com a finalidade essencialmente comunicativa, em termos humanísticos, de uma busca através de diversos gêneros, sob várias formas, com recurso intenso à figuras, imagens, analogias e metáforas, diversidade de línguas,

de uma via de acesso, que possibilitasse ser compreendido até pelos turcos e pelas mulheres.

FABULA MUNDI

BIBLIOGRAFIA

- ADAM, Charles & Tannery, Paul. **Deuvres de Descartes**. Paris, Vrin, CSN 2, 1964-76. 12 vol.
- ALCÂNTARA, Elizabeth Maria. **Autor, leitor, crítico, obra, anotações sobre os pontos de referência da literatura**. Tese de doutorado defendida da UNICAMP, 1993.
- ALQUIÉ, Ferdinand. **A filosofia de Descartes**. Lisboa, Editorial Presença, 1969.
- _____. **Descartes, Deuvres philosophiques**. Granler, 1983. 3 vol.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1991.
- ARISTO TELES. **Os pensadores**. (Aristoteles II). São Paulo, Abril Cultural, 1985.
- BACON, Francis. **Os pensadores** (Bacon). São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- BOSI, Alfredo et alii. **Filosofia da educação brasileira**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1991.
- CADERNOS SENE B 2. **Ensino das humanidades: a modernidade em questão**. Coordenador Fernando Correia Dias. São Paulo, Cortez Editora, 1991.
- CAHNÉ, Pierre-Alain. **Un autre Descartes: Le Philosophe et son Langage**. Paris, J. Vrin, 1980.
- CASSIERES, Ernest. **A filosofia do iluminismo**. Campinas, Editora da UNICAMP, 1992.
- CHOMSKY, Noam. **Lingüística cartesiana**. São Paulo : Vozes, 1972.

- CLÁSSICOS GARNIER. **Descartes obra escolhida**. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1973.
- CORETH, Emeric h. **Questões fundamentais de Hermenêutica**. São Paulo, EPU, 1973.
- DALLE NOGARE, Pedro. **Humanismo e anti-humanismo**. Petrópolis, Vozes, 1990.
- DAVIS, Philip et HERSH, Rubem. **O sonho de Descartes**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988.
- FEYERABEND, Paul. **Contra o Método**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.
- GILSON, Étienne. **René Descartes discours de la méthode Texte et Commentaire**. Paris, Librairie Philosophique L Vrin, 1976.
- _____. **La unidad de la experiencia filosófica**. Madrid, Ediciones Rialp, 1973.
- GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. São Paulo, Dif. Européia do Livro, 1970.
- GUEROUULT, Martial. **Descartes selon ordre des raisons**. Aubier, Paris, 1968. 2 vol.
- IEHASSE, Jean. **La Renaissance de la critique**. Saint-Étienne, Publications de Université de Saint-Étienne, 1976.
- KOYRÉ, Alexandre. **Considerações sobre Descartes**. Lisboa, Editorial Presença, 1963.
- KRISTELLER, Paul Oskar. **Ocho Filósofos del renacimiento italiano**. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- KUJAWSKI, Gilberto de Mello. **Perspectivas Filosóficas**. São Paulo, Duas Cidades, São Paulo, 1983.
- _____. **Descartes Existencial**. São Paulo, Herder, 1969.
- LANDIM FILHO, Raul. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo, Edições Loyola, 1992.

LEFÉVRE, Roger. **La vocation de Descartes**. Paris, Presses Universitaires de France, 1956.

LEFÉVRE, Roger. **L'Humanisme de Descartes**. Paris, Presses Universitaires de France, 1956.

_____. **La Bataille du "Cogito"**. Paris, Presses Universitaires de France, 1956.

Le Goff, Jacques. **Os intelectuais na idade média**. São Paulo, Brasiliense, 1988.

_____. **Progresso/Reação**, In: memória-história. In: Enciclopédia Einaudi, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1984.

MARTAIN, Jacques. **Le Songe de Descartes**. Paris, Editions R. A. Corêa, 1932.

MARQUES, Gordino. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo, Edições Loyola, 1993.

OEUVRÉS ET LETTRES DE DESCARTES. **Bibliothèque de la Pléiade**. Paris, Gallimard, 1953.

PASCAL, Georges. **Descartes**. São Paulo, Martins Freitas, 1990.

PLATÃO. **La République**. In: Oeuvres complètes. Edição bilingüe. Paris, Les Belles Lettres, 1948. Vol. VII

PLOTINO. **Ennéades**. Tomo IV. Edição bilingüe. Paris, Les Belles Lettres, 1963.

RABUSKI, Edvino. **Epistemologia das ciências humanas**. Caxias do Sul, Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1987.

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER N° 4
- OCTOBRE - DÉCEMBRE - 1992.

VIEILLARD - BARON, Jean Louis. **Descartes e la tradition humaniste**. (Université Poitiers).

LAFOND, Jean. **Descartes philosophe et écrivain**. (CESR Tours).

RODIS - LEWIS, Geneviève - **Doute pratique et doute spéculatif chez Montaigne et Descartes.**

BUZON, Frédéric de. **L'homme et le langage chez Montaigne et Descartes.**

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica.** Imago Editora Ltda., Rio de Janeiro, 1978.

RODIS-LEWIS, Geneviève. **Descartes et le rationalisme.** Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

ROSSI, Paolo. **Os filósofos e as máquinas 1400-1700.** São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

_____. **A ciência e a Filosofia dos modernos.** São Paulo, Unesp, 1992.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo.** São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

_____. **A razão cativa.** São Paulo, Editora Brasileira, 1970.

SENECA. **“Lettre 88”.** In: *Lettres à Lucilius.* Tomo III. Edição bilingüe. Paris, Les Belles Lettres, 1965.

SOUZA, Roberto Acizilo de. **Formação da teoria da literatura.** Niterói, Ao Livro Técnico S. A., 1987.

SWIFT, Jonathan. **As viagens de Gulliver.** Europa, América, 1974.

VALERY, Paul. **O pensamento vivo de Descartes.** São Paulo, Livraria Martins, 1975.

TEIXEIRA, Lívio. **Ensaio sobre a moral de Descartes.** São Paulo, Editora Brasileira, 1990.