

GIOVANNI REALE E DARIO ANTISERI

DESCARTES: “O FUNDADOR DA FILOSOFIA MODERNA”

1. A unidade do pensamento de Descartes

Alfred N. Whitehead escreveu que “a história da filosofia moderna é a história do desenvolvimento do cartesianismo em seu duplo aspecto, de idealismo e de mecanicismo”. Em suma, para Whitehead foram as temáticas subjacentes à *res cogitans* e à *res extensa* de Descartes que determinaram de modo decisivo o desenvolvimento da filosofia moderna. Por seu turno, Bertrand Russell afirmou que é justo considerar Descartes “como o fundador da filosofia moderna”. Falando sobre Descartes, diz Russell que ele “foi o primeiro pensador de alta capacidade filosófica cujo modo de ver foi profundamente influenciado pela nova física e pela nova astronomia. É bem verdade que ele conserva muito de escolástico; entretanto, não aceita os fundamentos postos por seus antecessores, esforçando-se por construir ex novo um edifício filosófico completo. Isso não acontecia desde Aristóteles, sendo um sintoma da nova confiança dos homens em si mesmos, gerada pelo progresso científico. Há em seu trabalho um frescor que não se encontra em nenhum filósofo anterior, sequer nos notáveis, desde Platão. Em todo esse período de tempo, os filósofos haviam sido mestres, com a atitude de superioridade profissional que esse atributo carrega consigo. Descartes, ao contrário, não escreve como mestre, mas como descobridor e explorador ansioso para transmitir aquilo que encontrou. O seu estilo é fácil e não pedante, dirigido, mais que a alunos, a todos os homens inteligentes do mundo. E, ademais, é um estilo verdadeiramente excelente. É uma sorte para a filosofia moderna que o seu pioneiro tenha apresentado um estilo literário tão admirável. Os seus sucessores, tanto no continente europeu como na Inglaterra, até Kant, conservaram o seu caráter não professoral e muitos deles mantiveram também algo dos seus méritos estilísticos”.

Kepler e Galileu estavam fortemente convencidos (uma convicção de ordem metafísica) de que a estrutura do mundo era uma estrutura de tipo essencialmente matemático e, portanto, que o pensamento matemático estava em condições de penetrar na harmonia do universo. Pois bem, “o ponto de vista assumido por Descartes não pode ser mais bem descrito do que dizendo-se que, levando essa concepção ao extremo, ele identificou virtualmente a matemática com a ciência da natureza. A ciência da natureza tem caráter matemático não apenas no sentido mais amplo de que a matemática vem em sua ajuda, qualquer que seja a sua função, mas também no sentido muito mais restrito de que a mente humana produz o conhecimento da natureza com suas próprias forças, do mesmo modo como produz a matemática” (E. J. Dijksterhuis).

E *método*, *física* e *metafísica* estão estreitamente entrelaçados e solidamente interfuncionais no *projeto filosófico* de Descartes. Com efeito, ele estava persuadido, como escreve nos *Princípios de filosofia*, de que todo o saber, isto é, “toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos que procedem do tronco são todas as outras ciências”. Foi W. Whewell quem disse, com muita acuidade, que “os descobridores físicos não se diferenciaram dos especuladores estéreis por não terem *nenhuma* metafísica em seus testes, mas sim pelo fato de que tinham uma boa metafísica, ao passo que seus adversários tinham uma metafísica má – e também porque ligaram sua metafísica à sua física, ao invés de mantê-las separadas uma da outra”.

Assim, a *metafísica* de Descartes, como observa Joseph Agassi, é precisamente uma *boa metafísica* porque, por um lado, conseguiu interpretar os resultados mais significativos da ciência da época e, por outro lado, dizendo *de que* o mundo é feito e *como* ele é feito, constituiu o “paradigma” ou, se assim se preferir, o “programa de pesquisa” que influenciou a ciência posterior. Nesse sentido, o mecanicismo cartesiano revelou-se uma *metafísica influente* e fecunda, não só para as pesquisas físicas, mas também para as pesquisas biológicas e fisiológicas, já que o corpo humano é uma máquina e o animal nada mais do que um autômato.

Mas qual é a metafísica de Descartes? O fundamento do sistema metafísico de Descartes, como veremos, deve ser buscado na *identidade entre matéria e espaço*. E tal princípio leva imediatamente a uma série de conseqüências: “a) o mundo tem uma extensão infinita; b) ele é constituído por toda parte pela mesma matéria; c) a matéria é infinitamente divisível; d) o vácuo, ou seja, o espaço que não contém nenhuma matéria, é um conceito contraditório, sendo conseqüentemente impossível”.

A *metafísica*, portanto, nos diz *de que* é feito e *como* é feito o mundo. Conseqüentemente, como afirma Descartes nas *Regulae ad directionem ingenii*, a *ciência* deve se ocupar “apenas daqueles objetos dos quais o nosso espírito parece ser capaz de adquirir uma cognição certa e indubitável”. É a *meta-física* que

“pre-screve” ao cientista *o que* ele deve buscar, que *problemas* são ou não relevantes e a que tipo *de leis* ele deve chegar. Para tal objetivo, é necessário um *método*, como escreve Descartes: “O método é necessário para buscar a verdade. Todo o método consiste na ordem e na disposição das coisas, para as quais é preciso direcionar as forças do espírito para se descobrir alguma verdade. Nós o estaremos seguindo exatamente se reduzirmos gradualmente as proposições complicadas e obscuras às mais simples e se, em seguida, partindo das intuições das mais simples, procurarmos nos elevar pelos mesmos degraus ao conhecimento de todas as outras.”

2. A vida e as obras

Leibniz afirma: “Eu costumo chamar os escritos de Descartes de ‘vestíbulo da verdadeira filosofia’, já que, embora ele não tenha alcançado o seu núcleo íntimo, foi quem dele se aproximou mais do que qualquer outro antes, com a única exceção de Galileu, do qual quisessem os céus que tivéssemos todas as meditações sobre os diversos temas, que o destino adverso reduziu ao silêncio. Quem ler Galileu e Descartes se encontrará em melhores condições de descobrir a verdade do que se houvesse explorado todo o gênero dos autores comuns.” Um juízo ponderado de grande filósofo sobre outro grande filósofo, que dá a exata medida da personalidade de Descartes, com toda razão chamado precisamente de *pai da filosofia moderna*. Com efeito, ele assinalou uma reviravolta radical no campo do pensamento pela crítica a que submeteu a herança cultural, filosófica e científica da tradição e pelos novos princípios sobre os quais edificou um tipo de saber, não mais centrado no ser ou em Deus, mas no homem e na racionalidade humana.

René Descartes (Cartesius, Cartésio) nasceu em La Haye, na Tourenne, em 31 de março de 1596, ano da publicação do *Mysterium cosmographicum* de Kepler. De família nobre – seu pai Joaquim era conselheiro no Parlamento da Bretanha –, foi logo enviado para o colégio jesuíta de La Flèche, no Anjou, uma das mais célebres escolas da época, onde recebeu uma sólida formação filosófica e científica, segundo a *ratio studiorum* daquele tempo, uma *ratio* que abarcava seis anos de estudos humanísticos e três anos de matemática e teologia. Inspirado nos princípios da filosofia escolástica, considerada a mais válida defesa da religião católica contra os sempre renascentes germes da heresia, aquele tipo de ensino, embora sensível às novidades científicas e aberto para o estudo da matemática, deixou Descartes insatisfeito e confuso. Ele logo se deu conta do enorme abismo entre aquela orientação cultural e os novos fermentos científicos e filosóficos que brotavam em toda parte. Em especial, ele percebeu logo a ausência de uma séria *metodologia*, capaz de instituir, controlar e ordenar as idéias existentes e *guiar a busca da verdade*.

O ensino de filosofia, ministrado segundo a codificação de Suarez, leva os espíritos para o passado, para as intermináveis controvérsias dos tratadistas escolásticos, reservando pouco espaço para os problemas do presente. Recordando aqueles anos, Descartes escreve o seguinte no *Discurso sobre o método*: “Conversar com os homens de outros séculos é quase o mesmo que viajar. Naturalmente, é bom saber alguma coisa dos costumes dos povos para julgar melhor os nossos próprios costumes e para não considerar ridículo e irracional tudo aquilo que é contrário aos nossos hábitos, como acreditam aqueles que não viram mais nada. Mas, quando dedicamos tempo demais a viajar, acabamos nos tornando estrangeiros em nosso próprio país, de modo que aquele que é muito curioso das coisas do passado, na maioria das vezes, torna-se muito ignorante das coisas presentes.”

Embora criticando a filosofia aprendida naqueles anos, Descartes certamente não esquece o espaço reservado aos problemas científicos e ao estudo da matemática. Mas até no que se refere a essas disciplinas ele sentiu-se profundamente insatisfeito ao término dos seus estudos, escrevendo a esse respeito: “O que mais me agradava era a matemática, pela certeza e evidência dos seus raciocínios, mas ainda não via o seu melhor uso. Ao contrário, considerando que ela só era utilizada para as artes mecânicas, surpreendia-me que nada de mais elevado e importante houvesse ainda sido construído sobre fundamentos tão firmes e sólidos.” No que se refere ao ensino de teologia, ele se limita a notar que, “tendo sabido que o caminho do céu está aberto também para os mais ignorantes, não menos do que aos doutos, e que as verdades reveladas para lá se chegar são superiores à nossa inteligência, nunca teria ousado submetê-las aos meus fracos raciocínios”.

Descartes, portanto, deixou o colégio de La Flèche desorientado e sem um elemento particular de saber ao qual se agarrar. Por isso, depois de ter prosseguido seus estudos na Universidade de Poitiers, onde conseguiu o bacharelado e a licenciatura em Direito, mas encontrando-se ainda na maior confusão espiritual e cultural, decidiu dedicar-se à carreira das armas. Assim, em 1618, quando teve início a Guerra dos Trinta Anos, alistou-se nas tropas de Maurício de Nassau, que combatia contra os espanhóis pela liberdade da Holanda. Em Breda, estreitou amizade com um jovem cultor de física e matemática, Isaac Beekman, que o estimulou a estudar física.

Inclinado a um projeto de “matemática universal”, em Ulma, onde se encontrava com o exército do duque Maximiliano da Baviera, em cujas fileiras havia ingressado, Descartes relata ter recebido uma espécie de revelação intelectual sobre os fundamentos de “uma ciência admirável” entre 10 e 11 de novembro de 1619. Por causa dessa “revelação”, Descartes fez a promessa de ir em peregrinação à Santa Casa de Loreto. Em um pequeno diário, em que ele anotava as suas reflexões, Descartes fala de um “inventum mirabi-

le”, que desenvolveria depois no *Studium bonae mentis*, de 1623, e nas *Regulae ad directionem ingenii*, que escreveu entre 1627 e 1628.

Tendo se estabelecido na Holanda, terra de tolerância e liberdade, Descartes, por sugestão do padre Marino Mersenne, considerado o “secretário da Europa douta”, e do cardeal Pierre de Bérulle, começou a elaborar um tratado de metafísica, que, porém, logo interrompeu para dedicar-se a uma grande obra física: o *Traité de physique*, dividido em duas partes: a primeira sobre o tema cosmológico, *Le monde ou traité de la lumière*, e a segunda de caráter antropológico, *L’Homme*. Em 22 de julho de 1633, de Deventer, na Holanda, ele anunciou a Mersenne que o *Tratado sobre o mundo e sobre o homem* estava quase ultimado (“só me resta corrigi-lo e copiá-lo”) e que esperava enviá-lo no fim do ano. Entretanto, tomando conhecimento da condenação de Galileu por causa da tese copernicana, que ele compartilhava e cujas razões havia exposto no *Tratado em questão*, Descartes apressou-se a escrever novamente para o mesmo Mersenne: “Estou quase decidido a queimar todas as minhas cartas ou, pelo menos, não mostrá-las a ninguém.” A lembrança da morte de Giordano Bruno na fogueira e da prisão de Campanella, que a condenação de Galileu avivava em sua mente, agiram com força sobre seu esquivo espírito, inimigo das vicissitudes que prejudicam a paz de espírito, tão necessária para o estudo.

Superada a grave perturbação, Descartes sentiu a urgente necessidade de enfrentar o problema da objetividade da razão e da autonomia da ciência em relação ao Deus onipotente. E motivou-se nesse sentido também pelo fato de que Urbano VIII havia condenado a tese galileana como contrária à Escritura. Assim, de 1633 a 1637, fundindo os estudos de metafísica que havia iniciado e depois interrompido com as suas pesquisas científicas, escreveu o famoso *Discurso sobre o método*, que introduzia três ensaios científicos nos quais compendia os resultados que havia alcançado: a *Dioptrique*, o *Météores* e a *Géométrie*. Diferentemente de Galileu, que não havia elaborado nenhum tratado explícito sobre o método, Descartes considerou importante demonstrar o caráter objetivo da razão e indicar as regras em que devemos nos inspirar para alcançar tal objetividade. Nascido em contexto polêmico em defesa da nova ciência, o *Discurso sobre o método* tornou-se a “*magna charta*” da nova filosofia.

É desse período o seu amor por Helène Jans, da qual teve Francine, a filha que amou ternamente e que perdeu com apenas cinco anos. A dor pela perda da menina incidiu profundamente sobre o seu espírito e talvez, pelo menos em parte, sobre o seu pensamento, apesar de seus escritos continuarem sempre severos e rigorosos. Ele retomou a elaboração do *Tratado de metafísica*, mas agora sob a forma de *Meditações*, escritas em latim porque reservadas aos doutos, obra na qual os acenos “à enfermidade e à fraqueza da natureza humana” testemunham um espírito pleno de angústia. Enviadas a Mersenne para que as levasse ao conhecimento dos doutos e recolhesse as suas objeções — ficaram famosas as objeções de Hobbes, de Gassendi, de Arnauld e do próprio Mersenne —, as *Meditationes de prima philosophia* seriam finalmente publicadas, juntamente com as *Respostas* de Descartes em 1641, sob o título *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*. Atacado pelo teólogo protestante Gusbert Voët, ele replicou com a *Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum Gisbertum Voëtium*, na qual procurou demonstrar a pobreza e a inconsistência das concepções filosóficas e teológicas do adversário.

Apesar das muitas polêmicas que seus escritos de metafísica e ciência suscitavam, Descartes dedicou-se com empenho à elaboração dos *Principia philosophiae*, obra em quatro livros compostos de breves artigos, conforme o modelo dos manuais escolásticos da época. Trata-se de uma exposição compilada e sistemática de sua filosofia e sua física, com particular destaque para os vínculos entre filosofia e ciência. A obra foi publicada em Amsterdão, sendo dedicada à princesa Isabel, filha de Frederico V do Palatinado. Amargurado com as polêmicas com os professores da Universidade de Leida, que chegaram a proibir o estudo de suas obras, mas sem qualquer desejo de voltar para a França, em virtude da situação caótica em que havia caído seu país, em 1649 Descartes aceitou o convite da rainha Cristina da Suécia e, depois de entregar para impressão os manuscritos de seu último trabalho, *Les passions de l’âme*, deixou definitivamente a Holanda, não mais hospitaleira e agora cheia de contrastes.

Apesar de suas graves preocupações, Descartes continuou mantendo uma relação epistolar com a princesa Isabel, numa correspondência de grande importância para o esclarecimento de muitos pontos obscuros de sua doutrina, particularmente das relações entre alma e corpo, do problema moral e do livre-arbítrio. Na corte sueca, para festejar o fim da Guerra dos Trinta Anos e a paz de Vestfália, Descartes escreveu *La naissance de la paix*. Mas foi bem curto o tempo transcorrido na corte sueca, porque a rainha Cristina, devido ao hábito de ter suas conversações às cinco horas da manhã, obrigava Descartes a levantar-se muito cedo, apesar do clima rígido e da não muito robusta constituição física do filósofo. Assim, ao deixar a corte, em 2 de fevereiro de 1650, o filósofo pegou uma pneumonia que, depois de uma semana de sofrimentos, o levou à morte. Transportados para a França em 1667, seus despojos repousam na Igreja de Saint-Germain des Prés, em Paris.

Postumamente, foram publicados os seguintes escritos de Descartes: o *Compendium musicae* (1650), o *Traité de l’homme* (1664), *Le monde ou traité de la lumière* (1664), as *Lettres* (1657-1667), as *Regulae ad directionem ingenii* (1701) e a *Inquisitio veritatis per lumen naturale* (1701).

3. A experiência da derrocada da cultura da época

Em um trecho autobiográfico, depois de reconhecer ter sido “aluno de uma das mais célebres escolas da Europa”, Descartes acena para o estado de profunda incerteza em que se encontrou ao término de seus estudos: “Encontrei-me tão perdido entre tantas dúvidas e erros que me parecia que, ao procurar me instruir, não havia alcançado outro proveito do que o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância.” Vejamos, em pormenor, algumas razões da sua insatisfação e perplexidade. No que se refere à filosofia, repetindo uma frase de Cícero, escreve ele: “Seria difícil imaginar algo tão estranho e incrível que não tenha sido dito por algum filósofo”. E, embora a filosofia “tenha sido cultivada pelos espíritos mais excelentes que já viveram”, continua ele no *Discurso sobre o método*, não conta ainda “com coisa alguma da qual não se discuta e que não seja duvidosa”.

No que se refere à lógica, que ele reduz à silogística tradicional, pelo menos mostra-se disposto a conceder-lhe um valor didático-pedagógico, como podemos ler nas *Regulae*: “(Não pretendo condenar) aquele modo de filosofar que os outros cogitaram até agora e as máquinas dos silogismos prováveis, adequadíssimos para a polêmica, próprias dos escolásticos, já que exercitam e, pelo caminho da emulação, estimulam a inteligência das crianças, à qual é muito melhor dar forma com opiniões de tal espécie, muito embora pareçam ser incertas.” Mas, embora lhe reconhecendo certo valor didático-pedagógico, ele nega à lógica dos dialéticos, para a qual era conduzida a silogística, qualquer força de fundamentação e qualquer capacidade heurística: “Nós deixamos de lado todos os preceitos com os quais os dialéticos consideram dirigir a razão humana quando prescrevem certas formas de raciocinar que concluem com tanta necessidade que, entregando-se a elas, a razão, mesmo que, de certo modo, se desinteresse pela evidente e atenta consideração da própria inferência, possa entretanto concluir algo de certo em virtude da forma: mas o fato é que percebemos que freqüentemente a verdade se subtrai a tais vínculos, ao passo que aqueles mesmos que deles se servem ficam neles enredados.”

Para Descartes, a cadeia silogística tradicional não permite “aos dialéticos formar com arte nenhum silogismo que conclua pelo verdadeiro se primeiro não tiverem o seu conteúdo, isto é, se já não conhecerem antes aquela verdade que dele é deduzida”. Conseqüentemente, “através de tal procedimento, eles próprios não tomam conhecimento de nada de novo; portanto, a dialética comum, em tudo e por tudo, é inútil para quem anseia por indagar a verdade das coisas, podendo somente, às vezes, ajudar a expor mais facilmente aos outros as razões já conhecidas, devendo assim ser transferida da filosofia para a retórica”. Portanto, até no melhor do seu desempenho, a lógica tradicional nada mais faz do que ajudar a expor a verdade, mas *não a conquistá-la*. Por isso, reafirmando sua avaliação juvenil, Descartes escreveria no *Discurso sobre o método*: “Os seus silogismos e a maior parte de suas outras instruções servem muito mais para explicar aos outros coisas que eles já sabem ou também, como a arte de Lulo, a falar sem discernimento daquelas coisas que não se conhecem, ao invés de aprendê-las. E, embora essa lógica contenha realmente muitos preceitos verdadeiros e ótimos, nela existem também, misturados com eles, tantos outros preceitos nocivos ou supérfluos que separá-los é algo tão difícil quanto extrair uma Diana ou uma Minerva de um bloco de mármore apenas esboçado.”

Assim, se é severo o seu juízo sobre a filosofia tradicional, ainda mais drástico é o seu juízo sobre a lógica. É por causa dessas profundas insatisfações e de tais pontos de vista que a filosofia aprendida no colégio de La Flèche parece-lhe extremamente cheia de lacunas. Em uma época em que se haviam afirmado e se desenvolviam com vigor novas perspectivas científicas e se abriam novos horizontes filosóficos, Descartes percebia a falta de um método que ordenasse o pensamento e, ao mesmo tempo, fosse um instrumento heurístico e de fundamentação verdadeiramente eficaz.

Ademais, mesmo admirando o rigor do saber matemático, ele critica tanto a aritmética como a geometria tradicionais, porque elaboradas com procedimentos que, embora lineares, não se sustentavam em uma clara orientação metodológica. O fato de suas passagens serem rigorosas e coerentes não significa que a aritmética e a geometria foram elaboradas no contexto de um bom método, nunca teorizado. Se permanecemos quase como que desarmados e induzidos a recomeçar do início quando nos defrontamos com novos problemas, a razão disso deriva da falta de um guia capaz de nos acompanhar na solução dos novos problemas. Com efeito, falando da geometria e da álgebra, ele recorda que elas “se referem a matérias muito abstratas e aparentemente de nenhuma utilidade”: a primeira, a geometria, “porque ligada à consideração das figuras”; a segunda, a aritmética, porque “confusa e obscura” a ponto de “embaraçar o espírito”.

Daí o seu propósito de dar vida a uma espécie de *matemática universal*, isto é, livre dos números ou das figuras, para poder servir de modelo para todo saber. Ele não pode adotar a matemática tradicional como modelo do saber porque ela não possui um método unitário. Para teorizar esse modelo, ele crê necessário demonstrar que as diferenças entre aritmética e geometria não são relevantes, porque ambas se inspiram, ainda que implicitamente, no mesmo método. E, com tal objetivo, ele traduz os problemas geométricos em problemas algébricos, mostrando a sua substancial homogeneidade.

Como é que isso lhe foi possível? Através daquilo que se chama *geometria analítica*, da qual falaremos adiante e com a qual Descartes tornou a matemática mais límpida em seus princípios e em seus procedi-

mentos. E esse, no fundo, era o objetivo que ele tinha em mente, como emerge do que ele escreveu à princesa Isabel do Palatinado: “Com este meio, eu vejo mais claramente tudo aquilo que faço.” E, depois de induzi-la a não querer descer a outros pormenores, acrescenta: “Espero que os nossos netos sejam agradecidos a mim não só pelas coisas que expliquei, mas também por aquelas que omiti voluntariamente, com o objetivo de lhes deixar o prazer de descobri-las.”

E é nesse contexto de crítica e de recuperação das ciências matemáticas que devemos ler o trecho no qual Descartes, ainda no *Discurso sobre o método*, afirma querer inspirar o método do novo saber na clareza e no rigor típicos dos procedimentos geométricos: “Aquela longa cadeia de raciocínios, todos simples e fáceis, de que os geômetras têm o hábito de se servir para chegar às suas difíceis demonstrações me haviam possibilitado imaginar que todas as coisas de que o homem pode ter conhecimento derivam do mesmo modo e que, desde apenas que se abstenha de aceitar como verdadeira uma coisa que não o é e respeite sempre a ordem necessária para deduzir uma coisa da outra, não haverá nada de tão distante que ele não possa alcançar nem de tão oculto que ele não possa descobrir.”

Se toda a casa está desmoronando, isto é, se caem por terra a velha metafísica e a velha ciência, então o *novo método* deve se apresentar como o início de novo saber, em condições de impedir que nos dispersemos em uma série desarticulada de observações ou caiamos em formas novas e mais refinadas de ceticismo. Esses, com efeito, são dois resultados conseqüentes ao ruir de antigas concepções sob a pressão de novas aquisições científicas e de novas instâncias filosóficas. Se estava difundida a confiança no homem e no seu poder racional, também estava bastante difundida a incerteza sobre o caminho a tomar para garantir uma coisa e superar a outra. Não podia mais se sustentar a filosofia tradicional, muito estranha àquele conjunto de novas teorizações e descobertas, tornadas possíveis inclusive por instrumentos técnicos que, potencializando ou corrigindo os nossos sentidos, nos introduziam em reinos até então inexplorados. Era urgente uma filosofia que justificasse a confiança comum na razão. Só era possível opor ao ceticismo desagregador uma razão metafisicamente fundada, capaz de se sustentar na busca da verdade, e um método universal e fecundo.

Não se trata, portanto, de lançar à discussão este ou aquele ramo do saber, mas sim do fundamento do próprio saber. Por isso, mesmo admirando Galileu, Descartes o critica, precisamente porque ele não teria apresentado um método em condições de ir às raízes da filosofia e da ciência. A quem lhe pedia uma avaliação dos escritos de Galileu, Descartes respondia: “Iniciarei esta carta com as observações sobre o livro de Galileu. Acho que, falando em geral, ele faz filosofia muito melhor do que as pessoas comuns, já que, dentro do possível, ele se desembaraça dos erros da escolástica e tenta examinar os problemas físicos através da razão matemática. Nesse ponto, sinto-me completamente de acordo com ele e sustento que não existe nenhum outro método para descobrir o verdadeiro. Mas parece-me que ele falha bastante ao fazer contínuas digressões e não se deter em explicar de modo exaustivo cada problema. Isso mostra que ele não examinou as questões sistematicamente e que, não tendo levado em consideração as causas primeiras da natureza, foi apenas em busca das razões de certos efeitos particulares, de modo que a sua construção é privada de todo fundamento.”

É para o *fundamento* que Descartes chama a atenção, já que é do alicerce que depende a amplitude e a solidez do edifício que é preciso construir para se contrapor ao edifício aristotélico, no qual se apóia toda a tradição. Descartes não separa a filosofia da ciência. O que urge evidenciar é um fundamento que permita um novo tipo de conhecimento da totalidade do real, pelo menos em suas linhas essenciais. Necessita-se de novos princípios, não importando que eles sejam depois explorados mais em uma do que em outra direção. Trata-se de princípios que, deslocando os princípios aristotélicos, aos quais a cultura acadêmica ainda é ciumentamente fiel, contribuam para a edificação da nova casa.

É o próprio Descartes que diz ter sido esse o projeto teórico que pretendia elaborar, quando, quase no fim de suas atividades, escreveu ao abade Claude Picot, tradutor de sua obra *Principia philosophiae*: “Assim, toda a filosofia é como uma árvore, da qual as raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos que surgem desse tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, ou seja, a medicina, a mecânica e a moral, entendendo aqui como a mais elevada e perfeita a moral, que, pressupondo um conhecimento total das outras ciências, é o último grau da sabedoria. Ora, como não é das raízes nem do tronco das árvores que colhemos os frutos, mas somente das extremidades de seus ramos, assim, a principal utilidade da filosofia depende daquelas suas partes que só podemos aprender por último.” Descartes, portanto, queria ir às raízes, aos fundamentos, para possibilitar que se recolham frutos maduros. E o método que desenvolveu, com suas regras e suas justificações, pretendia precisamente satisfazer essa exigência.

4. As regras do método

Como escreve nas *Regulae ad directionem ingenii*, Descartes queria apresentar “regras certas e fáceis que, sendo observadas exatamente por quem quer que seja, tornem impossível tomar o falso por verdadeiro e, sem qualquer esforço mental inútil, mas aumentando sempre gradualmente a ciência, levem ao conhecimento verdadeiro de tudo o que se é capaz de conhecer”. Entretanto, se, na obra citada, ele ha-

via chegado a enumerar vinte e uma regras e havia interrompido a elaboração da obra para evitar a sua prolixidade, já no *Discurso sobre o método* ele reduz essas regras a quatro. E a razão dessa simplificação é dada pelo próprio Descartes: “Como grande número de leis amiúde só serve para fornecer pretexto à ignorância e ao vício, razão pela qual a ação regula-se tanto melhor quanto menos leis tem desde que as observe de modo rigoroso, então eu pensei que, ao invés da multidão de leis da lógica, me bastariam as quatro seguintes, com a condição de que se decidisse firme e constantemente observá-las, sem qualquer exceção.”

1) A *primeira regra*, mas que também é a última, enquanto é o ponto de chegada, além de ser o ponto de partida, é a regra da evidência, que ele assim enuncia: “Não se deve acatar nunca como verdadeiro aquilo que não se reconhece ser tal pela evidência, ou seja, evitar acuradamente a precipitação e a prevenção, assim como nunca se deve abranger entre nossos juízos aquilo que não se apresenta tão clara e distintamente à nossa inteligência a ponto de excluir qualquer possibilidade de dúvida.” Mais do que uma regra, trata-se de um princípio normativo fundamental, exatamente porque tudo deve convergir para a *clareza* e a *distinção*, nas quais, precisamente, se forma a *evidência*. Falar de idéias claras e distintas e falar de idéias evidentes é a mesma coisa.

Mas qual é o ato intelectual com o qual se alcança a evidência? É o *ato intuitivo* ou a intuição, que Descartes assim descreve nas *Regulae*: “Não se trata do flutuante testemunho dos sentidos ou do juízo falaz da imaginação inabilmente combinadora, mas de um conceito da mente pura e atenta, tão fácil e distinto que não permanece nenhuma dúvida em torno daquilo que pensamos. Ou seja, o que é a mesma coisa, um conceito indubitável da mente pura e atenta, que nasce unicamente da luz da razão e é mais certo do que a própria dedução.” Trata-se, portanto, de ato que se autofundamenta e se autojustifica, porque sua garantia não repousa sobre uma base qualquer de argumentação, mas somente sobre a transparência mútua entre razão e conteúdo do ato intuitivo. Trata-se daquela idéia clara e distinta que reflete “unicamente a luz da razão”, não ainda conjugada com outras idéias, mas considerada em si mesma, intuída e não argumentada. Trata-se da idéia presente na mente – e na mente aberta para a idéia – sem qualquer mediação. O objetivo das outras três regras é chegar a essa transparência mútua.

2) A *segunda regra* é a de “dividir cada problema que se estuda em tantas partes menores quantas for possível e necessário para melhor resolvê-lo”. E a defesa do método analítico, único que pode levar à evidência, porque, desarticulando o complexo no simples, permite à luz do intelecto dissipar as ambigüidades. Esse é um momento preparatório essencial, já que, se a evidência é necessária para a certeza e a intuição é necessária para a evidência, já para a intuição é necessária a simplicidade, que se alcança através da decomposição do conjunto “em partes elementares até o limite do possível”. Nas *Regulae*, Descartes precisa: “Nós só chamamos de simples as coisas cujo conhecimento seja tão claro e distinto que a mente não possa dividi-las em número maior, cujo conhecimento seja ainda mais distinto.” Chega-se às grandes conquistas etapa após etapa, parte após parte. Esse é o caminho que permite escapar às presunçosas generalizações. E, como toda dificuldade o é porque o verdadeiro está misturado com o falso, o procedimento analítico deveria permitir libertar o primeiro das escórias do segundo.

3) Mas a decomposição do conjunto em seus elementos simples não basta, porque apresenta um conjunto desarticulado de elementos, mas não o nexo de coesão que deles faz um todo complexo e real. Por isso, à *análise* deve-se seguir a *síntese*, o objetivo da terceira regra, que Descartes, ainda no *Discurso sobre o método*, enuncia com as seguintes palavras: “A *terceira regra* é a de conduzir com ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-se, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais complexos, supondo uma ordem também entre aqueles nos quais uns não precedem naturalmente aos outros.”

Assim, é necessário recompor os elementos em que foi decomposta uma realidade complexa. Trata-se de uma síntese que deve partir de elementos absolutos (*ab-solutus*) ou não dependentes de outros e direcionar-se para os elementos relativos ou dependentes, dando lugar assim a um encadeamento que ilumina os nexos do conjunto. Trata-se de recompor a ordem ou criar uma cadeia de raciocínios que se desenvolvam do simples ao composto, o que não pode deixar de ter uma correspondência na realidade. Quando essa ordem não existe, é preciso supô-la como a hipótese mais conveniente para interpretar e expressar a realidade efetiva. Se a evidência é necessária para se ter a intuição, o processo do simples ao complexo é necessário para o ato dedutivo.

Mas qual a importância da síntese? “Pode parecer que, nesse duplo trabalho, não emergja nada de verdadeiramente novo, já que, no fim, encontramos o mesmo objeto do qual partimos. Na realidade, porém, não se trata mais do mesmo objeto: trata-se do composto reconstruído, isto é, permeado pela luminosidade transparente do pensamento. Uma coisa é um fato bruto, outra é um saber como ele é feito, pois entre os dois existe a mediação do conhecimento” (De Ruggiero).

4) Por fim, para impedir qualquer precipitação, que é a mãe de todos os erros, é preciso verificar cada uma das passagens. Por isso, Descartes conclui dizendo: “A última regra é a de fazer sempre enumerações tão completas e revisões tão gerais a ponto de se ficar seguro de não ter omitido nada.” Portanto, enumeração e revisão: a primeira verifica se a análise é completa; a segunda verifica se a síntese é correta. E assim que encontramos enunciada nas *Regulae* essa cautela, necessária contra qualquer superficialidade:

“E preciso percorrer com um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento todas as coisas que se referem ao nosso fim e abarcá-las em uma enumeração suficiente e ordenada.”

Trata-se de regras simples, que destacam a necessidade de se ter plena consciência dos momentos em que se articula qualquer pesquisa rigorosa. Elas constituem o modelo do saber, precisamente porque a clareza e a distinção garantem contra possíveis equívocos ou apressadas generalizações. Com tal objetivo, diante de problemas complexos como de fenômenos confusos, é preciso chegar aos elementos simples, que não sejam mais decomponíveis, para que possam ser totalmente invadidos pela luz da razão. Em suma, para proceder com correção, é preciso repetir, a propósito de qualquer pesquisa, aquele movimento de simplificação e rigorosa concatenação constituído pelas operações típicas do procedimento geométrico.

Entretanto, a adoção de tal modelo comporta que condições? Pois bem, antes de mais nada e de forma geral, comporta a rejeição de todas aquelas noções aproximativas, imperfeitas, fantásticas ou apenas verossímeis, que escapam à operação simplificadora considerada indispensável. O simples de Descartes não é o universal da filosofia tradicional, assim como a intuição não é a abstração. O universal e a abstração, dois momentos fundamentais da filosofia aristotélico-escolástica, são suplantados pelas naturezas simples e pela intuição. Como observa com acuidade Del Noce, “para Descartes, inspirar-se na matemática quer dizer substituir o universal pelo simples. Desse modo, pode-se entender que a condição para as coisas serem conhecidas é a de deixar que se decomponham em naturezas simples, objeto de intuição direta, que se encadeiam (...) através de laços que, eles próprios, sejam redutíveis a relações diretamente intuídas (a meditação metafísica obedece ao ‘matematismo’ à medida que obedece ao método da decomposição)”.

5. A dúvida metódica

Estabelecidas as regras do método, é preciso justificá-las, ou melhor, explicar sua universalidade e fecundidade. É verdade que a matemática sempre se ateu a essas regras. Mas quem nos autoriza a estendê-las para fora desse âmbito, delas fazendo um modelo de saber universal? Qual é o seu fundamento? Existe uma verdade não matemática que reflita em si as características da evidência e da distinção e que, não sujeita à dúvida de modo algum, possa justificar tais regras e ser adotada como fonte de todas as outras possíveis verdades?

Para responder a essa série de perguntas, Descartes aplica as suas regras ao saber tradicional, para ver se ele contém alguma verdade de tal forma clara e distinta que se subtraia a qualquer razão de dúvida. Se o resultado for negativo, no sentido de que, com essas regras, não é possível chegar a nenhuma certeza e a nenhuma verdade que tenha as características da clareza e da distinção, então será preciso rejeitar semelhante saber e admitir a sua esterilidade. Se, ao contrário, a aplicação de tal regra nos leva a uma verdade indubitável, então deve-se assumi-la como o início da longa cadeia de raciocínios ou como fundamento do saber. A condição que se precisa respeitar nessa operação é que não é lícito aceitar como verdadeira a afirmação que esteja maculada pela dúvida ou por qualquer possível perplexidade. Como escreve Descartes nas *Meditações metafísicas*, é óbvio que “não será necessário, para chegar a isso, provar que (as opiniões que se formaram anteriormente) são todas falsas, coisa que nunca se conseguiria acabar”. Basta examinar os princípios sobre os quais se fundamentou o saber tradicional. Caindo os princípios, as consequências não poderão mais se manter.

Em primeiro lugar, observamos que boa parte do saber tradicional pretende ter base na experiência sensível. Entretanto, como é possível considerar certo e indubitável um saber que tem sua origem nos sentidos, se é verdade que eles por vezes se revelam enganadores? Como afirma Descartes no *Discurso sobre o método*, “como os sentidos algumas vezes nos enganam, supus que nenhuma coisa é tal como é representada pelos sentidos”. Ademais, se boa parte do saber tradicional se baseia nos sentidos, uma parte não irrelevante do saber se funda na razão e no seu poder discursivo. Ora, também esse princípio não parece imune de obscuridade e incerteza. Com efeito, “como existe quem erra no raciocínio, fazendo paralogismo (...), rejeitei como falsas todas as demonstrações que antes havia aceitado como demonstrativas”.

Por fim, há o saber matemático, que parece indubitável, porque válido em todas as circunstâncias. O fato de que $2 + 2 = 4$ é verdadeiro em qualquer circunstância e em qualquer condição. E, no entanto, quem me impede de pensar que exista “um gênio maligno, astuto e enganador”, que, brincando comigo, me faz considerar evidentes coisas que não o são? E aqui a dúvida torna-se hiperbólica, no sentido de que se estende até a setores que se presumia estarem fora de qualquer suspeita. O saber matemático não poderia ser uma construção grandiosa, mas baseada em equívoco ou em colossal mistificação? “Posso supor, portanto, que exista não um verdadeiro Deus, que é fonte soberana de verdade, mas certo gênio maligno, não menos astuto e enganador do que poderoso, que tenha empregado todos os seus recursos em me enganar.”

Não há setor do saber que se mantenha. A casa desmorona porque seus alicerces estão minados. Nada resiste à força corrosiva da dúvida. Portanto, escreve Descartes nas *Meditações metafísicas*: “Suponho que todas as coisas que vejo sejam falsas. Fixo-me bem na mente que nada existiu de tudo aquilo que minha memória, cheia de mentiras, me representa; penso não ter sentido algum; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar não são nada mais do que invenções do meu espírito. Então, o que pode-

rá ser reputado verdadeiro? Talvez nada mais além do fato de que não há nada de certo no mundo!” É evidente que, aqui, não nos encontramos diante da dúvida dos céticos. Neste caso, a dúvida quer levar à verdade. Por isso é chamada *dúvida metódica*, enquanto é um momento obrigatório, ainda que provisório, para chegar à verdade. Precisa Descartes: “Não que eu imitasse os céticos, que duvidam por duvidar e ostentam serem sempre indecisos: ao contrário, todo o meu plano visava tornar-me seguro, removendo a terra e a areia para encontrar a rocha e a argila.” Se, por um lado, Descartes quer lançar à crise o dogmatismo dos filósofos tradicionais, ao mesmo tempo ele também quer combater a atitude ceticizante, que se comprazia a pôr tudo em dúvida sem nada oferecer em troca. E, nas páginas de Descartes, é evidente o anseio de certeza. A negação que remete à afirmação, a dúvida que leva à certeza. Em suma, com a dúvida, Descartes quer sacudir as águas estagnadas da consciência tradicional, quer que se perceba o peso fecundo da dúvida, para que possa emergir algo de mais autêntico e seguro. E quem não realiza essa experiência não estará em condições de criar ou apenas de pensar, limitando-se a repetir fórmulas vazias ou a ruminar uma cultura já digerida por outros. Como é possível fugir às tenazes da dúvida se não sabemos qual é a nossa natureza, quais os traços da nossa consciência, quais as exigências da lógica da razão? Não é possível desfrutar devidamente das implicações da dúvida se, através de sua sombra, não percebemos uma luz que custa a emergir, mas que é preciso fazer brilhar para que o homem volte a pensar em plena liberdade.

6. A certeza fundamental: cogito ergo sum

Como relata Descartes no *Discurso sobre o método*, depois de ter lançado tudo à dúvida, “somente depois, tive que constatar que, embora eu quisesse pensar que tudo era falso, era preciso necessariamente que eu, que assim pensava, fosse alguma coisa. E, observando que essa verdade — “penso, logo sou” — era tão firme e sólida que nenhuma das mais extravagantes hipóteses dos céticos seria capaz de abalá-la, julguei que podia aceitá-la sem reservas como o princípio primeiro da filosofia que procurava.” Mas será que essa certeza não pode ser minada pelo gênio maligno? Pois bem, nas *Meditações metafísicas*, Descartes escreve: “Há uma força, não sei qual, enganadora e muito astuta, que realiza qualquer esforço para me enganar sempre. Entretanto, se ela me engana, não há qualquer dúvida de que existo; por mais que ela me engane, não poderá fazer com que eu seja nada, enquanto eu pensar que sou algo. Conseqüentemente, depois de ter pensado e examinado tudo com grande cuidado, é necessário concluir que a proposição *eu sou, eu existo* é absolutamente verdadeira toda vez que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito.” Então, pela própria evidência da verdade, o que somos obrigados a admitir como indubitável? “No instante em que rejeitamos (...) tudo aquilo de que possamos duvidar (...), não podemos supor com a mesma medida que não existimos, nós, que duvidamos da veracidade de tudo isso. Com efeito, a repugnância a conceber que aquilo que pensa não existe no ato em que pensa não nos impede, apesar da mais extravagante suposição possível, de crer que a conclusão eu penso, logo existo seja verdadeira, sendo, portanto, a coisa primeira e mais certa que a apresenta a um pensamento ordenado.” É isso o que diz Descartes nos *Principia philosophiae*. Portanto, a proposição “eu penso, logo existo” é absolutamente verdadeira, porque até a dúvida, mesmo a mais extremada e radicalizada, a confirma.

Mas o que entende Descartes por “pensamento”? Afirma ele nas *Respostas*: “Com o termo ‘pensamento’ eu abranjo tudo aquilo que existe em nós de tão factual que sejamos imediatamente conscientes dele, como, por exemplo, todas as operações da vontade, do intelecto, da imaginação e dos sentidos são ‘pensamentos’. E acrescentei ‘imediatamente’ para excluir tudo aquilo que disso deriva: assim, por exemplo, um movimento voluntário tem como seu ponto inicial o pensamento, mas ele próprio não é pensamento.” Estamos, portanto, diante de uma verdade sem qualquer mediação. A transparência do “eu” para si mesmo e, portanto, o pensamento em ato, escapa a qualquer dúvida, indicando porque a clareza é a regra fundamental do conhecimento e por que a intuição é o seu ato fundamental. Com efeito, nesse caso a existência ou o meu ser só é admitido enquanto se torna presente ao meu “eu”, sem qualquer momento argumentativo. Efetivamente, apesar de ser formulada como um silogismo qualquer, a proposição “penso, logo existo” não é um raciocínio, mas uma intuição pura. Não se trata de abreviação de uma argumentação como a seguinte: “Tudo aquilo que pensa existe; eu penso, logo, existo.” Trata-se simplesmente de um ato intuitivo graças ao qual percebo a minha existência enquanto ela é pensante. Com efeito, procurando definir a natureza de sua própria existência, Descartes afirma que ela é uma *res cogitans*, uma realidade pensante, sem qualquer corte entre pensamento e ser. A substância pensante é o pensamento em ato e o pensamento em ato é uma realidade pensante.

Assim, Descartes chegou a um ponto forte, que nada pode propor em discussão. Ele sabe que o homem é uma realidade pensante e está bem consciente do fato fundamental representado pela lógica da clareza e da distinção. Desse modo, ele conquistou uma certeza inabalável, primeira e irrenunciável, porque relativa à própria existência, que, enquanto pensante, revela-se clara e distinta. Assim, a aplicação das regras do método levou à descoberta de uma verdade que, retroagindo, confirma a validade daquelas regras que se encontram fundamentadas e, portanto, assumidas como norma de qualquer saber. Escreve Descartes, ainda no *Discurso sobre o método*: “Havendo notado que, na afirmação “penso, logo existo”, não há nada

que me assegure que eu esteja dizendo a verdade, se eu não vir muito claramente que, para pensar, é preciso existir, então acreditei poder tomar por regra geral que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras.”

Aquilo que deve ser destacado é que, como regras do método de pesquisa, a clareza e a distinção encontram-se agora bem fundamentadas. Mas fundamentadas em quê? Talvez no ser, finito ou infinito? Ou nos princípios lógicos gerais, que são também princípios ontológicos, como o princípio de não-contradição ou o princípio de identidade, como no caso da filosofia tradicional? Não. Tais regras se fundamentam na certeza adquirida de que o nosso “eu” ou a consciência de si mesmo como realidade pensante se apresenta com as características da clareza e da distinção.

A partir daí, a atividade cognoscitiva, mais do que se preocupar em fundamentar suas conquistas em sentido metafísico, deve procurar a clareza e a distinção, que são os traços típicos da primeira verdade que se impôs à nossa razão e que devem ser a marca de qualquer outra verdade. Como a nossa existência enquanto *res cogitans* foi aceita como indubitável com base na clareza e na distinção e não com base em outros fundamentos, então toda outra verdade só poderá ser acatada se exibir os traços da clareza e da distinção. E para alcançá-los é preciso seguir o itinerário da análise, da síntese e da verificação, sabendo-se que uma afirmação com tais características não estará mais sujeita à dúvida.

Desse modo, a filosofia não é mais a ciência do ser, mas sim a doutrina do conhecimento. Assim, antes de mais nada, a filosofia se torna gnosiologia. É essa a reviravolta que Descartes imprime à filosofia, que passa a se orientar no sentido de encontrar ou fazer emergir, a propósito de qualquer proposição, os dados da clareza e da distinção, que, alcançados, tornam desnecessários outros suportes ou outras garantias. Assim como a certeza de minha existência enquanto *res cogitans* só necessita da clareza e da distinção, da mesma forma qualquer outra verdade não terá necessidade de outras garantias fora da clareza e da distinção, imediata (intuição) ou derivada (dedução).

Portanto, o banco de provas do novo saber, filosófico e científico, é o sujeito humano, a consciência racional. Qualquer tipo de pesquisa deverá se preocupar somente em perseguir o grau máximo de clareza e distinção, não se preocupando com outras justificações quando alcançá-lo. O homem é feito assim, só devendo admitir verdades que reflitam tais exigências. Estamos diante da humanização radical do conhecimento, reconduzido à sua fonte primigênia. Em todos os ramos do conhecimento, na cadeia das deduções, o homem deve proceder das verdades claras e distintas ou dos princípios auto-evidentes. Quando esses princípios não são facilmente identificáveis, é preciso hipostatizá-los, seja para ordenar a mente humana, seja para fazer emergir a ordem da realidade – confiança na racionalidade do real –, às vezes coberta por elementos secundários ou pela sobreposição de elementos subjetivos, acriticamente projetados fora de nós.

Esse deslocamento do plano do ser para o plano do pensamento é claramente perceptível pelo peso teórico diverso que o *cogito* tem em Agostinho, o primeiro que o teorizou, e em Descartes, que o retomou. Em polêmica com os céticos, Agostinho havia observado que “si fallor sum”, ou seja, “se duvido, existo”. A dúvida é uma forma de pensamento e o pensamento não é concebível fora do ser, que, portanto, é reafirmado pela própria dúvida em ato. Trata-se da defesa do primeiro fundante do ser e, portanto, do Deus mais íntimo a nós do que nós mesmos.

Descartes, ao contrário, utiliza a expressão “cogito ergo sum” para destacar as exigências do pensamento humano, isto é, a clareza e a distinção, em que os outros conhecimentos devem se inspirar. Enquanto o *cogito* de Agostinho, em última análise, revela Deus, o *cogito* de Descartes revela o homem, ou melhor, as exigências que devem marcar o seu pensamento e as suas aquisições intelectuais. Por reflexo, enquanto em Agostinho o *cogito* se aquieta ao referir-se a Deus, ao qual remete, porque nele se funda, já em Descartes, revelando-se claro e distinto, o *cogito* torna todo o resto problemático, no sentido de que, adquirida a verdade da própria existência, é necessário partir para a conquista do real diverso do nosso “eu”, perseguindo as características da clareza e da distinção.

Assim, aplicando as regras do método, Descartes defronta-se com a primeira certeza fundamental, a do *cogito*. Essa, porém, não é apenas uma das muitas verdades que se alcança através daquelas regras, mas sim a verdade que, uma vez alcançada, fundamenta tais regras, porque revela a natureza da consciência humana que, como *res cogitans*, é transparência de si para si mesma. E qualquer outra verdade só será acolhida à medida que se adequar ou aproximar de tal evidência.

Tendo-se inspirado inicialmente na clareza e na evidência da matemática, agora Descartes destaca que as ciências matemáticas apresentam somente um setor do saber, que sempre se inspirou em um método que, ao contrário, tem dimensão universal. De agora em diante, qualquer saber deverá se inspirar nesse método, porque não se trata de método fundado pela matemática, mas que funda a matemática, como toda outra ciência. Aquilo ao qual esse método conduz e no qual se fundamenta é a “razão humana” ou aquela reta razão (*bona mens*) que pertence a todos os homens e que, como diz Descartes no *Discurso sobre o método*, “é a coisa mais bem distribuída do mundo”.

Mas o que é essa reta razão? “A faculdade de julgar bem e distinguir o verdadeiro do falso é propriamente aquilo que se chama bom senso ou razão, (que) é naturalmente igual em todos os homens.” E a unidade dos homens é representada pela razão bem guiada e desenvolvida. E Descartes o explicita no ensaio juve-

nil *Regulae ad directionem ingenii*, onde escreve: “Todas as diversas ciências nada mais são do que a sabedoria humana, que permanece sempre una e idêntica, por mais que se aplique a diferentes objetos, não recebendo destes uma maior distinção do que possa receber a luz do sol da diversidade das coisas que ilumina.” Mais do que as coisas iluminadas (cada uma das ciências), é preciso acentuar o Sol (a razão), que deve emergir, impor a sua lógica e fazer respeitar as suas exigências.

A unidade das ciências remete à unidade da razão. E a unidade da razão remete à unidade do método. Se a razão é uma *res cogitans*, que emerge através da dúvida universal, a ponto de nenhum ser maligno poder sitiá-la e nenhum engano dos sentidos obscurecê-la, então o saber deve basear-se nela e repetir sua clareza e distinção, que são os únicos postulados irrenunciáveis do novo saber.

7. A existência e o papel de Deus

A primeira certeza fundamental alcançada através da aplicação das regras do método, portanto, é a consciência de si mesmo como ser pensante. A reflexão de Descartes concentra-se agora no *cogito* e seu conteúdo, acochado por algumas perguntas fundamentais: será que as regras do método abrem-se verdadeiramente para o mundo e são adequadas para fazer-me conhecer o mundo?

E o mundo, estará aberto a essas regras? As minhas faculdades cognoscitivas são adequadas para fazer-me conhecer efetivamente o que não é identificável com a minha consciência? Trata-se de perguntas que postulam maior fundamentação da atividade cognoscitiva do homem.

Como ser pensante, o “eu” revela-se o lugar de multiplicidade de *idéias* que a filosofia deve considerar com rigor. Se o *cogito* é a primeira verdade auto-evidente, que outras idéias se apresentam com o caráter de auto-evidência do *cogito*? Partindo dele e com idéias que, como o *cogito*, são claras e distintas, é possível reconstruir o edifício do saber? E mais: como Descartes colocou o fundamento do saber na consciência, como será possível sair dela e reafirmar o mundo externo? Em suma, as idéias que Descartes não considera no sentido tradicional de essências ou arquétipos do real, mas como presenças reais na consciência, têm caráter objetivo, no sentido de representarem um objeto, uma realidade? E, por fim, se elas são indubitáveis como formas mentais, porque tenho a imediata percepção delas, já como formas representativas de realidades diversas de mim serão elas verdadeiras, ou seja, representarão uma realidade objetiva ou seriam puras ficções mentais?

Antes de responder a essas questões, deve-se recordar que Descartes divide as idéias em *idéias inatas*, isto é, as que encontramos em nós mesmos, nascidas junto com a nossa consciência; *idéias adventícias*, isto é, as que vêm de fora de nós e nos remetem a coisas inteiramente diferentes de nós; *idéias factícias* ou construídas por nós mesmos. Descartando estas últimas como ilusórias, porque quiméricas ou construídas arbitrariamente por nós mesmos, o problema se restringe então à objetividade das idéias inatas e das adventícias. Embora as três classes de idéias não sejam diferentes do ponto de vista de sua realidade subjetiva – todas as três são atos mentais dos quais temos a percepção imediata –, já do ponto de vista do seu conteúdo elas são profundamente diversas.

Com efeito, se as idéias factícias ou arbitrarias não constituem nenhum problema, serão verdadeiramente objetivas as idéias adventícias, que me remetem a um mundo externo? Quem garante tal objetividade? Poderíamos responder: quem a garante são a clareza e a distinção. Mas se as faculdades sensíveis fossem enganosas? Estamos verdadeiramente certos da objetividade das faculdades sensíveis e imaginativas através das quais elas chegam até nós e nos abrimos para o mundo? Aquilo de que estamos certos, até na dúvida universal, é da nossa existência em sua atividade cogitativa. Mas quem me garante que ela permanece válida mesmo quando os seus resultados passam da percepção em ato para o reino da memória? Estará a memória em condições de conservá-los intactos, com a clareza e a distinção originais? Para enfrentar essa série de dificuldades e para fundamentar definitivamente o caráter objetivo de nossas faculdades cognoscitivas, Descartes propõe e resolve o problema da existência e do papel de Deus.

Com tal objetivo, permanecendo no âmbito da consciência, Descartes, entre as muitas idéias de que a consciência é depositária, se antepara com a idéia inata de Deus que, como lemos nas *Meditações metafísicas*, é a idéia de “uma substância infinita, eterna, imutável, independente e onisciente, da qual eu próprio e todas as outras coisas que existem (se é verdade que há coisas existentes) fomos criados e produzidos”. E, a propósito de tal idéia, ele se pergunta se ela é puramente subjetiva ou se não deve ser considerada ao mesmo tempo subjetiva e objetiva. Trata-se do problema da existência de Deus, não mais proposto a partir do mundo externo ao homem, mas a partir do próprio homem, ou melhor, de sua consciência.

Pois bem, falando dessa idéia com tais características, diz Descartes: “É uma coisa manifesta, por luz natural, que deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: porque de onde o efeito poderia extrair a sua realidade senão de sua própria causa e como essa causa poderia transmiti-la ao efeito se não a tivesse em si mesma?” Ora, proposto tal princípio, fica evidente que o autor dessa idéia que está em mim não sou eu, imperfeito e finito, nem qualquer outro ser, da mesma forma limitado. Tal idéia, que está em mim, mas não é de mim, só pode ter por causa adequada um ser infinito, isto é, Deus.

A própria idéia inata de Deus pode propiciar uma segunda reflexão, que comprova o resultado da primeira

argumentação. Se a idéia de um ser infinito que está em mim fosse minha, não seria eu um produto perfeito e ilimitado e não, ao contrário, um ser imperfeito, como resulta da dúvida e da aspiração nunca satisfeita à felicidade e à perfeição? Com efeito, quem nega o Deus criador por esse próprio fato está se considerando um autoproduto. Ora, nesse caso, tendo a idéia do ser perfeito, então nos teríamos dado todas as perfeições que encontramos na idéia de Deus. E isso é desmentido pela realidade.

Por fim, detendo-se nas implicações dessa idéia, Descartes formula um terceiro argumento, conhecido como prova ontológica. A existência é parte integrante da essência, de modo que não é possível ter a idéia (a essência) de Deus sem simultaneamente admitir a sua existência, da mesma forma que não é possível conceber um triângulo sem pensá-lo como a soma dos ângulos internos iguais a dois retos ou como não é concebível uma montanha sem vale. Só que, enquanto do fato de não poder “conceber uma montanha sem vale não deriva que existam no mundo montanhas e vales, mas somente que a montanha e o vale, existindo ou não existindo, não podem de modo algum ser separados um do outro, (...) já do fato de que não posso conceber Deus sem existência deriva que a existência é inseparável dele e, portanto, que ele existe verdadeiramente”. Essa é a prova ontológica de Anselmo, que Descartes retoma e faz sua.

Mas por que Descartes se detém com tanta insistência no problema da existência de Deus, a não ser para evidenciar a riqueza de nossa consciência? Com efeito, ainda nas *Meditações metafísicas*, ele escreve que a idéia de Deus é “como a marca do artesão impressa sobre a sua obra, não sendo sequer necessário que essa marca seja algo diferente da própria obra”. Assim, analisando a consciência, Descartes se defronta com uma idéia que está em nós, mas não é nossa, a qual, todavia, nos permeia profundamente, como o selo do artífice sobre o seu manufaturado. Ora, se isso é verdadeiro e se é verdade que Deus, porque sumamente perfeito, é também sumamente veraz e imutável, não devemos então ter imensa confiança em nós e em nossas faculdades, que são todas obras suas?

Assim, a dependência do homem em relação a Deus não leva Descartes às conclusões a que haviam chegado a metafísica e a teologia tradicional, isto é, ao primado de Deus e ao valor normativo dos seus preceitos e de tudo o que é revelado na Escritura. A idéia de Deus em nós, como a marca do artesão na sua obra, é utilizada para defender a positividade da realização humana; do ponto de vista do poder cognoscitivo, a sua natural capacidade de conhecer o verdadeiro; e, no que se refere ao mundo, a imutabilidade de suas leis.

É aí que encontra derrota radical a idéia do gênio maligno ou de uma força corrosiva que pode enganar ou burlar o homem. E isso porque, sob a força protetora de Deus, as faculdades cognoscitivas não podem nos enganar, já que, nesse caso, o próprio Deus, que é o seu criador, seria responsável por tal engano. E Deus, sendo sumamente perfeito, não é mentiroso. Desse modo, aquele Deus em cujo nome se tentava bloquear a expansão do novo pensamento científico aparece aqui como aquele que, garantindo a capacidade cognoscitiva de nossas faculdades, estimula tal empresa. Assim, a dúvida é derrotada e o critério da evidência é justificado conclusivamente. O Deus criador impede que se considere que a criatura seja portadora de um princípio dissolutório dentro de si ou que suas faculdades não estejam em condições de cumprir suas funções. Somente para o ateu a dúvida não é debelada conclusivamente, porque ele pode continuar alimentando dúvidas sobre o que lhe é sugerido por suas faculdades cognoscitivas, já que não reconhece que tais faculdades sejam criadas por Deus, suma bondade e verdade.

Desse modo, o problema da fundamentação do método de pesquisa encontra-se conclusivamente resolvido, porque aquela evidência proposta por via hipotética é comprovada pela primeira certeza relativa ao nosso *cogito* e este, com as faculdades cognoscitivas, é ainda mais reforçado pela presença de Deus, que garante o seu caráter objetivo. Além do poder cognoscitivo das faculdades, Deus garante também todas aquelas verdades, claras e distintas, que o homem estiver em condições de alcançar.

Expressando a essência dos vários setores do real, são as verdades eternas que compõem a ossatura do novo saber. Tais verdades são eternas não porque sejam vinculadas ao próprio Deus ou independentes dele. Claro, Deus é criador absoluto e, portanto, responsável também pelas verdades ou idéias sob cuja luz criou o mundo. Como escreve Descartes a Mersenne em 27 de maio de 1630, “vós perguntais quem fez necessário que Deus criasse essas verdades. E eu digo que ele era livre de fazer com que não fosse verdade que todas as linhas puxadas do centro da circunferência fossem iguais, como também era livre para não criar o mundo. E é certo que essas verdades não são contingentes à sua essência mais necessariamente que as suas criaturas”.

Mas então por que são chamadas “eternas” essas verdades criadas livremente por Deus? Porque Deus é imutável. Assim, aquele voluntarismo de ascendência escotista, que levava os metafísicos a falarem de um contingentismo radical do mundo e, portanto, a considerar impossível um saber universal, é usado por Descartes para garantir a imutabilidade de certas verdades e, portanto, defender o desenvolvimento da ciência e garantir sua objetividade. Ademais, como essas verdades contingentes e, ao mesmo tempo, eternas não constituem participação na essência de Deus, ninguém pode considerar que, com o conhecimento dessas verdades, conhece os imperscrutáveis desígnios de Deus. O homem conhece e isso já basta, sem qualquer pretensão de emulação com Deus. E, com isso, defende-se ao mesmo tempo o sentido da finitude da razão e o sentido de sua objetividade. A razão do homem é especificamente humana, não divina, mas é garantida em suas atividades por aquele Deus que a criou.

Mas, se é verdade que Deus é verdadeiro e não enganoso, também é verdade que o homem erra. Qual é então a origem do erro? Naturalmente, o erro não é imputável a Deus, mas sim ao homem, porque nem sempre ele se demonstra fiel à clareza e à distinção. As faculdades do homem funcionam. Mas cabe ao homem fazer bom uso delas, não confundindo com claras e distintas idéias que são aproximativas e confusas. O erro se dá no juízo. E, para Descartes, diferentemente do que pensaria Kant, pensar não é julgar, porque no juízo intervêm tanto o intelecto como a vontade.

Para ele, o intelecto, que elabora as idéias claras e distintas, não erra. O erro brota da pressão indevida da vontade sobre o intelecto: “Se eu me abstenho de dar meu juízo sobre alguma coisa, quando não a concebo com suficiente clareza e distinção, é evidente que estou fazendo ótimo uso do juízo e não estou sendo enganado; mas, se me determino a negá-la ou afirmá-la, então não estou mais me servindo como devo do meu livre-arbítrio; e, se afirmo aquilo que não é verdadeiro, é evidente que estou me enganando; (...) porque a luz natural nos ensina que o conhecimento do intelecto deve preceder sempre à determinação da vontade. E precisamente nesse mau uso do livre-arbítrio é que se encontra a privação que constitui a forma do erro.” Com razão, F. Alquié comenta: “O erro deriva, portanto, da minha operação e não do meu ser: eu sou o único responsável pelo erro e posso evitá-lo. Pode-se ver como essa concepção está distante de uma natureza decaída ou de um pecado original. É agora, com ato presente, que eu me engano ou que eu peço.”

Com essa imensa confiança no homem e em suas faculdades cognoscitivas e depois de indicar as causas e implicações do erro, Descartes pode agora tratar do conhecimento do mundo e de si enquanto existe no mundo: o método está justificado, a clareza e a distinção fundamentadas e a unidade do saber reconduzida à sua fonte, a razão humana, sustentada e iluminada pela garantia da suma veracidade do seu Criador.