

Notas sobre a relação do método e as noções de *intuição* e *dedução* para o alcance do *cogito* em Descartes

Jéssica Kellen Rodrigues
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6433-5959>

Resumo: A filosofia de Descartes é de grande relevância na história do pensamento. Entre os diversos temas de investigação do autor, se destacam a constituição de um método de busca para o conhecimento e o estabelecimento de um fundamento único para este conhecimento. Pensando nisso, este texto propõe uma investigação sobre os meios pelos quais Descartes considera possível alcançar o conhecimento e como esses meios, legitimados pelo autor, se relacionam diretamente com a primeira verdade, o *cogito*. Para esse fim, o texto se divide em dois momentos: o primeiro, relacionado aos métodos expostos no *Discurso do método* e nas *Regras para a direção do espírito*; o segundo, examina como o *cogito*, tal como descoberto nas *Meditações metafísicas*, se relaciona com os meios de aquisição do conhecimento.

Palavras-chave: Cogito, Intuição, Dedução, Método, Dúvida, Matemática.

Abstract: Descartes's philosophy is of great relevance in the history of thought. Among the author's various research themes, the creation of a search method for knowledge and the establishment of a unique foundation for this knowledge stand out. This text proposes an investigation about how it is possible to achieve knowledge and how this is related to the first truth, the *cogito*. So, this text is divided into two moments: the first one is related to the method exposed in the *Discourse on the Method* and the *Rules for the Direction of the Mind*; and the second one, which examines how the *cogito*, as discovered in the *Metaphysical Meditations*, relates to the means of acquiring knowledge.

Keywords: Cogito, Intuition, Deduction, Method, Doubt, Mathematics.

Introdução

O pensamento moderno surge durante a chamada Revolução Científica¹, um período de intenso avanço em várias áreas da ciência. Descartes, pensador dessa época, atento às demandas e preocupações que surgem com o avanço científico, contribui para questões importantes dessa revolução². As preocupações cartesianas, entre outras coisas, estão ligadas aos métodos e ao

¹ Importante destacar que o uso do termo “revolução” para descrever a produção intelectual do final do século XVI e o início do século XVII não é consensual e existem alguns trabalhos que podem contribuir com esse debate como: KOYRÉ (1982); COHEN (1985); ÉVORA (1994).

² De acordo com Koyré, Descartes foi um pensador fundamental para “Revolução científica”. Ele diz: “A revolução científica do século XVII, inaugurada por Galileu, e cujo sentido profundo consistia na matematização do real, ultrapassara, com Descartes, – fato frequente na história – seu legítimo objetivo. Ela se engaja naquilo que um dia chamei de “geometrização até às últimas consequências” e tentará reduzir a física à geometria pura, negando qualquer especificidade própria à realidade material.” (KOYRÉ, 1982.p. 302).

fundamento da verdade. O método torna-se um critério importante para alcançar um conhecimento científico seguro. Assegurar que o discurso científico corresponda à verdade é um dos aspectos fundamentais das investigações de Descartes. Esta preocupação com o método é evidente em suas obras, especialmente no *Discurso do método* (1637/1973) e *Regras para direção do espírito* (1701/2004). Além disso, é preciso destacar o papel das *Meditações metafísicas* (1641/1973), pois, um aspecto que antecede a elaboração de um método para o conhecimento é a verdade primeira que fundamenta a cadeia de conhecimento. Pensando nisso, neste texto, analisaremos como Descartes concebe o funcionamento do entendimento, que nos possibilita alcançar um conhecimento legítimo, e qual sua relação com o método por ele defendido como a forma de se chegar ao conhecimento. Para tanto, iremos dedicar nossa atenção a alguns recortes das obras citadas, onde o autor apresenta o método utilizado para a busca do conhecimento e o defende como a forma em que ele próprio chegou ao conhecimento das verdades. Nosso intuito é levantar algumas questões sobre a relação do método e do *cogito* no que diz respeito ao conhecimento.

I. O método no *Discurso do método*

No *Discurso do método*, o método é apresentado e defendido como a forma de se chegar ao conhecimento da verdade. Neste texto, Descartes afirma ter encontrado um método, que teria aumentado gradualmente seu conhecimento.

Mas não temerei dizer que penso ter tido muita felicidade de me haver encontrado, desde a juventude, em certos caminhos, que me conduziram a considerações e máximas, de que formei um método, pelo qual me parece que eu tenha meio de aumentar gradualmente meu conhecimento, e de alçá-lo, pouco a pouco, ao mais alto ponto, a que a mediocridade de meu espírito e a curta duração de minha vida lhe permitam atingir. (DESCARTES, 1987, p. 37)

Dessa passagem, podemos inferir algumas considerações relevantes: primeiro, o autor enfatiza que desde cedo teve acesso a elementos que o auxiliaram na formação de seu método, sua educação foi baseada no ensino tradicional. Embora critique a tradição e o ensino convencional, Descartes recorre a esses mesmos temas e conceitos da tradição, ainda que seja para (re)examiná-los, refutá-los e confrontá-los, visando a estruturação de seu próprio método.

É relevante observar também que o autor reconhece a possibilidade do conhecimento, ao mesmo tempo em que ressalta as limitações do entendimento e defende o método como meio

de alcançar o nível mais elevado de conhecimento. Esses dois aspectos são cruciais para responder a dois pressupostos interligados: a afirmação de que o conhecimento verdadeiro é alcançável, um posicionamento que parece ser estabelecido nas *Meditações metafísicas* com o *cogito*; e também a existência de limitações do entendimento para alcançar tal conhecimento seguro, o que justificaria a necessidade de um método para suprir essa limitação. Descartes afirma, de forma esquemática, que possui um método que o conduziu ao conhecimento da verdade. Considerando as verdades demonstradas por ele nas *Meditações metafísicas* em que o *cogito* é a verdade primordial de onde derivam as demais verdades, seria então a descoberta do *cogito* dependente do método? E seria este método a única via para alcançar um conhecimento legítimo?

De acordo com Descartes, embora todos possuam a capacidade racional (bom senso), isso por si só não é suficiente para encontrar a verdade; é imprescindível que essa capacidade seja bem direcionada: “Pois não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem” (DESCARTES, 1987, p. 37). Essa afirmação atribui ao método um papel fulcral na busca pelo conhecimento³. Embora todos tenhamos a capacidade para conhecer, nossas opiniões podem divergir sobre um mesmo assunto devido à variedade de caminhos pelos quais orientamos nossa razão. Surge, então, a necessidade do método que possa ser eficiente para todas as ciências e operável para todos que atuam sobre ela⁴.

Ao delinear uma abordagem que permite o encontro de verdades, Descartes formula um método composto por quatro regras principais: *clareza e distinção*, *divisão*, *ordem* e *enumeração*. Cada uma dessas regras corresponde a estágios intransponíveis para a obtenção da verdade. A

³ É importante salientar que, em Descartes, o termo "espírito" parece equivaler-se à razão, ou seja, ambos denotam a mesma faculdade cognitiva. Esta interpretação é embasada em passagens das obras de Descartes, onde ele discute o uso desses termos. Por exemplo, em uma parte das respostas às *Segundas objeções*, Descartes menciona: “[sobre o *cogito* nas *Meditações*] A substância, em que reside imediatamente o pensamento, é aqui chamada de espírito” (DESCARTES, 1973, p.180). Outra passagem que corrobora a noção de que razão e espírito se referem à mesma entidade na filosofia cartesiana é encontrada nas respostas às *Quintas objeções*. Ainda a propósito dessa análise, temos uma nota feita por Landim em seu artigo “A referência do dêitico ‘eu’ na gênese do cartesianismo”, em que ele analisa o uso desses termos na filosofia cartesiana a partir de um paralelo da tradução das *Meditações metafísicas* do latim para o francês. Em nota, Landim explica: “Na versão latina das *Meditações*, Descartes usa o termo ‘*mens*’ para designar a substância pensante. Esse termo foi traduzido pelo Duc de Luynes para o francês por ‘espírito’. No entanto, quando se trata de demonstrar a distinção real de mente e corpo, o termo usado pela versão francesa das *Meditações* é “alma”. Ora, embora na segunda *Meditação*, Descartes não tenha propositadamente designado a *res cogitans* pelo termo ‘anima’ (que é usado, nesta *Meditação*, para exprimir a concepção escolástica de alma), mas pelos termos ‘*mens*’, ‘*animus*’, ‘*intellectus*’, ou ‘*ratio*’. (LANDIM, 2009, p. 185-186).

⁴ Nesta parte do argumento, Descartes sugere que está mais interessado em mostrar seu próprio processo de pensamento do que prescrever um método para outros. “Assim, o meu desígnio não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei por conduzir a minha”. (DESCARTES, 1973, p.38). Apesar da referida declaração, o método será universalizado, não apenas em relação a todas as ciências, mas também a todos os indivíduos dotados de razão.

primeira regra é a *clareza* e a *distinção*, em que só se toma como verdade o que é apresentado ao meu espírito clara e distintamente. “*Claro*” é aquilo que está manifesto a um espírito, e “*distinto*” é aquilo em que se apresenta com tamanha precisão, que não é possível confundi-lo com qualquer outra coisa que seja⁵. Outro aspecto importante que garante a verdade de um juízo apontado por Descartes é a *evidência*. A *evidência* está diretamente ligada à *clareza* e à *distinção*, como podemos observar na passagem do *Discurso do método*, precisamente na primeira regra, em que o autor diz:

O primeiro era jamais acolher alguma coisa como verdadeira que 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. (DESCARTES, 1987, p. 45)

Nesta passagem, Descartes enfatiza a importância de considerar como verdadeiro apenas aquilo que é evidentemente conhecido, e, em seguida, explicita sua concepção de “conhecimento evidente”. Podemos dizer que o conhecimento só é válido se for certo; e é certo apenas se for evidente, o que por sua vez requer *clareza* e *distinção* que é o que garante a indubitabilidade de um juízo. Sumariamente: se um juízo é claro e distinto não tenho dúvidas de sua razão, portanto, ele é um conhecimento evidente. As demais regras do método, *divisão*, *ordem* e *enumeração*, dizem respeito à forma de se conduzir os objetos do conhecimento para garantir sua certeza.

Como dito, o conhecimento certo é aquele que não resta motivos para duvidar de seu juízo. Pensando nisso, o procedimento seguinte é colocar em atuação a dúvida metódica sobre os conhecimentos adquiridos e considerados *princípios* do conhecimento. Descartes questiona todos os supostos fundamentos que, até então, pareciam ser candidatos a *princípios* do conhecimento. Esse exercício implica demonstrar como algumas opiniões, tidas como verdadeiras, são, na verdade, duvidosas, e, portanto, inadequadas para ocupar o lugar de *princípios*. Esse processo argumentativo culmina na descoberta do *cogito* como primeira verdade. Apressadamente é possível conceber que o método conduziu à verdade do *cogito*.

⁵ “E há mesmo muitíssimas pessoas que durante toda a vida não percebem nada em condições de bem julgar, porque o conhecimento daquilo sobre o qual se pretende estabelecer um juízo indubitável deve ser claro e distinto. Chamo conhecimento claro aquilo que é manifesto a um espírito atento: tal como dizemos ver claramente os objetos perante nós, os quais agem fortemente sobre os nossos olhos dispostos a fitá-los. E o conhecimento distinto é aquela apreensão de tal modo precisa que é diferente de todas as outras que só compreende em si aquilo que aparece manifestamente àquele que a considera de modo adequado”. (DESCARTES, 2011, p. 43).

Assim, Descartes expõe o que ele considera ser o caminho para alcançar a verdade: o método.⁶ No entanto, ao considerarmos o conjunto de obras cartesianas relacionadas ao conhecimento, surge a questão sobre a relação entre algumas verdades, que Descartes considera primordiais e essenciais, e o método. Mais especificamente, e direcionando-nos ao objeto deste texto: como o *cogito*, o fundamento das verdades, é descoberto? Isso nos leva a outra questão importante: será que o *cogito* necessita de um método para ser conhecido? Neste sentido, parece que o que levou Descartes a atingir o ápice do conhecimento foi o método que ele desenvolveu. Isso se baseia em dois aspectos: primeiro, se considerarmos o fundamento do conhecimento como o ponto mais elevado, teríamos o *cogito*; segundo, devemos considerar a ordem dos argumentos no texto como a sequência necessária das razões.

Quanto ao primeiro aspecto, isto é, a afirmação de que o *cogito* representa a verdade máxima do conhecimento, é necessário mais informações sobre o *cogito* para analisar essa hipótese, o que será possível a partir de algumas considerações das *Meditações metafísicas*, mais adiante no texto. Quanto ao segundo aspecto, relacionado à ordem dos argumentos no *Discurso do método*, parece razoável considerar a divisão proposta pelo autor, cuja obra é dividida em partes e cada parte possui um objeto específico de análise. No entanto, assumir que o método é o meio para conhecer o *cogito* simplesmente porque as regras são apresentadas antes da discussão sobre a metafísica é uma posição precipitada. Por conseguinte e de maneira esquemática, podemos estruturar o problema da seguinte forma: i) o método é um instrumento para guiar o bom senso em direção à verdade; ii) o *cogito* parece ser a verdade primordial, a partir da qual todas as outras verdades são alcançadas; iii) isso nos leva à especulação de que ou o *cogito* necessita do método, e então precisamos investigar o que fundamenta o método, ou o *cogito* não necessita do método – por ser ele seu fundamento – e então precisamos compreender a natureza do objeto do método. Neste sentido, algumas considerações das *Regras para a direção do espírito* são esclarecedoras.

II. As noções de intuição e dedução nas *Regras para a direção do espírito*

Nas *Regras para a direção do espírito*, Descartes expõe o que ele denomina de “os atos do nosso entendimento” (DESCARTES, 2004, p. 7) os quais possibilitam a busca pela verdade. A análise

⁶ “... pensei que o melhor a fazer seria continuar [naquela mesma ocupação] em que me achava, isto é, empregar toda a minha vida em cultivar minha razão, e adiantar-me, o mais que pudesse, no conhecimento da verdade segundo o método que me prescrevera”. (DESCARTES, 1973, p. 51).

de recortes dessa obra nos proporcionará uma compreensão mais profunda do funcionamento do entendimento e nos ajudará a compreender o processo do “conhecer”. Para tanto, selecionamos algumas das regras para apresentar dois conceitos fundamentais na compreensão do *processo* cognitivo, conforme concebido por Descartes. Esses conceitos são a *intuição* e a *dedução* (do latim “*intuitus*” e “*illatio*”). De acordo com Descartes, o entendimento opera por meio de funções que permitem discernir quando um conhecimento atende aos critérios para ser considerado verdadeiro. Nas *Regras*, é possível reconhecer características centrais das obras posteriores de Descartes, tais como: o entendimento concebido matematicamente; a noção de um fundamento único para as ciências; e, sobretudo, a utilização de um método para o conhecimento da verdade. As *Regras* podem ser interpretadas como uma resposta à necessidade de um método, uma necessidade que o autor expressa na quarta regra ao afirmar: “Ora, vale mais nunca pensar em procurar a verdade de alguma coisa que fazê-lo sem método” (DESCARTES, 2004, p. 8).

Para suprir a necessidade do método, Descartes parece seguir os seguintes passos nas *Regras*: primeiro, demonstrar que as ciências convergem para um ponto comum, sendo esse ponto comum a razão humana; segundo, descrever como ocorrem os processos do entendimento humano e a *mathesis universalis*; e terceiro, indicar a maneira adequada pela qual o intelecto pode alcançar a verdade: o método. As *Regras* seguem o pressuposto estabelecido na primeira regra, a qual postula que as ciências são essencialmente a manifestação da sabedoria humana, que é única, e, portanto, as ciências estão interligadas: elas compartilham uma unidade porque todas se referem à sabedoria humana.⁷ Em Descartes, aquilo a que os objetos se referem é a razão que conhece, isto é, o que dá unidade às ciências é o fato de que todos os objetos de conhecimento, por mais diversos que sejam, enquanto objetos de conhecimento, necessitam da sabedoria humana, que é a razão na qual todos eles estão representados.

Com efeito, visto que todas as ciências nada mais são do que a sabedoria humana, a qual permanece sempre una e idêntica, por muito diferentes que sejam os objetos a que se aplique, e não recebe deles mais distinções do que a luz do sol da variedade das coisas que ilumina, não há necessidade de impor aos espíritos quaisquer limites. (DESCARTES, 2004, p. 4)

⁷ A “unidade de referência” expressa nesta passagem é a levantada na interpretação de Marion, em que ele propõe que o que possibilita a ideia de unificação das ciências é o fato de todas as coisas fazerem referência a uma mesma coisa. “(...) a unidade das ciências numa só, primordial e fundadora da cientificidade de todas, provém da unidade de referência. Unidade de referência, onde uma ciência se torna possível porque outras, e seus objetos a ela se deixam a referir: torna-se lícito pensar aqui na unidade por referência (...)”. (MARION, 1997, p. 44).

A concepção de Descartes sugere que a multiplicidade das ciências surge da diversidade dos objetos cognoscíveis, todavia, essa variedade encontra um ponto de convergência que viabiliza a unidade do conhecimento. De maneira geral, o autor observa que todo conhecimento é necessariamente um ato de cognição realizado por aquele que conhece, no sentido em que a apreensão das coisas ocorre quando estas são tomadas como objetos do nosso entendimento. Daí decorre que todo objeto do conhecimento implica a existência de uma faculdade cognitiva, ou, mais precisamente, a capacidade de conhecer. De acordo com Descartes, analogamente à luz solar que, sendo una, ilumina uma multiplicidade de objetos, a sabedoria humana, igualmente una, é invocada para a diversidade dos objetos do conhecimento referindo-se a ela.⁸

Ademais, em suas *Regras*, Descartes parece sugerir uma distinção fundamental para sua filosofia: a separação entre física e metafísica, isto é, a diferenciação entre os objetos das ciências, que são os objetos a serem conhecidos, a faculdade de conhecer esses objetos, a sabedoria humana, a existência como um todo e os demais temas envolvendo o real. Nesse contexto, a razão é concebida como una, porém, ela opera de dois modos distintos: por um lado, ao se ocupar dos objetos da ciência (com a dedução como método), e, por outro lado, ao investigar os princípios metafísicos (utilizando a intuição como método), os quais são fundamentos para as ciências. Isto é, quando o objeto de conhecimento é a própria razão ou os princípios fundamentais necessários para o conhecimento da física, a razão opera de maneira distinta, mas sempre com objetivo de corresponder a máxima de que “toda ciência é um conhecimento certo e evidente”, (DESCARTES, 2004, p. 6), quer dizer, todo conhecimento está relacionado diretamente com dois aspectos, *certeza* e *evidência*. E, como já dito, a *certeza* indica que o conhecimento deve superar a dúvida e nas *Regras* se apresenta da seguinte maneira: “rejeitamos todos os conhecimentos somente prováveis, e declaramos que se deve confiar apenas nas coisas perfeitamente conhecidas e das quais não se pode duvidar” (DESCARTES, 2004, p. 5).

A certeza passa a atuar de forma restritiva, selecionando como conhecimento somente aquilo que for indubitável, e retirando assim o conhecimento do campo das incertezas. Nas *Regras*, a certeza está associada ao ato do entendimento, a *intuição*, que (como veremos) faz referência a uma ação do espírito: a “*experientia certa*”⁹. A noção de *experientia* aparece primeiro

⁸ Marion, em seu texto *A ontologia cinzenta de Descartes* (1997), aborda esse tema de forma mais aprofundada.

⁹ Essa interpretação é, sobretudo, encontrada nos comentários de Marion e os tradutores mantiveram a expressão “*experientia certa*” sem tradução. Sabe-se da dificuldade de uma tradução por experiência, pois esta implica vários pressupostos e referências por vezes problemáticos para a história do pensamento. Dentre os vários usos do termo, temos a maneira usada pelos empiristas, em que experiência está diretamente relacionada àquilo que é experimentado pelos sentidos. Neste caso, a tradução por experiência foi tradicionalmente usada para se referir a este modo de utilização do termo. Sabemos que em Descartes a “*experientia certa*” passa longe de ser uma experiência

na regra II, em que Descartes trata da *experiência* sensível e da *dedução* pura. O que o autor postula, após defender a *certeza* e a *evidência* como atributos do conhecimento, é a desqualificação da indubitabilidade das ciências que se baseiam exclusivamente em opiniões, favorecendo apenas uma forma de ciência que aparenta atender aos requisitos para um conhecimento válido, a saber, as matemáticas.

E agora, por há pouco termos dito que, entre as disciplinas conhecidas pelos outros, só a Aritmética e a Geometria estavam isentas de todo o defeito de falsidade ou de incerteza, [...] observando que há uma dupla via que nos leva ao conhecimento das coisas, a saber, a experiência ou a dedução. (DESCARTES, 2004, p. 5-6)

Neste primeiro momento da passagem da regra II, Descartes está engajado num diálogo com a tradição, conforme delineado por Marion¹⁰. Nesse contexto, Descartes considera os termos tradicionais como ponto de partida para explorar outras abordagens em busca de um conhecimento seguro, que a tradição aparentemente não conseguiu proporcionar. Ao examinar a tradição, dois métodos são destacados como vias para alcançar o conhecimento: a *experiência* e a *dedução*. É relevante salientar que a *experiência* mencionada por Descartes se refere à experiência sensível, ou seja, à formação de opiniões a partir de dados sensíveis, enquanto a dedução, neste estágio do argumento, refere-se à *dedução silogística*, seguindo os padrões tradicionais. No entanto, ambos métodos apresentam falhas que impedem a garantia de um conhecimento seguro¹¹. Descartes argumenta que a *experiência*, fundamentada nos sentidos, revela-se falível e, portanto, não pode ser considerada um meio confiável para a aquisição de um conhecimento certo. De forma parecida, o outro método que auxilia no processo de conhecimento, a *dedução silogística*, embora não possa ser malconduzida pela razão, oferece pouca ajuda quando baseada na *experiência*. Esta *dedução silogística*, que consiste na análise dos dados adquiridos por meio da *experiência*, acaba por ser comprometida por premissas duvidosas derivadas da *experiência* enganosa a partir das quais ela atua. Descartes aponta essas falhas como causadoras do erro no conhecimento, destacando as “experiências mal interpretadas” (DESCARTES, 2004, p. 5-6) e, os “julgamentos feitos de forma precipitada e sem fundamento” (DESCARTES, 2004, p. 5-6) como elementos geradores de equívoco. Neste sentido, o erro decorre da *experiência* enganosa e

sensível. A experiência a que se refere Marion se configura em experimentar, mas é uma experiência estritamente intelectual. Para não correr o risco de confusões sobre o uso do termo, manteremos aqui a mesma cautela dos tradutores do texto de Marion.

¹⁰ Conferir MARION, 1997.

¹¹ “É preciso notar, além disso, que as experiências acerca das coisas são muitas vezes enganadoras, ao passo que a dedução ou a ilação pura de uma coisa a partir de outra se pode omitir quando não se divisa, mas nunca pode ser mal feita pelo entendimento, ainda o menos racional. [...] Com efeito, todo o erro possível [...] nunca resulta de uma inferência errada, mas apenas de se partir de certas experiências pouco compreendidas ou de se emitirem juízos de modo temerário e sem fundamento”. (DESCARTES, 2004, p. 5-6).

dos julgamentos derivados da *dedução silogística*, cuja base repousa nos dados da *experiência*, igualmente enganosa. Após expor esses pontos, Descartes defenderá, ao longo desta passagem, os métodos de raciocínio da matemática como meios seguros para alcançar o conhecimento, destacando uma característica fundamental: a simplicidade de seus objetos.

[...] a Aritmética e a Geometria são muito mais certas que as outras disciplinas: são efetivamente as únicas que lidam com um objeto tão puro e simples que não têm de fazer suposição alguma que a experiência torne incerta, e consistem inteiramente em consequências a deduzir racionalmente. São, pois, as mais fáceis e claras de todas, e têm um objeto tal como o exigimos já que, exceto por inadvertência, parece difícil nelas um homem enganar-se. (DESCARTES, 2004, p. 6)

O processo matemático possibilita a demonstração necessária para o conhecimento e, segundo Marion, essa demonstração se dá pelo fato de que as matemáticas possuem um alto nível de abstração dos acidentes e trabalham unicamente com as formas. A matéria é abstraída e se produz a reflexão com as coisas mais simples e gerais, eliminando da investigação as variáveis que geram resultados contingentes. O que resta agora é determinar o que possibilita uma *experientia* tão certa quanto aquela da matemática para que possa ser aplicada às demais ciências¹². Neste sentido, Descartes conclui que a busca pela verdade deve direcionar-se a objetos que ofereçam a mesma certeza das matemáticas¹³. Como já se pode notar, as matemáticas se destacam pela característica que garante a certeza de seus resultados: a simplicidade de seus objetos.

O resultado alcançado até então é que, para que outras áreas do conhecimento atinjam uma certeza semelhante à das matemáticas, elas devem começar com coisas mais simples, gerais e fundamentais, e a partir dessas certezas básicas, expandir o conhecimento para questões mais complexas. A simplicidade, exigida dos objetos, possibilita a *certeza* da reflexão. Isso é possível porque é somente das coisas extremamente simples que se pode ter uma *experientia certa* (*intuição*) e é somente através dessa que chegamos ao conhecimento das coisas. É dessa “*experientia certa*” que se conhecem as verdades inatas e, a partir dessas verdades, conhecemos as demais verdades que estão ligadas a essas verdades primeiras. Essa “*experientia certa*” é uma experiência¹⁴ imediata, isto é, um contato, sem mediação, do espírito com a verdade, sem qualquer artifício que

¹² Conferir MARION, 1997.p. 52-61.

¹³ “A conclusão a tirar de tudo o que precede é que não se deve aprender apenas a Aritmética e a Geometria, mas somente que, na procura do reto caminho da verdade, não há que ocupar-se de objeto algum sobre o qual não se possa ter uma certeza igual às demonstrações da Aritmética e da Geometria” (DESCARTES, 2004, p. 6).

¹⁴ Deste modo, não sendo uma experiência tal como pretendem os empiristas quando empregam esse termo para designar o contato empírico com a coisa através dos sentidos (mediado).

impossibilite ver a “coisa” nela mesma. A “*experientia certa*” é a própria *intuição*, como veremos adiante¹⁵, em que se vê imediatamente a essência do objeto de pesquisa.

O objeto da “*experientia certa*” é compreendido como um objeto autoevidente, que não necessita de nenhum outro para ser conhecido; no entanto, o conhecimento não é constituído unicamente de verdades autoevidentes, mas também de coisas que dependem de outras para alcançar sua verdade. Essa verdade autoevidente sendo certa, as demais coisas, que dependem dela, carregam sua certeza. Essas demais coisas que não são imediatamente conhecidas, são conhecidas através da *dedução* (que será compreendida em outros moldes, diferente da *dedução silogística*, na filosofia cartesiana), que prolonga a certeza dessa primeira verdade às demais razões por serem dela deduzidas.

Uma vez sumariadas as características que definem um conhecimento legítimo, o próximo passo consiste em analisar como nosso entendimento opera para alcançar tal conhecimento, levando em conta as qualidades essenciais para assegurar a certeza e a evidência. Nas *Regras*, Descartes apresenta dois processos que conduzem ao conhecimento das coisas: a *intuição* e a *dedução*¹⁶.

III. Intuição nas *Regras*

Sobre o conceito de intuição, Descartes faz uma advertência sobre o seu uso diferente do uso comum. Ele reconhece que suas definições podem parecer estranhas em relação ao uso desses termos pelos seus contemporâneos, mas ele opta por seguir o significado original em latim de cada palavra, para que, na ausência de termos precisos, ele possa transferir suas ideias utilizando os mais adequados¹⁷. O termo traduzido aqui por *intuição* é o termo latino *intuitus* que, por sua vez, deriva do verbo *intueri*, que podemos traduzir por: olhar, ver¹⁸. Por *intuição*, podemos

¹⁵ Conferir MARION, 1997. p. 61-66.

¹⁶ Esses dois conceitos, expostos nas *Regras*, ocupam lugar central na obra e todas as regras posteriores à regra em que esses conceitos são formulados são regras que explicam como fazer o bom uso desses atos do entendimento. Sendo esses os atos do entendimento que permitem chegar ao conhecimento da verdade das coisas, vejamos como Descartes os compreende.

¹⁷ “Quanto ao mais, faço aqui uma advertência geral, [que] não vá alguém talvez surpreender-se com o novo uso da palavra intuição e de outras que igualmente serei forçado a desviar da sua significação vulgar: não penso sequer no modo como cada expressão foi, nestes últimos tempos, usada nas escolas, porque seria difícilimo servir-me dos mesmos termos e exprimir ideias totalmente diversas; mas vou ater-me unicamente à significação de cada palavra em latim para que, à falta de termos próprios, transfira para a minha ideia, os que me parecem mais adequados”. (DESCARTES, 2004, p. 7).

¹⁸ *Dicionário de latim-português português-latim*, 2012, p. 258.

entender a visão imediata da verdade das coisas, *intuir* é ver imediatamente a verdade das coisas. Esse ver é um ver intelectual, não havendo nenhuma mediação entre a verdade da coisa e a reflexão, ou seja, somente com um ato do entendimento é possível ver a verdade da coisa sem que nenhuma outra faculdade, a não ser o próprio entendimento, interfira no conhecimento da coisa. Podemos conferir como Descartes expõe que a *intuição* não pode ser mediada:

Por intuição entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta. (DESCARTES, 2004, p. 7)

Como é possível notar, Descartes começa a definição do termo de forma negativa, isto é, dizendo o que a *intuição* não é. Nessa primeira parte da citação, podemos perceber dois aspectos importantes que devem ser descartados como forma de se chegar ao conhecimento. O primeiro é a desconsideração dos sentidos como fonte de conhecimento certo. Se os sentidos são fonte de dúvida e o conhecimento só admite a certeza, os sentidos não dizem respeito à *intuição*. O segundo aspecto é a imaginação e, por imaginação, ele entende a composição de imagens de coisas. A imaginação, por fazer essa composição, torna a coisa confusa e por vezes mais composta do que ela é. Isso porque a imaginação pode compor em um objeto algo que não é próprio dele, e acaba por vezes por duplicar e separar as imagens das representações das coisas¹⁹. Assim, essa característica também não diz respeito à noção de *intuição*. Essa faculdade pode dificultar (até mesmo levar ao erro) o processo de conhecimento, por não ser ela o próprio entendimento, mas sim uma faculdade mediadora e, neste sentido, não permitindo a experiência imediata exigida para o conhecimento verdadeiro²⁰.

Na regra XII, Descartes nos apresenta como se dá a formação da imaginação. Ela é apresentada como a organizadora das sensações recebidas pelos sentidos, funcionando como mediadora entre os objetos dos sentidos e as ideias. Esse processo, que diz respeito à formação de imagens, faz uma mediação entre aquilo que afetou os sentidos e a imagem formada no sentido comum transferida para a faculdade imaginativa²¹. A faculdade imaginativa possui a

¹⁹ “... a imaginação permanece como uma faculdade adjacente ao entendimento, e que o duplica, e, portanto, o separa da própria coisa ...”. (MARION, 1997, p. 66).

²⁰ De acordo com Marion “(...) a imaginação desqualifica-se por si mesma, [...] continua a ser uma faculdade, à margem e a mais, do entendimento [...], dado que seu papel mediador, contradiz, nisso mesmo, a imediatidade de uma experiência certa” (MARION, 1997, p. 66).

²¹ A regra XII descreve a imaginação da seguinte maneira: “... é preciso conceber que, visto o sentido externo ser posto em movimento pelo objeto, a figura que ele recebe é transposta para outra parte do corpo, chamada sentido comum, instantaneamente e sem passagem real de ser algum de um sítio para outro. [...] o sentido comum

capacidade de acumular e conservar as imagens, porém, a simplicidade necessária para o conhecimento deve desconsiderar as qualidades sensíveis da coisa, e o que a imaginação capta é a impressão fiel do que é oferecido pelo sentido comum que é corpóreo e não pode oferecer uma “*experientia certa*”²².

Os motivos para a desconsideração dessas faculdades, no que diz respeito à *intuição*, são os mesmos: ambas as faculdades descritas têm vinculação direta com as coisas corpóreas, e são resultados de experiências sensíveis, mas como os sentidos não podem ser fonte de conhecimento certo, tanto a imaginação como o próprio sentido não convêm para o processo do conhecimento certo, não servindo como meio para *intuição*. Depois da caracterização negativa, Descartes define positivamente a *intuição*:

o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, 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. (DESCARTES, 2004, p. 7)

O que se destaca sobre a *intuição* é a sua relação direta com o entendimento, ou seja, a *intuição* representa a *experiência intelectual* na qual a verdade da coisa é percebida de forma clara e distinta. Descartes propõe que a *intuição* é o ato da mente que percebe imediatamente uma verdade *clara e distinta*. Essa *percepção intelectual* só é viável quando a coisa em questão é tão simples que não há razão para duvidar dela. A *intuição* se estabelece como o fundamento de certeza necessário para o conhecimento, pois ela constitui a “*experientia certa*”, visto que é por meio dela que a verdade é claramente visualizada, sem necessidade de mediação, uma vez que deriva exclusivamente da razão. A *intuição* representa o movimento do espírito que visualiza a coisa diretamente em sua totalidade e essência. Cada *intuição* é certa, pois satisfaz todos os critérios essenciais para um conhecimento genuíno, sem intermediários entre o entendimento e a representação. A *intuição* lida com objetos tão simples e indubitáveis, focando-se nos princípios

desempenha também o papel de um selo para formar na fantasia ou imaginação, tal como na cera, as mesmas figuras ou ideias que vêm dos sentidos externos, puras e incorporais; 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”. (DESCARTES, 2004, p. 24).

²² A imaginação extrai seus dados de algo que é considerado corpóreo, o sentido comum. Este sentido comum está vinculado à primeira faculdade desconsiderada para o processo intuitivo, isto é, ele está vinculado aos sentidos que já foram desconsiderados anteriormente. Dadas essas características, o que Descartes conclui é: “Conclui-se assim com certeza que, se o entendimento se ocupa do que nada tem de corporal ou de semelhante ao corporal, não pode ser ajudado por essas faculdades; mas, pelo contrário, para que nelas não encontre obstáculo algum, é preciso afastar os sentidos e despojar, tanto quanto possível, a imaginação de toda impressão distinta”. (DESCARTES, 2004, p. 24). A imaginação não pode possibilitar a “*experientia certa*” e, neste sentido, não pode participar do processo de *intuição* que visa essa “*experientia certa*”. Obteve-se, assim, o mesmo resultado, quando analisamos a imaginação, daquele que extraímos da análise dos sentidos.

da metafísica, como já mencionado. Por outro lado, os demais objetos do conhecimento, isto é, os objetos da física, por serem mais complexos e não imediatamente evidentes, requerem uma mediação que permita à razão compreendê-los em sua simplicidade. Essa função mediadora²³ é desempenhada pela dedução.

IV. Dedução nas *Regras*

A outra via de se chegar à verdade das coisas é a *dedução*. Vale ressaltar que, assim como o termo *intuição*, o termo *dedução* receberá um tratamento diferente daquele dado a esse termo pela tradição. O que traduzimos aqui por *dedução* advém do latim *illatio* e pode ser traduzido por *inferência*. De saída temos duas questões importantes, a primeira é que Descartes recusa o uso histórico do termo e afirma usá-lo segundo o seu significado original; a segunda é que a tradução do termo por *inferência* auxilia na compreensão da *dedução* cartesiana em uma linguagem matemática²⁴.

O funcionamento da *dedução* no processo de cognição é de total relevância para expansão do conhecimento, pois, se por um lado, a intuição tem como objeto somente as coisas simples, por outro, o entendimento deve alcançar toda cadeia do conhecimento e, para alcançar os objetos mais complexos, o entendimento precisa da *dedução*. Em outras palavras, a *dedução* é o que possibilita que o entendimento conheça as coisas complexas e que não são evidentes em si mesmas, prolongando a certeza alcançada na intuição para todas as ciências, isso sendo possível por ser a *dedução* fundamentada na *intuição*.

Sobre a *dedução*, temos, nas *Regras*, que ela é “o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza”. (DESCARTES, 2004, p. 7). A *dedução* é o resultado da *inferência* de algo conhecido com certeza. Aqui podemos apontar uma relação entre a *dedução* e a *intuição*, pois, se, por um lado, a intuição nos permite um conhecimento certo de algo, por outro lado, a *dedução* é o resultado da *inferência* dessa certeza intuída. Para melhor compreensão do funcionamento da *dedução*, Blanché em seu livro *História da lógica* (1973) explica a similitude da

²³ No que tange à mediação entre os objetos do real a serem conhecidos e as operações do entendimento, é relevante destacar a existência de duas ferramentas de mediação: os sentidos, que promovem uma intermediação entre os objetos acessados no real e as operações do entendimento; e a dedução, que é uma mediação puramente intelectual e será analisada com mais detalhe no próximo item.

²⁴ Essa aproximação é levantada por Blanché, um dos comentadores usados para o desenvolvimento desse ponto, no seu livro *História da lógica* (BLANCHÉ, 1973, p. 171-181).

dedução cartesiana com a progressão geométrica²⁵. Blanché nos explica que a analogia entre a progressão geométrica e a *dedução* cartesiana se dá pelo fato de que, tal como naquela, na *dedução* cartesiana cada termo novo é o resultado de uma *inferência* dos termos anteriores.

A aproximação apontada por Blanché indica que a *dedução* cartesiana necessita de um primeiro absoluto e da relação para, a partir dela, compor toda a cadeia do conhecimento, tal como a progressão geométrica em que, dado um número e uma relação, é possível deduzir toda a sequência de números que se apresentam na cadeia de razões. Assim, se propusermos o primeiro termo absoluto 1 e uma razão relacional como sendo o dobro desse primeiro absoluto para a *dedução* dos termos seguintes, teremos como resultado a seguinte sequência: 1, 2, 4, 8 ... O único termo que não é inferido é o primeiro termo, que corresponde a uma intuição e é certo pela simplicidade que permite sua autoevidência. Os demais termos são inferidos pela relação proposta para a solução do problema. Neste sentido, se observarmos a sequência acima, é fácil supor a razão relacional. Porém, se apresentarmos a seguinte sequência: 1, 2, 4 ..., 64, o reconhecimento da relação entre o primeiro termo e o último da sequência não será tão claro, isso porque nem toda verdade é autoevidente e nem todo conhecimento é tão simples que possa ser intuído imediatamente pelo espírito. Para o conhecimento dessas coisas que não são autoevidentes, temos a *dedução* como a faculdade que auxilia seu conhecimento.

As aproximações entre a *dedução* cartesiana e a progressão geométrica não se esgotam na análise do primeiro termo absoluto e da relação. Resta ainda um aspecto da progressão geométrica que se assemelha à *dedução* cartesiana e que é de extrema importância, a saber, a *ordem*. O exemplo simplicíssimo de Descartes é o de uma progressão geométrica; obtém-se 6 pela duplicação de 3, depois 12 pela duplicação de 6, etc. Deste exemplo, é preciso considerar que cada termo novo assim obtido é determinado por duas coisas: pelo absoluto inicial e pela relação que o une a ele. O absoluto por si só nada determina, pode-se dizer sem dúvida que 6 é deduzido de 3, mas não de 3 sozinho. Vê-se seguidamente que a repetição da relação dispõe todos os termos numa série ordenada. (BLANCHÉ, 1973, p. 178)

Esse processo dedutivo, nos diz Blanché, a partir da análise do texto cartesiano, tem início no primeiro termo absoluto (*princípio*) que, a partir desse e da relação, proporciona o processo de *inferência* do próximo termo, estabelecendo assim uma ordem necessária dos termos. Deste modo, a ordem não diz respeito a uma ordenação de elementos dados previamente, mas é parte do processo de inferência, em que cada termo se apresenta em um momento preciso e

²⁵ Conferir em BLANCHÉ, 1973, p. 178-179.

necessário na cadeia do conhecimento, isto é, sobre os termos, a *dedução* “não os apresenta ao acaso, de modo que se tenha em seguida de pô-los em ordem; é a própria ordem em que ele aparece que determina cada termo” (BLANCHÉ, 1973, p. 178). Neste sentido, a ordem dos termos é necessária e determinada pelo primeiro absoluto e a relação²⁶. Assim sendo, a *dedução* cartesiana²⁷ pretende ser uma ferramenta que permite conhecer novas certezas, o que é possibilitado pela fonte de que ela parte, a saber, a *intuição*. Ela é certa porque opera sobre uma verdade intuída, tal como Descartes prescreve na seguinte passagem:

(...) não se devem começar os estudos pela investigação das coisas difíceis, mas importa, antes de nos aprontarmos para algumas questões determinadas, recolher previamente, sem fazer nenhuma escolha, as verdades que se apresentem espontaneamente, ver depois, gradualmente, se outras delas se podem deduzir, e destas outras ainda, e assim por diante. (DESCARTES, 2004, p. 10).

Nas primeiras linhas deste trecho, Descartes adverte-nos que a busca pelo conhecimento deve começar com as coisas que se apresentam de forma imediata, dedicando-se posteriormente à análise do que pode ser deduzido delas, e assim por diante. Ao retomar nossa análise, constatamos que as primeiras impressões imediatas do espírito são as coisas simples e autoevidentes. Estas, por sua vez, são intuídas pelo espírito e, portanto, são certas por natureza

²⁶ “É nessa importância reservada às relações que reside a novidade do método cartesiano. (...) os termos, salvo o primeiro – e mesmo para ele isso só é verdade num problema dado –, apenas existe pela relação (...). O essencial da dedução cartesiana é essa relação estranha à silogística tradicional, que permite, com a ajuda de um pequeno número de termos primeiros e absolutos, construir um número indefinido de termos ao mesmo tempo novos e perfeitamente determinados”. (BLANCHÉ, 1973, p. 178-179).

²⁷ Blanché sugere, adicionalmente, que este modelo de *dedução* difere da *dedução silogística* aristotélica, principalmente, devido às distintas concepções do termo médio que conecta os termos de um silogismo e os de uma cadeia de *inferências*. Ou seja, embora a relação representada pelo termo médio na *dedução* cartesiana seja semelhante àquela presente em um silogismo perfeito, possibilitando a ligação entre os termos de uma sequência de conhecimento, sua função de mediação difere do termo médio em um *silogismo* aristotélico. Em outras palavras, ao analisar o conceito 1, por exemplo, não é possível deduzir imediatamente a relação “o dobro”, que foi o que permitiu as conclusões 2, 4, 8 etc. Por outro lado, nas premissas de um silogismo aristotélico, a relação representada pelo termo médio já está intrínseca nas proposições, pois uma é parte constitutiva da outra. No silogismo aristotélico, a conclusão decorre da análise das proposições, uma vez que esta já está implicitamente contida nas premissas. Desta forma, a relação expressa pelo termo médio pode ser extraída da análise das premissas. Por exemplo, no silogismo “todo homem é mortal. Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal”, ao examinar as premissas, podemos identificar o termo médio que relaciona as premissas de forma constitutiva na própria premissa. No entanto, na sequência 1, 2, 4, 8 etc., a situação é diferente, uma vez que, ao analisar as proposições individuais que compõem o problema, não encontramos o termo médio relacional (como “dobro”, no caso em questão) intrínseco à constituição da proposição. Neste último caso, o termo médio só se torna evidente ao analisar o conjunto como um todo, no qual cada proposição está inserida em uma posição ordenada pela relação. Essa abordagem da *dedução*, que se diferencia da *dedução* silogística, está inserida em um projeto de construção de um método fecundo, pois, segundo Descartes, a lógica (silogismo aristotélico) é uma ferramenta estéril que não produz conhecimento novo. Sobre a lógica, diz Descartes nas Regras: “Importa observar que os Dialéticos não podem construir com a sua arte nenhum silogismo cuja conclusão seja verdadeira, a menos que se tenha já a sua matéria, isto é, a não ser que já antes conheçam a mesma verdade que nele 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” (DESCARTES, 2004, p.12).

de sua *intuição*. As linhas finais do trecho abordam o conceito de *dedução*, descrevendo-a como um processo que infere outras verdades a partir de uma verdade inicial. A *dedução* é o mecanismo que possibilita a compreensão da sequência de verdades que, ao contrário da primeira verdade que inicia a cadeia, não são autoevidentes. A dedução lida com questões mais complexas e distantes da certeza inicial, porém ainda passíveis de conhecimento seguro devido à sua relação com a verdade primeira, que estende sua certeza às demais partes da cadeia do conhecimento, conforme explicitado nesta análise.

Outro aspecto importante da *dedução*, conforme Descartes expõe nas *Regras*, é sua dependência de outra faculdade, a memória. Diferentemente da *intuição*, que possui uma evidência imediata e não requer um processo de demonstração, a *dedução*, por não ser autoevidente e exigir um processo demonstrativo, recorre à memória para recuperar as conexões que sustentam suas partes e demonstram sua veracidade. Através da *intuição*, e somente por ela, chegamos ao conhecimento dos princípios primeiros, e a *dedução*, por sua vez, é necessária para que se conheçam as conclusões que mais se distanciam destes princípios, mas que a eles estão ligadas, ou seja, há dois momentos de cognição que o espírito exerce, a saber, a captação do primeiro princípio, que é uma intuição, e a dedução das demais certezas, que são inferidas deste primeiro princípio, a fim de produzir uma cadeia de conhecimento. Essa parece ser a forma de se chegar a um conhecimento legítimo no sistema cartesiano.

V. *Mathesis Universalis nas Regras*

Após a análise dos conceitos de *intuição* e *dedução*, na regra IV, Descartes afirma que “o método é necessário para a procura da verdade (DESCARTES, 2004, P. 7), diferente da afirmação anteriormente dada de que o que permite o conhecimento da verdade são somente os dois atos do entendimento *intuição* e *dedução*. O que precisa ficar claro, dadas essas afirmações, é a relação do método com os objetos do conhecimento, visto a necessidade dele como a forma legítima de procura da verdade. Pensando nisso é preciso insistir no fato de que, para Descartes, *intuição* e a *dedução* são atos que possibilitam o conhecimento da verdade. O método, por sua vez, tem papel auxiliar, a fim de pôr em prática os atos que possibilitam o conhecimento, ou seja, é a forma com que se conduz o entendimento para que este consiga reconhecer e usar corretamente a *dedução* e, em alguns casos facilita o processo para alcançar a *intuição*.

O método nos dá uma explicação perfeita do uso da intuição intelectual para não cairmos no erro contrário à verdade, e do meio de encontrar deduções para chegar ao conhecimento de tudo, parece-me que nada mais se exige para ele ser completo, já que nenhuma ciência se pode adquirir a não ser pela intuição intelectual ou pela dedução, como antes ficou dito. (DESCARTES, 2004, p. 8)

Na regra IV, Descartes apresentará as formas de reconhecer e bem conduzir os atos do entendimento que permitem que o espírito conheça a cadeia de verdades, e o método ajuda o bom funcionamento desses atos. Acompanhando a argumentação cartesiana, a regra IV começa por apresentar aquilo que Descartes compreende por método e as suas peculiaridades²⁸. Segundo Descartes, o método é composto por regras de fácil compreensão que permitem que àqueles que as conheçam nunca assumir como verdadeiro o falso e, possuindo o que é verdadeiro, aumentar gradualmente seu conhecimento. A construção do método por Descartes tem como fundamento uma estrutura de reflexão própria da Matemática. Isso porque as razões pelas quais a matemática possibilita a certeza em suas operações serão transpostas para um método único que dê conta de toda investigação da natureza. Contudo, a matemática servirá somente como uma ponte para o conhecimento do método, que se pretende mais geral. Disso se segue que o método cartesiano se inspira na matemática, mas com o intuito de alargar o campo de abrangência de concepção da certeza para todas as ciências, configurando-o numa “*mathesis universalis*”. É através da matemática que Descartes apresentará a matematização das ciências, a modificação e transferência de um procedimento usado na matemática para todo campo da ciência. Isso porque, assim como a sabedoria é una, o método para a ciência será também uno.

Para a constituição do seu método, Descartes buscará nas matemáticas aquilo que é estabelecido como *princípio* comum para todo o processo de conhecimento: ordem e medida. Essas duas características são o que possibilitam a universalização da matemática como método de busca pelo conhecimento. Em vista disso, o que permite pensar em uma “*matemática universal*” é o fato de que as noções de ordem e medida podem ser estendidas a todo o conhecimento. Em outras palavras, ordenar e medir são aspectos próprios do conhecimento e, como tais, são requisitos necessários para o conhecimento de qualquer coisa. O que Descartes propõe frente a

²⁸ “Entendo por método regras certas e fáceis, que permitem a quem exatamente as observar nunca tomar por verdadeiro algo de falso e, sem desperdiçar inutilmente nenhum esforço da mente, mas aumentando sempre gradualmente o saber, atingir o conhecimento verdadeiro de tudo o que será capaz de saber” (DESCARTES, 2004, p. 10).

isso é uma análise ainda mais radical e que possibilita pensar na coisa, a partir daquilo que lhe é mais essencial²⁹.

Ora, o que Descartes pretende é que essa *mathesis* seja estendida até mesmo à matemática, isto é, tentar estabelecer a universalização da quantidade para alargar o campo do que pode ser mensurável para todas as coisas. Sobre essa passagem, Marion³⁰ indica que há uma ampliação do plano da matemática que, antes restrito a objetos específicos, agora diz respeito a todos os entes, o que é possível porque o ente é essencialmente matemático. Essa proposta permite a universalização do método, pois, diferentemente da matemática, que ainda se atém a entes mensuráveis quantitativamente por seus números e formas, a *mathesis* considera no ente nada mais que a ordem e a medida, que são conceitos tão gerais que todo o ente é coberto por eles, sendo, assim, universalmente válidos enquanto maneiras pelas quais se conhece. De acordo com Marion, a capacidade de abstração permite compreender múltiplos objetos ao reter apenas um único parâmetro em vez de focar em cada objeto individualmente. Quanto mais abstrato esse parâmetro se torna, mais ampla será sua aplicabilidade, ultrapassando a diversidade quantitativa por meio da ordem e da medida³¹.

O método cartesiano parece ser constituído de um processo de investigação tão amplo que permite que toda ciência possa se utilizar de tal método para um conhecimento seguro de seu objeto, isto é, toda ciência, por mais específico que seja seu objeto, tem como base para o conhecimento desses últimos a ordem e a medida. Descartes, neste sentido, estabelece a forma como se conhece, ou seja, conhecer é ordenar e medir. Ora, se conhecemos por ordenação e medição dos entes, as regras do método são criadas para que possam encontrar nas coisas complexas os seus elementos mais simples através de medição e ordenação, para que, assim,

²⁹ “Refletindo mais atentamente, pareceu-me por fim óbvio relacionar com a Matemática tudo aquilo em que apenas se examina a ordem e medida, sem ter em conta se é em números, figuras, astros, sons, ou em qualquer outro objeto que semelhante medida se deve procurar; e, por conseguinte, deve haver uma ciência geral que explique tudo o que se pode investigar acerca da ordem e da medida, sem as aplicar a uma matéria especial: esta ciência designa-se, não pelo vocábulo suposto, mas pelo vocábulo já antigo e aceite pelo uso de Matemática universal, porque esta contém tudo o que contribui para que as outras ciências se chamem partes da Matemática”. (DESCARTES, 2004, p. 10).

³⁰ Sobre essa passagem da matemática à *mathesis universalis*, explica Marion que: “... para além da abstração que só mantém das coisas o número e a figura, e, portanto, além da quantidade sem matéria, intervém, uma segunda abstração: nada considerar, mesmo no número e da figura, senão a ordem e a medida [...] fundamentalmente, ela supera o campo limitado do quantitativo, para alargar a rede das relações, mensuradas e mensurantes a um domínio infinitamente mais vasto.” (MARION, 1997, p. 91).

³¹ Nas palavras de Marion: “A abstração, porque só conserva um parâmetro, em vez de se ater a um ente, pode compreender vários entes, na condição de só reter os valores desse parâmetro; quanto mais o parâmetro cresce em abstração mais alarga sua validade; superando a quantidade através da ordem e da medida” (MARION, 1997, p. 91).

tenha-se uma coisa tão simples que sua verdade possa ser deduzida pela relação dessa coisa com seu *princípio*.

VI. A relação entre *intuição*, *dedução* e o método

Descartes afirma que os únicos atos do entendimento que possibilitam o conhecimento são a *intuição* e a *dedução*. Podemos constatar tal afirmação na seguinte passagem: “nenhuma ciência se pode adquirir a não ser pela intuição intelectual ou pela dedução, como antes ficou dito” (DESCARTES, 2004, p. 8) e, como vimos, essa afirmação é acompanhada de outra afirmação que defende o método como meio de se chegar ao conhecimento das coisas. Afirma Descartes: “Ora, vale mais nunca pensar em procurar a verdade de alguma coisa que fazê-lo sem método” (DESCARTES, 2004, p. 8). E, nas passagens que dão sequência a esta, encontramos alguns vestígios do funcionamento do método frente aos dois conceitos expostos acima. Descartes parece solicitar o método na medida em que, por conta dos maus costumes do homem em buscar o conhecimento de forma desordenada, enfraqueceram-se as faculdades do entendimento. E as *Regras* auxiliarão no desenvolvimento e aperfeiçoamento das faculdades do entendimento na busca pelo conhecimento.

Sumariamente, Descartes enxerga o método como uma ferramenta para alcançar o conhecimento, evitando que a razão se perca em caminhos obscuros que prejudiquem sua clareza. As regras do método, conforme expostas nas *Regras*, visam aprimorar as habilidades inatas do entendimento, auxiliando-o a organizar e analisar raciocínios para seguir uma cadeia de conhecimento coerente. As regras do método têm como base as duas vias: *intuição* e *dedução*. Essas regras refletem as características fundamentais do conhecimento: *clareza*, *distinção*, *divisão*, *ordem* e *enumeração*. A ordem e a medida permitem que coisas complexas sejam deduzidas a partir de princípios mais simples, garantindo um conhecimento certo. No entanto, para entender se esse método se aplica ao *cogito*, é necessário analisar se os princípios são intuídos, como sugere Descartes, e se o *cogito*, como fundamento do conhecimento, é de fato uma *intuição*.

VII. A investigação sobre princípios e a dúvida radical

Na obra *Meditações concernentes à primeira filosofia, nas quais a existência de Deus e a distinção real entre alma e o corpo do homem são demonstradas (Meditações Metafísicas)*, Descartes propõe uma

investigação sobre princípios, buscando demonstrar o fundamento único para o conhecimento, exigido pelo autor para as ciências. Podemos adiantar que esse princípio metafísico, ou de filosofia primeira, que Descartes visa, e que é contemplado na segunda Meditação, é o *cogito*. O *cogito*, enquanto verdade primeira, será o fundamento de todas as ciências, uma verdade absoluta que serve de alicerce para o conhecimento³². Descartes inicia a sua argumentação mostrando sua inquietação com relação às opiniões falsas tomadas como verdadeiras, opiniões fundadas em princípios duvidosos e incertos. A intenção era, a partir daí, encontrar aquilo de certo e constante que pudesse servir de base para as ciências. O que Descartes propõe é (re)pensar as estruturas de todo o conhecimento, tendo como objetivo central o seu fundamento.³³

Demarcado o objeto de investigação, qual seja, o fundamento do conhecimento, o autor apresenta o meio pelo qual ele pretende desenvolver essa investigação, a saber, a dúvida metódica, que consiste em tomar como falso tudo aquilo que implicar o menor motivo de dúvida. E, sobre a dúvida, é importante frisar que a dúvida cartesiana é exercida de forma máxima, isto é, tudo aquilo que apresentar o menor motivo de dúvida será rejeitado como fundamento do conhecimento. Desta forma, ainda que uma opinião se apresente com um grau de certeza consideravelmente alto, isso não será motivo para aceitá-la como *princípio*, a não-rejeição dela depende da inexistência de qualquer motivo de dúvida, isto é, ela deve ser indubitável³⁴.

A dúvida é posta como o método que vai buscar o *princípio* indubitável, um princípio que seja imune a ela e esse processo é requerido pela própria razão que nos persuade a não tomar por verdadeiro princípio aquilo que apresentar o menor motivo de dúvida. E como já dito, não é necessária a análise de todas as opiniões, mas basta que o *princípio* dessas opiniões seja colocado à prova, pois, um único sinal de incerteza nele será o suficiente para rejeitá-lo e, com ele, todas

³² Ao tomarmos o cogito como verdade primeira e fundamento para o conhecimento, estamos nos referindo ao fundamento do conhecimento segundo a ordem das razões. É importante ressaltar, contudo, que, como bem nota Gueroult, a ordem das razões refere-se à estrutura lógica e metodológica pela qual o conhecimento é adquirido e organizado. Trata-se da sequência de pensamentos e deduções que levam ao entendimento e à construção do conhecimento. Por outro lado, a ordem do ser refere-se à existência das coisas independentemente do nosso conhecimento delas, sendo a estrutura do próprio mundo real e das entidades que o compõem. (GUEROULT, 1953)

³³ “... de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos” (DESCARTES, 1973, p. 93).

³⁴ Sobre esse momento do argumento, bem observa Gueroult, em sua obra *Descartes segundo a ordem das razões*. Diz Gueroult: “Após definido o objetivo — um conhecimento ‘certo e indubitável’ —, ela indica o meio — a dúvida hiperbólica, que rejeita inteiramente tudo o que, por pouco que seja, não é seguro. Colocar em exercício essa dúvida consiste, não em censurar as diversas opiniões, mas em criticar seu princípio, o que ocasionará a ruína de tudo”. (GUEROULT, 1968, p. 33-34).

as opiniões que nele estiverem fundadas. Assim, diz-nos Descartes, no início da primeira *Meditação*:

Ora, não será necessário, para o alcançar esse desígnio, provar que todas elas [opiniões] são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que as que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas. (DESCARTES, 1973, p. 93)

A dúvida responde por uma parte importante no alcance do *cogito*. Ela não é unicamente um processo cético que auxilia na superação da impossibilidade do conhecimento, mas, para além dessa face da dúvida cartesiana, ela consiste em uma espécie de “método negativo”. Trata-se de “negativo”, pois, na falta de verdades já demonstradas (por ser ele o *princípio*) para demonstrar a legitimidade desta primeira verdade, a dúvida se apresenta como um método de “exclusão”, que permite, com a rejeição das opiniões duvidosas que, até então, eram assumidas como princípio, mostrar como o enunciado “*Eu existo*” assume a posição de *princípio*. Isso acontece não por demonstrar sua verdade a partir de um critério de verdade³⁵, mas por ser o “*Eu existo*” um enunciado necessário que resiste à impossibilidade do conhecimento. Essa característica faz deste enunciado a fonte da verdade e é através desse enunciado que irá ascender o aspecto que será o critério de verdade.

Há outros aspectos que apresentam o método da dúvida como diferente de outras formas de demonstrações e que possibilitam caracterizá-la como negativa, a saber, o método da dúvida difere, por exemplo, do método de demonstração sintético, pois sua verdade independe de qualquer outra para ser demonstrada e a via sintética é uma demonstração que necessita de “uma longa cadeia de definições, postulados, axiomas, teoremas etc.” (LANDIM, 1992, p. 29) para a demonstração de certas verdades. O método da dúvida é também diferente do método de demonstração analítico, apesar de ser análogo a este, como afirma Landim:

O processo da dúvida não pode, obviamente ser assimilado a qualquer gênero de demonstração; no entanto, ele tem algo de análogo com a ordem analítica: a primeira verdade da filosofia, pelo fato de ser primeira, não pode depender de outras verdades; ela, como toda verdade, só é verdade enquanto é evidente; mas não é uma noção comum, isto é, uma verdade eterna ou um princípio da razão; nem é

³⁵ Essa argumentação é uma reflexão de Landim em sua obra *Evidência e verdade no sistema cartesiano* (LANDIM, 1992, p. 29-30).

apenas uma ideia considerada em si mesma, isto é, um modo do pensamento sem relação com as coisas das quais é uma representação. (LANDIM, 1992, p. 29)

As considerações feitas por Landim visam a mostrar que a diferença entre a demonstração analítica e a dúvida cartesiana está no fato de que a demonstração analítica pressupõe como *princípio* uma noção comum, que não tem ligação direta com aquilo que representa porque é o modo de se conceber o conhecimento. Diferente do que acontece com o *princípio* cartesiano, em que o princípio instaurado possui uma relação com aquilo que representa. A “*res cogitans*” apesar de ser também apresentada como uma noção lógica (na categoria de existência), possui estatuto ontológico que faz com que ela difira em larga medida dos princípios que são objetos de uma demonstração analítica. Isso porque, para além de análise de conceitos, o que está em jogo na demonstração cartesiana é um *princípio* que faz referência a uma substância.

Essa espécie de “método negativo”, usado na descoberta do *cogito*, difere, ainda, do método analítico, porque o método da dúvida não pretende justificar o *porquê* e *como* determinado enunciado é verdadeiro, mas, antes, mostrar como determinado enunciado é dubitável, e, como tal, não pode responder como *princípio*. É a partir da constatação dos motivos de duvidar das opiniões que Descartes pode abandoná-las enquanto princípios e buscar aquilo que seja imune à dúvida e que possa ser o princípio do conhecimento, isto é, o que Descartes faz é mostrar a imunidade do enunciado “Eu existo” à dúvida. E isso se dá por ser ele, “uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente” (DESCARTES, 1973, p. 102) e essa imunidade é o que garante que esse enunciado se sobressaia às demais opiniões e ocupe o lugar de *princípio* do conhecimento. A dúvida como modo de demonstração tem suas bases nas próprias leis da razão, sem a qual nenhuma investigação seria possível. A dúvida cartesiana responde ao rigor lógico da necessidade, nos diz Enéias Forlin, em sua obra *A teoria cartesiana da verdade* (2005). Na obra referida, Forlin apresenta os argumentos que possibilitam essa interpretação, a saber:

É a razão que nos impede de dar crédito àquilo que apresenta a mínima dúvida; ou, inversamente falando, é a razão que nos constringe a dar crédito apenas ao indubitável. Mas, o que é indubitável, ou seja, o que é aquilo que não é passível de nenhuma dúvida? Ora, do ponto de vista estritamente lógico, apenas não se pode duvidar do que é necessário... (FORLIN, 2005, p. 33)

A dúvida metódica é exercida segundo um preceito lógico, o de que somente é indubitável aquilo que é necessário, pois, se necessário, não há motivos de dúvida, tal como o princípio de identidade, $A=A$. Qualquer tentativa de duvidar de tal princípio necessário terminaria por incorrer em falácia. Outra característica que faz da dúvida um dos pontos centrais de análise, no

que diz respeito às *Meditações metafísicas*, e que não pode ser negligenciada, é o fato de que a dúvida cartesiana é provisória. O uso da dúvida por Descartes, contrariamente ao uso cético, não visa demonstrar a impossibilidade de um conhecimento, mas é um instrumento que visa combater o dogmatismo das ciências em prol de um fundamento seguro para elas³⁶. De acordo com Franklin Leopoldo e Silva, em seu texto “Descartes: a metafísica da modernidade” a dúvida metódica pode ser dividida em dois momentos: a dúvida natural e a dúvida metafísica. A dúvida natural inicia-se com a recusa do conhecimento baseado nos sentidos. A argumentação de Descartes é radical, estendendo a dúvida até aos elementos básicos da sensação e percepção de coisas exteriores. Nesta fase do argumento, a dúvida natural é caracterizada pelas "razões naturais de se duvidar" (SILVA, 2005, p. 36). No entanto, elementos matemáticos, como tempo, espaço e número, não podem ser facilmente colocados em dúvida, pois são percebidos de forma clara e distinta pelo intelecto, e não pelos sentidos. Esta limitação da dúvida natural exige a introdução da dúvida metafísica, que transcende as razões naturais para duvidar. A dúvida metafísica é introduzida por meio da hipótese do Gênio Maligno, uma ficção que permite estender a dúvida às certezas matemáticas, essencial para a formulação completa do problema do conhecimento. Assim, a dúvida, embora provisória, é fundamental para estabelecer um fundamento sólido para o conhecimento, eliminando qualquer crença que não seja absolutamente certa. A dúvida metafísica amplia o alcance da dúvida para os processos do entendimento, revisando todas as fontes de conhecimento.

Sumariamente, a dúvida cartesiana segue o seguinte percurso na primeira *Meditação* em prol de seu propósito: o primeiro momento da dúvida configura-se com a dúvida natural em que os sentidos³⁷ são colocados em dúvida e, por serem reconhecidos como enganosos, não podem servir de fundamento para o conhecimento; no entanto, o corpo escapa ao primeiro grau da dúvida. Esse primeiro resultado da dúvida, assim como seu primeiro grau, deve ser submetido à análise, e é com esse objetivo que Descartes apresenta o segundo grau da dúvida, o chamado argumento do sonho³⁸, no qual ele demonstra a possibilidade da não existência da própria capacidade de sentir garantida pelo corpo e das coisas exteriores a ele enquanto realidades

³⁶ De acordo com Gueroult: “...Pois, seu caráter metódico faz dela um simples instrumento que visa fundar a certeza do saber, isto é, o dogmatismo da ciência, resulta uma quarta característica: a dúvida cartesiana é provisória” (GUEROULT, 1968, p. 33).

³⁷ “Mas ainda que os sentidos nos enganem algumas vezes, no tocante a coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora as conhecêssemos por intermédio deles: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas dessa natureza. E como poderia negar que estas mãos e este corpo sejam meus?” (DESCARTES, 1973, p. 94).

³⁸ “não há indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente entre a vigília e o sono.” (DESCARTES, 1973, p. 94).

materiais. Neste ponto da argumentação, ainda estamos tratando da dúvida natural. Entretanto, algo escapa à dúvida natural, a saber, as verdades matemáticas, pois são verdades tão garantidas pelas simplicidades de suas razões que a dúvida do sonho não é suficiente para questionar sua certeza. Isto é, quer em estado de vigília ou em sonho, dois mais dois sempre serão quatro, ou ainda, o triângulo sempre terá três ângulos, e assim por diante³⁹. O resultado do exercício da dúvida metódica sobre a matemática é que as verdades matemáticas são imunes à dúvida natural. Dessa forma, podemos afirmar que a imunidade da matemática está relacionada ao fato de que as razões matemáticas não se fundamentam na experiência sensível.

Desta reflexão, podemos ainda observar um avanço de Descartes para um âmbito puramente intelectual que não necessita de correspondência com uma realidade material, pois esta foi rejeitada pelo argumento do sonho. O debate parece mudar de foco, pois anteriormente buscava-se uma verdade baseada na correspondência entre as coisas percebidas e as ideias; agora, no entanto, trata-se de verificar a legitimidade das ideias por si mesmas, como bem expressa Gueroult na seguinte passagem:

Como já se pode notar, a questão da verdade alterou de sentido no decorrer de sua rota. Tratava-se primeiro de saber se uma realidade exterior correspondia às nossas ideias; agora, trata-se da verdade das ideias, consideradas em sua própria realidade, “sem que tenhamos que nos inquietarmos em saber se elas existem na natureza ou não”. (GUEROULT, 1968, p. 35-36)

Neste estágio da investigação, constatamos que nossas percepções sensíveis não podem servir como fundamentos absolutos por não resistirem a dúvida e é possível que nem mesmo possuamos uma faculdade de perceber. No entanto, há certas ideias matemáticas tão simples que devido a isso resistem à dúvida natural. Embora as razões matemáticas possam sobrepujar a dúvida natural, isso não as torna indubitáveis até que todas as razões de duvidar sejam tratadas para garantir a radicalidade da dúvida. Ao perceber que as razões matemáticas resistem à dúvida natural e diante da necessidade de radicalizar a dúvida, Descartes elabora um argumento para tal radicalização, valendo-se da ideia de um Deus enganador que produz o engano sobre os juízos mais certos e evidentes. Essa hipótese leva o exercício da dúvida a um ponto extremo.

³⁹ “... é preciso, todavia, confessar que há coisas ainda mais simples e mais universais, que são verdadeiras e existentes; de cuja mistura, nem mais nem menos do que da mistura de algumas cores verdadeiras, são formadas todas essas imagens das cores que residem em nosso pensamento quer verdadeiras e reais, quer fictícias e fantásticas. Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número; [...] Eis por que [...] a Aritmética, a Geometria e as outras ciência desta natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, sem cuidarem muito em se elas existem ou não na natureza, contêm alguma coisa de certo e indubitável.” (DESCARTES, 1973, p. 95).

Com essa proposta, Descartes não apenas questiona as verdades matemáticas, mas também a possibilidade de se formar julgamentos verdadeiros.

É relevante observar que, nessa parte do argumento, Descartes muda sua abordagem, passando da investigação dos fundamentos tradicionais do conhecimento para assumir a hipótese cética de que não há conhecimento certo para fundamentar o conhecimento, tendo em vista que essa certeza será anulada pelo gênio maligno. É importante notar no argumento do Deus enganador a mudança de termos ao longo da argumentação. Considerando todas as características de Deus, surge o problema de que sua bondade suprema parece incompatível com a noção de engano. Para contornar isso, Descartes substitui o Deus enganador pelo gênio maligno⁴⁰, que mantém a mesma estrutura do argumento hipotético de um ser criador com poder para enganar sempre que julgar necessário⁴¹.

A hipótese do gênio maligno representa uma forma de dúvida metafísica, superando as razões naturais para duvidar. Descartes utiliza esse artifício para ampliar a abrangência da dúvida, levando a um grau extremo onde até mesmo verdades matemáticas são colocadas em questão. Isso implica que todo conhecimento está sujeito ao engano, desafiando, inclusive, os parâmetros do método baseados na matemática. Ao final da primeira *Meditação*, diante da possibilidade de ser enganado, o autor adota uma posição cética provisória de suspensão do juízo, optando por não fazer julgamentos para evitar o risco de erro⁴².

VIII. O *cogito*: primeiro princípio e fundamento de todas as ciências

O início da *Meditação* segunda é permeado por um balanço dos resultados da *Meditação* anterior e pela retomada da busca pelo *princípio* do conhecimento. De acordo com Descartes, a descoberta de apenas uma coisa que seja certa e indubitável será suficiente para que se possa almejar demais conhecimentos. O autor reforça ainda que o eleito a *princípio* tem de ser algo certo e indubitável, e que esse será o ponto fixo e seguro para o desenvolvimento das ciências.

⁴⁰ “Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda sua indústria em enganar-me” (DESCARTES, 1973, p. 96).

⁴¹ Entendemos que a estrutura do argumento em torno do Deus enganador e do gênio maligno são muito mais complexas e elaboradas do que o que sugerimos aqui. Acreditamos ser suficiente, para nosso propósito, a compreensão geral do argumento.

⁴² Nos diz Descartes: “e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo” (DESCARTES, 1973, p. 97).

A nota de rodapé 24 na obra que selecionamos, escrita por Gérard Lebrun, é um tanto esclarecedora neste aspecto. Ele diz: “A primeira certeza adquirida não será, pois, a mais alta; deve apenas inaugurar a cadeia de razões”. (DESCARTES, 1973, p. 99). Não será a mais alta, pois se encontra na base de onde todo o conhecimento se desenvolverá, não pressupõe nada anterior que pudesse sustentá-la no patamar mais alto; no entanto, se encontra nas bases que erguerão todo o conhecimento.

A dúvida servirá para acompanhar o autor ao que de mais essencial se tem no conhecimento, pois é no exercício da dúvida que Descartes localiza a sua existência enquanto aquele que duvida, ou seja, a existência se torna imune à dúvida enquanto é condição dessa dúvida que está em exercício. Em outras palavras, a dúvida, enquanto um exercício que me pertence, enquanto existência pensante e sendo condição de possibilidade desta, pressupõe o algo que duvida e, assim, pressupõe a existência de quem duvida mas, sendo a dúvida um modo do pensamento, este que duvida existe enquanto ser pensante.

Eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou apenas pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em me enganar sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou se ele me engana; e por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisso e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 1973, p. 100)

A passagem acima contempla o enunciado sobre a primeira verdade, *princípio* primeiro de toda filosofia cartesiana, expressa no enunciado “*eu sou, eu existo*”. É notável o papel da dúvida nesse descobrimento. A dúvida, enquanto um modo de pensar, refere-se a uma coisa que pensa, expresso pelo “eu” que cobre toda a primeira *Meditação* e as demais. A dúvida carrega em seu interior a verdade indubitável que Descartes procurava, a possibilidade do seu exercício que culmina na existência do “eu” que duvida.

Parece que a relação com o que chamamos de método negativo, explorada acima, tem uma ligação direta com a descoberta do *cogito*, na medida em que esse método possibilita a descoberta de uma verdade primeira que, como tal, não pode necessitar de nenhuma verdade que a anteceda. Como bem expõe Landim na seguinte passagem:

Um enunciado que concerne a “uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente” e que possibilita a descoberta do critério de

verdade, como engendrará-lo? Na ausência de verdades previamente demonstradas que se refiram à existência (...), na ausência de um critério prévio e inquestionável de verdade, a dúvida, (...) tem a função de mostrar como o enunciado “Eu existo” pode ser descoberto e por que razões é impossível que ele seja falso, ou mesmo duvidoso, durante o tempo em que é pensado (LANDIM, 1992, p. 29-30).

A dúvida faz emergir a primeira verdade a partir de um caminho de desconstrução. O exercício da dúvida possibilita a constatação de um enunciado que não só se manifesta como uma verdade logicamente anterior às demais verdades, como também uma verdade que é ontologicamente anterior às demais verdades porque é condição delas. Essa característica garante ao enunciado “eu penso” a autoevidência. O simples olhar do espírito atento possibilita o conhecimento de sua verdade. Diz-nos Landim, em uma nota, que essa primeira verdade, que é uma verdade sobre a existência, se apresenta, também, como uma refutação ao ceticismo, superando o mais radical uso da dúvida⁴³. Após alcançar a primeira verdade com o famoso “eu sou, eu existo”, o próximo passo do argumento é ponderar sobre a essência desse “eu” que existe e que se mostra imune à dúvida metódica. Para isso, o autor submete à análise todos os atributos que poderiam ser considerados como pertencentes à natureza desse “eu”. Todos os atributos analisados, tais como os relacionados ao corpo - como alimentar, mover e sentir - já haviam sido descartados como verdades indubitáveis durante o primeiro momento da dúvida. Dessa forma, o atributo principal desse “eu” não pode ser o corpo e os aspectos que lhe são inerentes.

No entanto, ainda no cerne da dúvida que Descartes encontra o que é esse “eu” que existe, pois, a dúvida apresenta a possibilidade, pelo menos, de uma verdade indubitável, a existência enquanto pensamento. Como afirma o autor, “eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber por todo tempo que eu penso” (DESCARTES, 1973, p. 104), isto é, eu sou pensamento. Essa verdade ocupa o lugar de *princípio* do conhecimento que Descartes buscava. Outro aspecto dessa verdade é que ao se questionar pela sua existência é que aquele que duvida se percebe existente. Há neste momento do argumento uma identidade entre aquele que conhece e o objeto do conhecimento, o que significa que a evidência da minha existência enquanto pensamento está no fato de “eu” pensar. Essa autoevidência é possível porque tenho

⁴³ “[sobre o primeiro princípio]... Descartes define os sentidos principais da expressão “primeiros princípios”: primeiro princípio como regra da razão ou como princípio lógico (noção comum) e como realidade formal ou atual. É neste segundo sentido que o enunciado “eu existo” é o primeiro princípio da filosofia ou a primeira verdade existencial, e, como tal, a sua descoberta se constitui numa refutação do cético”. (LANDIM, 1992, p. 25).

uma *experiência* imediata, o “eu” tem uma *experiência* sem nenhuma mediação da existência de si enquanto pensante.

Essa *experiência* intelectual não é mediada, ela não corresponde a nenhum dado sensível, pois os dados sensíveis foram desconsiderados com a dúvida natural, então não é mediada por nenhuma faculdade do corpo material e não é, também, mediada por nenhuma cadeia de razões da qual ela seja deduzida. É importante ressaltar que essa primeira verdade também não é mediada por um método de ordenação e medida, tal como a *Mathesis universalis* e que são as características que garantem a certeza das matemáticas e são as bases do método cartesiano para as ciências, pois essas também foram rejeitadas pela dúvida metafísica, com o gênio maligno. A certeza do *cogito* se dá pela autoevidência de uma *experiência certa*, em que um ato do espírito permite reconhecer sua verdade imediatamente. Dadas as suas características, o *cogito* representa uma *intuição*, aquilo que o espírito percebe ao se olhar como objeto para o conhecimento, sem nada que faça a mediação desse contato⁴⁴. O *cogito* responde às necessidades impostas pelas *Regras* no que diz respeito a um *princípio*. Ora, com o *cogito*, Descartes, em uma mesma coisa, instaura o fundamento e o ponto de união de todas as ciências, a saber, a faculdade de conhecer (essa sendo aquela razão humana que estava pressuposta nas *Regras*) e o que justifica o critério de verdade de *clareza* e *distinção* nas *Meditações*. É somente em posse do *cogito* que Descartes pode enunciar a regra geral na terceira *Meditação*, a saber, “que todas as coisas que concebemos mui claramente e mui distintamente são todas verdadeiras” (DESCARTES, 1973, p. 108).

IX. A relação entre atos do entendimento, o método e a descoberta do cogito na filosofia cartesiana

A defesa cartesiana do método necessário para alcançar o conhecimento e a afirmação de uma verdade primeira que fosse a base de todas as ciências motivou e serviu de fio condutor a essa pesquisa. Descartes propõe um método e o defende como o caminho para alcançar a verdade. Retomando a nossa questão inicial: se o método é o instrumento que guia o bom senso em direção à verdade, o *cogito* parece ser, por sua vez, a verdade primeira, a partir da qual todas

⁴⁴ Como explica Marion na seguinte passagem: “Porque a dúvida, exatamente porque não certifica nem se certifica em “coisa” nenhuma, recorre a si mesmo para se fundar; ele toma assim como objeto ele próprio (... se) enquanto pensante, afirmado como fundamento enquanto condição formal de uma dúvida, (...). A questão aqui (...) continua a ser a da certeza; a ausência de “coisa” como objeto facilita igualmente a certeza, mesma que esta seja puramente formal; porque uma certeza vazia (objeto=forma da experiência) vale mais do que a experiência incerta de um conteúdo real (objeto=coisa).” (MARION, 1997, p. 70).

as outras verdades podem ser alcançadas. No entanto, se o método é o meio para se conhecer a verdade, o conhecimento do *cogito* seria então dependente do método?

Após colocar a questão a partir de uma análise do *Discurso do Método* e das *Regras*, chegamos aos processos que conduzem à verdade primeira. Em suma, para Descartes, o entendimento possui dois atos que possibilitam alcançar a verdade: *intuição* e *dedução*. Um método é instaurado para servir a esses dois atos do entendimento, como um meio pelo qual uma ideia deve ser conduzida até se tornar tão simples que sua verdade possa ser deduzida. Observamos que todo conhecimento deve ser *claro* e *distinto* para ser *certo* e *evidente*. Nas *Regras*, Descartes justifica essa *certeza* com base na certeza das matemáticas. É a partir dessa certeza que Descartes busca no método das matemáticas uma característica que possa estender a certeza a todas as ciências e fundar a *Mathesis universalis*. Esse objetivo é alcançado por meio das noções de *ordem* e *medida*, em que conhecer é ordenar e medir. Posto isso, as demais ciências devem proceder dos objetos mais simples aos mais complexos, deduzindo suas verdades a partir das certezas, assim ordenando e medindo suas razões. Esses aspectos, que garantem a certeza de uma razão, estão presentes nas regras do método no *Discurso do Método*, permitindo que as ideias confusas se tornem tão simples que suas verdades possam ser deduzidas.

No que diz respeito aos atos do conhecimento, Descartes afirma que só há dois atos do entendimento que possibilitam o conhecimento: a *intuição* e a *dedução*. A *intuição* permite conhecer os *princípios*, enquanto a *dedução* possibilita o conhecimento das coisas mais complexas. Parece que, apesar do método oferecer uma explicação sobre o uso das operações do entendimento, elas devem estar em funcionamento antes de se tornarem objetos de explicação dele. Se a *intuição* e a *dedução* não pudessem operar sem o método, a construção e entendimento deste seriam impossíveis sem as operações que possibilitam o conhecimento. Neste sentido, os atos do entendimento permitem o acesso a diversos conhecimentos que não dependem do método, inclusive o conhecimento das próprias regras do método e do seu funcionamento. Mas, o que mais nos interessa é a relação do método com o *cogito* e, neste caso parece plausível assumir, com base nas considerações anteriores, que o *cogito*, devido ao seu *status* de *princípio* e à sua independência de qualquer mediação para ser conhecido, depende unicamente do ato de intuir do entendimento⁴⁵. Assim, o *cogito* se revela como a verdade primeira e o fundamento do método. De fato, podemos afirmar que o *cogito* é uma *intuição* intelectual, dadas suas

⁴⁵ Existe um importante debate sobre o *cogito* enquanto intuição e o artigo de Jaakko Hintikka intitulado “*Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*” (HINTIKKA, 1962) ajuda a levantar mais questões importantes sobre o tema que não foram abordados neste texto.

características apresentadas nas *Meditações metafísicas* e nas *Regras*. Tanto o *cogito* quanto a *intuição* compartilham características que garantem sua certeza: são autoevidentes e não dependem de evidências externas para sua validação. Portanto, podemos considerar que a *intuição* e a *dedução* são os meios pelos quais conhecemos e, embora o método auxilie a razão a alcançar o conhecimento, a *intuição* é funcional independentemente dele. O *cogito*, como uma verdade autoevidente e primeira, não necessita do método para ser conhecido, pois sua certeza é intrínseca e não depende de nenhum outro meio para ser validada sendo, inclusive, condição para a atuação do método. Assim, podemos dizer que o *cogito* é o *princípio* e fundamento do método sem o qual o método mesmo não teria condições de atuação e é o método responsável por garantir que objetos que não são evidentes possam alcançar um conhecimento similarmente claro e distinto ao do *cogito*.

Bibliografia

Obras de Descartes:

DESCARTES, R. (1973). *Meditações Metafísicas*. Trad. GUINSBURG, J. e PRADO JUNIOR, B. In: Coleção *Pensadores*. René Descartes: *Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas*. Ed. 1. São Paulo, São Paulo. Abril Cultural.

_____. (1973). *Discurso do Método*. Trad. GUINSBURG, J. e PRADO JUNIOR, B. In: Coleção *Pensadores*. René Descartes: *Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas*. Ed. 1. São Paulo, São Paulo. Abril Cultural.

_____. (1953-2008). *Cinquièmes réponses*. In: *Œuvres et Lettres*. Ed. 144453. França: Gallimard. Éditions de Minuit.

_____. (2011). *Princípios da Filosofia*. Trad. GAMA, J. Ed. 70 LDA. Lisboa. Martins Fontes.

_____. (2004). *Regras para direção do Espírito*. Trad. GAMA, J. Ed. 70 LDA. Lisboa. Martins Fontes.

Textos complementares:

BLANCHÉ, R. (1973). *História da lógica*. Trad. RIBEIRO, A. e DUARTE, P. Ed. 70. Lisboa. Editora Cultrix.

COHEN, B. (1987). *Revolution in Science*. Boston: Belknap Press, an Imprint of Harvard University Press.

Dicionário de latim-português português-latim. (2012). Porto Editora.

ÉVORA, F. R. (1994). *A Revolução Copernicano-Galileana: A Revolução Galileana*. v. 2. Campinas: CLE-UNICAMP.

FORLIN, E. (2005). *A Teoria Cartesiana da Verdade*. Coleção Filosofia. São Paulo. São Paulo. Unijuí.

- GUEROULT, M. (1968). *Descartes selon l'ordre des raisons. I L'ame et Dieu*. Paris. PHILOSOFIE DE L'ESPRIT. Éditions Montaigne.
- HINTIKKA, J. (1962). *Cogito, ergo sum: inference or performance?*. The Philosophical Review. Vol. 71, nº1. Duke University Press.
- KOYRÉ, A. (1982). *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro. Forense Universitária.
- LANDIM FILHO, R. (1992). *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. Coleção Filosofia. São Paulo: Loyola.
- _____. (2009). "A referência do dêitico "eu" na gênese do sistema cartesiano". In: LANDIM FILHO, R. "Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento". Coleção Philosophia. São Paulo. Discurso editorial.
- MARION, J.L. (1997). *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Trad. SILVA, A.P. e CARDOSO, T. Coleção Pensamento e Filosofia. Instituto Piaget.
- SILVA, F.L. (2005). *Descartes: a metafísica da modernidade*. Ed. 2. Coleção Logos. São Paulo. Moderna.