

As Regras para a orientação do espírito

Uma interpretação da filosofia cartesiana

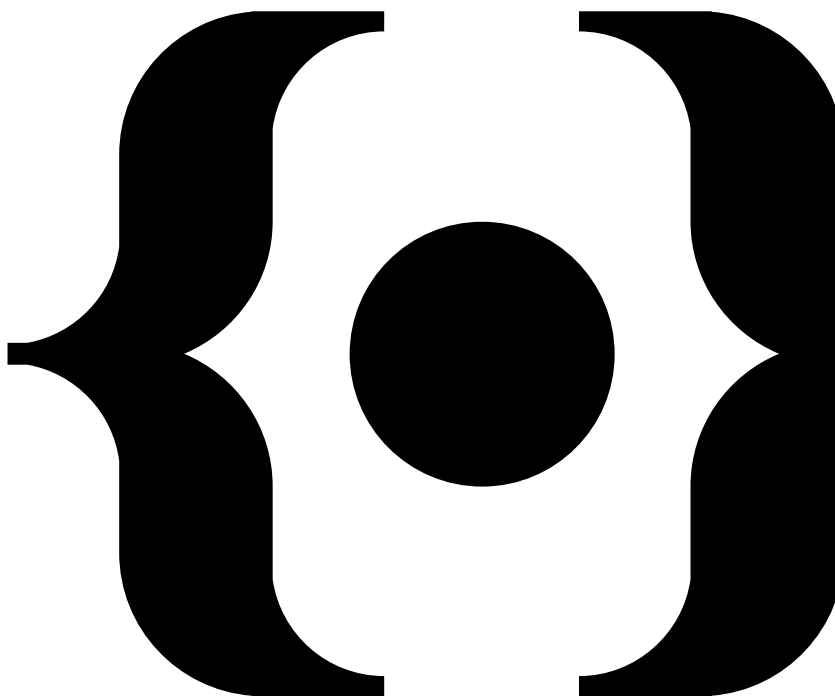
Ana Cláudia Teodoro Sousa



As Regras para a orientação do espírito

Uma interpretação da filosofia cartesiana

Ana Cláudia Teodoro Sousa



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Alessandro Fernandes Moreira

Vice-Reitor: Alamanda Kfoury Pereira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chefe: Leonardo de Melo Ribeiro

Subchefe: Tadeu Mazzola Verza

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos

Subcoordenador: Rogério Antônio Lopes

EDITORA PPGFIL-UFMG

Tadeu M. Verza

André J. Abath

Abílio A. Rodrigues Filho

Henrique B. Barreto

CONSELHO EDITORIAL

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa (UFAM)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)

Antônio José Ferreira Bento (Universidade da Beira Interior)
Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)
Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Jacques Poulain (Université Paris VIII)
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo[†] (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

Dados internacionais de catalogação na publicação (CIP)

Sousa, Ana Cláudia Teodoro. As Regras para a orientação do espírito: uma interpretação da filosofia cartesiana [recurso eletrônico] / Ana Cláudia Teodoro Sousa – Belo Horizonte: PPGFIL, 2026.

1 recurso online (417 p.): pdf

ISBN: 978-65-02-25316-8

DOI: 10.5281/zenodo.21781122

1. Filosofia Cartesiana. 2. Epistemologia. 3. Metafísica. 4. Descartes, René, 1596-1650. I. Título.

PPGFIL-UFMG, 2025

CDD: 100

CDU: 1 (43)

Elaborada por Érica Conceição Cicero – CRB 8/8206

Copyright © A autora

Capa e projeto gráfico: Ami Comunicação & Design

Revisão: Ana Cláudia Teodoro Sousa

Diagramação: Ana Cláudia Teodoro Sousa

Finalização: Tadeu M. Verza



PPGFIL-UFMG, 2026

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial da Editora PPGFIL-UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso da Editora PPGFIL-UFMG, disponíveis em:

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

Para minha mãe

Over Cartesian vortices you hover.
Herman Melville, *Moby dick*.

Lista de abreviaturas

- AT: Descartes, R. 1897-1913. *Œuvres*. Ed. Ch. Adam e P. Tannery, 11 vols. Paris: Léopold Cerf.
- BP: Descartes, R. 1973. *Obra escolhida*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difel.
- Comm.: Descartes, R. 1987. *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris: J. Vrin
- CP: Descartes, R. 2005. “Carta-prefácio aos *Princípios da filosofia* de Descartes”, trad. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, *Educação e filosofia*, 19 (38): 215-255.
- DM: Descartes, R. 2018c. *Discurso do método & ensaios*. Org. Pablo Rubén Mariconda; trad. César Augusto Battisti, Érico Andrade, Guilherme Rodrigues Neto, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, Pablo Rubén Mariconda, Paulo Tadeu da Silva. São Paulo: Editora Unesp.
- FA: Descartes, R. 1963-1973. *Œuvres philosophiques*. Ed. F. Alquié, 3 vols. Paris: Garnier.
- Med.: Descartes, R. 2004. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. de Fausto Castilho. São Paulo: Editora Unicamp.
- OC I: Descartes, R. 2016. *Œuvres complètes : I Premier écrits ; Règles pour la direction de l'esprit*. Ed. J-M Beyssade e Denis Kambouchner. Paris: Gallimard.
- Princ.: Descartes, R. 2002a. *Princípios da filosofia*. Trad. Guido Antônio da Almeida (org.), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer, Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Reg.: Descartes, R. 1999. *Regras para a orientação do espírito*. Trad.

Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

RV I: Descartes, R. 2018a. “A busca da verdade pela luz natural”,

Diaphonía, 4 (1): 179-190.

RV II: Descartes, R. 2018b. “A busca da verdade pela luz natural (parte

2)”, *Diaphonía*, 4 (2): 167-178.

Sumário

Apresentação	16
Introdução	19
1. A genealogia do filósofo que investiga o bom senso (<i>bona mens</i>)	35
1. O aprendizado em La Flèche	36
2. De La Flèche a Poitiers: As <i>Teses de direito</i> (1616)	43
3. Beeckman e a física-matemática	49
3.1. O <i>Compendium musicae</i>	55
3.2. O <i>Parnassus</i>	68
4. A ciência fundamentalmente nova	76
5. Os <i>Preambula</i>	84
6. Os <i>Experimenta</i>	91
7. Os <i>Olympica</i>	98
7.1. Os sonhos	99
7.2. Os excertos	103
8. O <i>Studium bonae mentis</i>	109
2. Os pressupostos epistemológicos e metafísicos das <i>Regras</i>	127
1. A cadeia das ciências e a sabedoria humana	129

2. A insinuação da distinção substancial nas <i>Regras</i>	144
3. O vínculo entre a vontade e o entendimento nas <i>Regras</i>	163
4. Probabilidade e ceticismo nas <i>Regras</i>	176
4.1. O problema da probabilidade nas <i>Regras</i>	180
4.2. A probabilidade nas obras da maturidade cartesiana	186
4.3. A origem cética da recusa cartesiana ao provável	189
4.4. O encontro com Chandoux: probabilidade, ceticismo e abandono das <i>Regras</i>	194
5. <i>Semel in vita</i> : o escopo e os limites do conhecimento humano	203
3. Os elementos do método cartesiano	215
1. As vias que levam à verdade: a intuição e a dedução	215
1.1. A intuição: a mais clara das experiências	217
1.1.1. O <i>intueri</i> de Deus	232
1.1.2. As naturezas simples e as noções comuns	241
1.2. A dedução: a completude da ciência e o papel da memória	255
2. A ordem: o ponto mais alto da indústria humana	275
2.1. A noção de absoluto nas <i>Regras</i> e suas implicações para a epistemologia cartesiana	293
4. A razão e o método: das <i>Regras</i> à maturidade cartesiana	307
1. A <i>mathesis universalis</i> e sua relação com o método	309
2. O método: inatismo e universalidade	330

3. O método: unidade e continuidades	343
4. Método, metafísica e a razão humana	365
Conclusão	379
Referências bibliográficas	403

Apresentação

As Regras para a orientação do espírito (Regulae ad directionem ingenii) configuram um escrito bastante peculiar no interior do *corpus* cartesiano. Ao mesmo tempo em que constituem um texto incompleto, escrito na juventude de René Descartes (1596-1650), as *Regras* apresentam a mais longa e detalhada exposição do método, um dos elementos mais marcantes da filosofia cartesiana. Mais do que isso, as *Regras* articulam problemas filosóficos centrais, tanto para o sistema cartesiano quanto para a filosofia moderna em geral. Ainda que se situem em um domínio epistemológico e metodológico, as *Regras* são abrangentes e profusas. Embora sua estruturação seja sistemática e sua linguagem inteligível, trata-se de uma abordagem de temas complexos, com um objetivo simples, porém árduo: guiar o espírito em direção à verdade.

Frequentemente, o valor das *Regras* para o estudo da filosofia é negligenciado. O abandono do texto e sua incompletude suscitam diversos questionamentos e hipóteses variadas sobre sua construção, datação, aspirações, falhas e, principalmente, sobre seu estatuto no interior da filosofia cartesiana. Essas questões ofuscam aquilo que parece ser o mais intrigante e significativo aspecto dessa obra: é em suas lacunas e imperfeições que as *Regras* revelam o desenrolar do espírito cartesiano.

Neste livro, portanto, almeja-se um estudo analítico e sistemático das *Regras para a orientação do espírito*. Entende-se que é possível, dessa forma, revelar as “primeiras sementes” do pensamento de Descartes, expondo como o jovem filósofo inicialmente enfrentou

problemas que o acompanhariam durante toda a sua jornada filosófica, metodológica e científica. Para tanto, adotam-se as próprias *Regras* como fio condutor deste estudo, analisando as principais temáticas apresentadas por Descartes e aproximando-as daquilo que o filósofo escreveu sobre os mesmos temas em sua maturidade. Pretende-se oferecer um panorama que explicita quais aspectos das *Regras* foram resguardados por Descartes ao longo de sua trajetória intelectual, expondo também quais temas foram abandonados, substituídos ou desenvolvidos. Contra a tese de ruptura da filosofia cartesiana, é defendida a da continuidade, argumentando que é possível utilizar as *Regras* como um suporte para a interpretação e compreensão da filosofia da maturidade de Descartes. Leva-se também em consideração o caráter embrionário dos juízos e conclusões apresentados no texto abandonado.

Nesse sentido, a conclusão que emerge é que as *Regras para a orientação do espírito*, muito mais do que uma explicação sobre o método, fornecem um conteúdo essencial para a compreensão da filosofia cartesiana como um todo. Elas exibem uma história do espírito de Descartes, mostram como ele lida primeiramente com problemas científicos, matemáticos e filosóficos, anunciam formulações clássicas da filosofia cartesiana, refletem sobre a melhor maneira de orientar a razão. É um texto fecundo e inovador que desvela toda a potência de René Descartes.

Introdução

Existe um consenso entre os pesquisadores da filosofia cartesiana de que as *Regras para a orientação do espírito* foram escritas entre os anos de 1619 e 1629, com possíveis idas e vindas em sua composição, tendo sido abandonadas por volta de 1628 ou 1629 (Gouhier, 2016, p. 60, n. 90). O abandono, a incompletude e a trajetória confusa do seu manuscrito original, suscitam inúmeras questões a respeito do conteúdo das *Regras*, bem como a diversas hipóteses sobre sua construção, datação, aspirações e falhas (Descartes, 1966, pp. xi-xx).

A despeito dessas imprecisões, é indiscutível que as *Regras* representam a primeira grande composição filosófica de René Descartes (1596-1650). Mesmo considerando as diversas limitações dessa obra e a possível falta de interesse de seu autor em publicá-la, sua notoriedade parece constituir motivo suficiente para que seja considerada uma obra relevante no interior do *corpus* cartesiano.

Divulgadas pela primeira vez em sua língua original, o latim, em 1701, as *Regras* chamaram a atenção de críticos e admiradores de Descartes. Em abril de 1703, em uma resenha publicada no *Journal des sçavans*, afirmou-se que, “se fosse completada, teríamos [...] um método excelente para regular os passos da mente na busca da verdade e para torná-la capaz de descobri-la” (*Journal des sçavans*, 1703, p. 211). Em 1867, Jean Millet afirmou que “é o mais profundo e

¹ “S’il était achevé, on aurait une [...] une excellente méthode pour régler les démarches de l’esprit dans la recherche de la vérité, & pour le rendre capable de la découvrir.”

admirável tratado de Lógica que existe, incluindo o *Organon* de Aristóteles e a *Lógica* de Hegel”² (Millet, 1867, p. 162)³. A proposta das *Regras* de impor ao “espírito uma direção que lhe permita formular juízos sólidos sobre tudo que se lhe apresenta” (Reg. I, 1; AT X, 359) e, assim, “partindo da intuição daquelas [proposições] que são as mais simples de todas, procuraremos elevar-nos pelas mesmas etapas ao conhecimento de todas as outras” (Reg. VIII, 31; AT X, 380) é, de fato, admirável.

Entretanto, seu conteúdo foi comumente lido à luz das obras publicadas e já consagradas de Descartes. Provavelmente, isso se deve ao fato de esse tratado ser incompleto e ter sido abandonado. Além disso, a obra foi publicada tardiamente, quando a filosofia cartesiana da maturidade já se encontrava difundida. Por conseguinte, as *Regras* foram frequentemente subestimadas, mormente por não apresentarem uma teoria explícita e sistemática da Filosofia Primeira, característica imprescindível dos escritos publicados por Descartes.

A reconstrução das condições envolvidas na escrita das *Regras* é, de fato, bastante complexa. Muitos intérpretes procuraram estabelecer qual é o foco de seu conteúdo, seus objetivos e seu papel dentro da filosofia cartesiana. Em outras palavras, os pesquisadores do pensamento de Descartes buscaram determinar o propósito dessa obra abandonada. Dessa tentativa de compreensão das *Regras* surgem diversas hipóteses interpretativas, entre as quais destacamos três principais.

² “C'est le plus profond et le plus admirable traité de Logique qui existe, sans en excepter l'*Organon* d'Aristote et la *Logique* de Hegel.”

³ Salvo indicação em contrário, as traduções dos textos citados ao longo desta obra foram realizadas pela autora.

Primeiramente, há a hipótese de que o método das *Regras* constitui uma versão anterior do método apresentado na segunda parte do *Discurso do método* (1637; AT VI, 16-19). Os proponentes dessa leitura defendem que as quatro regras do *Discurso* devem integrar qualquer tentativa de compreensão das regras formuladas no texto abandonado, indicando certa continuidade do pensamento cartesiano. Há, contudo, divergências quanto a qual das duas exposições metodológicas deve ser considerada a principal. De todo forma, entende-se que seu conjunto determina o método proposto por Descartes. Encontramos nesse grupo o importante comentário de Étienne Gilson (Comm.), além das interpretações de Gaston Milhaud (1921), Octave Hamelin (1921), Beck (1952), Joseph Sirven (1928) e Gibson (1898).

Em segundo lugar, encontramos a chamada tese da “colcha de retalhos”. Os proponentes dessa hipótese têm o mérito de ler e compreender o texto das *Regras* por si mesmo. Entretanto, ao desvincularem seu conteúdo de qualquer contexto, esses intérpretes concentram-se em sua composição interna e identificam várias camadas distintas, que não formam um todo homogêneo. Dessa forma, surge a interpretação de que as *Regras* são compostas por uma série de fragmentos sobrepostos e, em muitos casos, contraditórios. O principal proponente dessa leitura é Jean-Paul Weber (1964), cuja influência na tradição interpretativa das *Regras* é significativa, sobretudo no que diz respeito à divisão da Regra IV⁴. As leituras de

⁴ Conforme sugere Weber, 1964, a Regra IV é composta por duas partes distintas e independentes entre si, mas que apresentam uma estrutura análoga: a Regra IV-B trata da *mathesis universalis*, isto é, de uma preparação para o método; já a Regra IV-A aborda o método propriamente dito, entendido como verdadeiramente universal e abrangendo ciências mais elevadas que a matemática. É interessante notar que Weber parte da ideia de fragmentação de um texto de Descartes para concluir pela

Stephen Gaukroger (1999) e John Schuster (1980), no que concerne à composição das *Regras* e à sua vinculação com a doutrina da maturidade cartesiana, seguem a hipótese de Weber.

Por fim, temos a interpretação de Jean-Luc Marion (1997). Seguindo algumas pistas delineadas por seu mestre, Ferdinand Alquié, Marion entende que o verdadeiro objetivo das *Regras* só se torna claro quando essa obra é compreendida como uma crítica à filosofia aristotélica, estabelecendo-se como seu substituto. Para Marion (1997, p. 19), as *Regras* permanecem “sem lugar” no *corpus* cartesiano. Ele afirma que esse tratado abandonado revela um “texto sem texto, sem título, sem genealogia nem posteridade” (Marion, 1997, p. 19).

Notamos alguns problemas com essas interpretações. A primeira hipótese de leitura, ainda que busque compreender as *Regras* à luz do pensamento cartesiano, tende a restringir a obra ao seu método. Como o método só é retomado diretamente por Descartes no *Discurso* e nos *Ensaíos*, estabelece-se um paralelo limitado entre o pensamento da juventude e o da maturidade. De acordo com essa leitura, só se pode supor a continuidade do pensamento cartesiano no que diz respeito ao método; nada autorizaria afirmar correspondências ou similaridades em outros aspectos de sua filosofia. As *Regras* seriam, desse modo, um tratado estritamente metodológico. A ciência constitui o primeiro objeto das investigações cartesianas e de suas reflexões filosóficas. Não obstante, a metodologia cartesiana, assim como a ciência que dela decorre, depende de pressupostos epistemológicos para se constituir. Ao priorizar o estudo do método, essa interpretação frequentemente negligencia elementos fundamentais para a filosofia cartesiana, tratando-os como meras

fragmentação do próprio pensamento cartesiano. Nesse sentido, ele negligencia a importância dos princípios de totalidade e ordenação, centrais para Descartes.

projeções de um jovem pensador que abandona não apenas seu tratado, mas também as concepções nele esboçadas. Ademais, a interpretação sustentada pelos adeptos dessa primeira hipótese de leitura trata as *Regras* como um mero texto auxiliar para os escritos posteriores de Descartes (Kraus, 1983, p. 160). Muitos dos elementos característicos e essenciais ao desenvolvimento dessa obra são negligenciados em função da necessidade de utilizá-la como recurso textual para corroborar posições interpretativas distintas. Esse uso é geralmente realizado de forma aleatória e circunstancial, de forma que as *Regras* são reiteradamente relegadas a se encaixar, de maneira oportunista, em argumentações previamente determinadas.

Desde a importante obra de Weber, as *Regras* vêm sendo cada vez mais lidas de maneira autônoma, sendo reconhecida sua relevância própria. Entretanto, essas leituras, como é o caso da segunda e terceira hipóteses apresentadas acima, negligenciam o fato de que, embora se trate de um texto autossuficiente, ele exprime o pensamento de Descartes. Ler as *Regras* apenas por si mesmas, ou considerá-las apenas como uma tentativa de oposição à filosofia aristotélica, implica negligenciar que se trata de uma composição redigida pelo mesmo autor do *Compendium musicae* (1618), do *Discurso*, das *Meditações sobre filosofia primeira* (1641), entre outros escritos. Desse modo, as duas últimas hipóteses de leitura, ao enfatizarem a autonomia desse texto da juventude, acabam por interpretar as *Regras* de forma isolada em relação ao todo do pensamento cartesiano.

Enquanto a primeira hipótese apresenta uma leitura de continuidade, ainda que meramente metodológica, a segunda e a terceira apontam para uma tese de ruptura. As discussões propostas até aqui, portanto, não alcançaram consenso significativo acerca do

estatuto das *Regras* no interior da filosofia cartesiana, sendo sua relação com outros escritos do filósofo, tanto anteriores quanto posteriores, frequentemente tratada de modo secundário. De todo modo, essas interpretações e os debates que se seguiram são de grande interesse para qualquer estudo das *Regras para a orientação do espírito*. Visando uma compreensão mais íntegra do texto, é importante lê-lo por si mesmo, procurando evitar a projeção de concepções da maturidade sobre esse escrito da juventude. É igualmente necessário ter em vista que Descartes se encontra em debate explícito com a tradição escolástica-aristotélica. Ao longo de toda a sua vida, Descartes demonstrará seu afastamento em relação ao pensamento tradicional de sua época e será lembrado, mais de quatrocentos anos depois, por sua ousadia e novidade. Não obstante, compreender as *Regras* é também compreender o pensamento do jovem Descartes. Qualquer leitura que desconsidere esse aspecto tende a acentuar as diferenças entre esse texto da juventude e os escritos da maturidade.

O estudo apresentado aqui parte da concepção de que as *Regras*, além de configurarem um tratado metodológico importante para a compreensão da estrutura das obras cartesianas, oferecem também elementos filosóficos de ordem epistemológica e metafísica. Nesse sentido, elas expõem, em primeira mão, as questões que ocuparam o pensamento do jovem Descartes, ainda que suas soluções ainda não se encontrem plenamente desenvolvidas. Diante disso, rejeitamos a tese de que as *Regras* constituem uma obra isolada. Trata-se, antes, de um texto que, embora abandonado, deve ser considerado diligentemente em qualquer tentativa de compreensão da filosofia cartesiana. Uma investigação que busque articular quais temas apresentados nesse escrito permanecem constantes no pensamento cartesiano, bem

como em que medida são desenvolvidos ao longo da trajetória intelectual de Descartes, mostra-se fundamental para uma compreensão adequada de sua filosofia. Até mesmo os comentadores que veem as *Regras* como um tratado isolado no interior do *corpus* cartesiano, sem gênese nem posterioridade (Marion, 1997, pp. 19-23), e desprovido de qualquer vestígio de metafísica (Alquié, 1996, pp. 72-73 e 77-78), recorrem, em diversas ocasiões, ao seu texto como instrumento para explicitar aspectos da filosofia cartesiana da maturidade. Por outro lado, esses mesmos comentadores utilizam igualmente as *Regras* para evidenciar incongruências e supostas rupturas no pensamento cartesiano.

Buscando mitigar os prejuízos decorrentes de interpretações arbitrárias das *Regras* em relação aos escritos da maturidade, este trabalho tem por objetivo identificar quais elementos presentes nesse tratado abandonado podem ser analisados como recursos para a compreensão do desenvolvimento do pensamento de Descartes. As *Regras* constituem um texto autônomo, mas podem também evidenciar o modo com que o pensamento cartesiano se desenvolve. Descartes adverte que, para encontrar o verdadeiro método, é necessário observar não apenas as matemáticas já constituídas, mas também o modo como foram compostas desde o início e os meios pelos quais os matemáticos assim procederam. Dessa maneira, seria possível seguir aquelas “primeiras sementes de pensamento úteis” (Reg. IV, 21; AT X, 373), encontradas em todos os espíritos. Da mesma forma, este trabalho procurará explicitar as “sementes” da filosofia cartesiana, presentes no espírito do jovem Descartes e passíveis de serem reconstruídas por meio do estudo de seus primeiros escritos. Se Descartes procura, nas *Regras*, cultivar os frutos espontâneos e naturais de seu método (AT X, 373), partimos do princípio de que esse

texto pode revelar de que maneira a doutrina das obras clássicas se originou de reflexões ainda embrionárias que estão ali presentes. Tais reflexões esclarecem o funcionamento do intelecto de Descartes e o processo de formação de seu pensamento filosófico, na medida em que se vinculam a problemas que serão retomados ao longo de toda a sua trajetória intelectual. Como observa Alexandre Soares, Descartes publicou apenas textos que ele considerava prontos, acabados, o que, evidentemente, não é o caso das *Regras*. Ainda assim, a elaboração desse texto permite entrever seu pensamento, suas questões, possíveis soluções e encruzilhadas com que se deparou. As *Regras* podem, portanto, ser consideradas um texto que “serve para amadurecer o próprio pensamento, [e] não se submete à urgência da publicação” (Soares, 2008, p. 118).

Consideraremos, assim, ao longo deste trabalho, que as *Regras* foram escritas por um pensador que ainda tateia em busca de sua doutrina filosófica e científica. Apesar das *Regras* conterem posições relevantes, bem como o delineamento de metas e objetivos futuros, trata-se de considerações propostas por alguém que ainda não sabe plenamente o que irá encontrar. O método de Descartes parece já estar arquitetado, mas seus resultados ainda estão por vir. Alquié tem razão ao afirmar que as *Regras* não apresentam uma filosofia mais fundamentada do que a filosofia vulgar (Alquié, 1996, p. 73). Todavia, já se observa nelas a sugestão da necessidade de uma filosofia mais certa do que a então vigente. Descartes já indica, inclusive, o primado do espírito que definirá todo o seu pensamento. O entendimento, nas *Regras*, já é concebido como puramente espiritual (AT X, 415), embora a relação entre mente e corpo ainda não se encontre ali claramente explicitada. A Filosofia Primeira de Descartes ainda não está constituída. Ele ainda não reconheceu que a afirmação de seu ser

constitui o primeiro momento de uma ordem metafísica. Não há ainda uma articulação necessária entre pensamento e existência. Não obstante, as *Regras* começam a lidar com esses elementos, ainda que de maneira incipiente e não sistemática, apresentando-os como em um ensaio ou em uma primeira tentativa. Trata-se de uma experiência que, à semelhança das hipóteses científicas, auxilia o investigador a aperfeiçoar, modificar ou corroborar suas teses. As *Regras* representam, assim, um experimento da juventude cartesiana e, como tal, contribuem para que Descartes construa sua filosofia da maturidade.

Há uma dificuldade evidente em afirmar a presença de teses definitivas nesse tratado inacabado, o que não impede a identificação de passagens e ideias posteriormente retomadas por Descartes, seja de forma explícita e integral quanto, seja como reflexões indispensáveis ao desenvolvimento de temas clássicos de sua filosofia da maturidade. A defesa de uma tese de continuidade, contra leituras como as de Alquié e Marion, não implica a afirmação de uma homogeneidade integral do pensamento de Descartes, tal como proposta por Martial Guérout (1953). Segundo essa leitura, que compreende o *corpus* cartesiano a partir das *Meditações*, seria possível encontrar nas *Regras* tudo o que é necessário para a construção da filosofia cartesiana como tal. Essa concepção também pode obscurecer, de maneira significativa, as particularidades de cada uma das obras de Descartes, as quais apresentam objetivos próprios, apoiam-se em doutrinas distintas e adotam modos de exposição adequados aos seus objetivos. Como veremos, as *Regras* apresentam diversas lacunas, e a filosofia ulterior de Descartes vale-se, em grande medida, tentativa de suprir tais insuficiências. Ainda assim, isso não impede sustentar que a

filosofia inteiramente nova proposta por Descartes encontra seu ponto de partida no texto das *Regras para a orientação do espírito*.

É necessário destacar que uma tese que propõe a leitura de continuidade no pensamento de um filósofo enfrenta desafios intrínsecos de difícil superação. No decorrer deste trabalho, lidaremos com tais dificuldades, que acompanham essa perspectiva quase como uma sombra. Considerar a continuidade do pensamento cartesiano, assim como a hipótese de ruptura, implica necessariamente uma abordagem retrospectiva. Pensar a continuidade é considerar conexões, sequências e certa forma de permanência. Ainda que se procure evitar uma leitura anacrônica, qualquer tentativa de reconstruir a continuidade ou ruptura de um pensamento leva em conta o que foi proposto posteriormente e, nesse sentido, interpreta o que foi elaborado anteriormente. Essa comparação é problemática na medida em que tende a sugerir os passos de uma possível evolução. Por vezes, a despeito dos cuidados, torna-se inevitável antecipar conceitos ou supor que já se trate, na juventude, dos mesmos conceitos que só se encontram plenamente desenvolvidos na maturidade.

Diante disso, o trabalho desenvolvido aqui esbarra em uma questão complexa e, provavelmente, sem resposta definitiva: quando Descartes se torna o Descartes das *Meditações*? Em outras palavras, é possível determinar em que momento esse pensador do século XVII se torna, de fato, o autor das *Meditações*? Até que ponto a persistência de certos elementos nos escritos de diferentes fases de sua obra indica uma continuidade efetiva de suas reflexões? A recorrência desses elementos, bem como o tratamento análogo de determinados problemas em momentos distintos, é suficiente para corroborar a continuidade de um pensamento? Se, por exemplo, em 1628, Descartes

explorasse com maior afinco a questão da divisão entre o que é intelectual e corporal, como apresentado nas *Regras*, ele poderia alcançar a noção da distinção entre mente e corpo?

Responder à questão de quando Descartes se torna o Descartes da maturidade exige recursos que não estão ao nosso dispor. O que temos são os textos cartesianos e a correspondência do filósofo. É somente a partir desse material que podemos fundamentar nossas afirmações. Todo o resto permanece no âmbito da mera conjectura. Nesse sentido, propomos uma leitura que contemple o desenvolvimento gradual do pensamento cartesiano. Esse desenvolvimento, como argumentaremos, encontra-se já orientado por elementos elaborados desde os anos de formação de Descartes no colégio. Os escritos de juventude parecem indicar o percurso trilhado por ele. Entretanto, não é possível determinar se, ao redigir as *Regras*, Descartes tinha a intenção de explorar e desenvolver certos elementos do mesmo modo como os encontramos em seus escritos posteriores. Além disso, não é possível determinar se Descartes possuía uma concepção clara de como explorar esses elementos ou das conclusões que pretendia deles derivar.

No *corpus* cartesiano, encontramos diferentes momentos do pensamento de Descartes, cada qual marcado por perspectivas e interesses específicos. Uma análise, ainda que rápida, do conteúdo das *Meditações* e dos *Princípios da filosofia* (1644), obras escritas em um intervalo de quatro anos, é suficiente para revelar variações no interior do pensamento cartesiano. As correspondências, as *Objções e respostas* (1641) e até mesmo aspectos da vida pessoal de Descartes moldam e influenciam suas reflexões filosóficas. Essas variações, contudo, não impedem a identificação de elementos de continuidade. A proximidade doutrinária entre as *Meditações* e os *Princípios* é

inegável, embora se trate de obras distintas, cada uma dotada de suas próprias especificidades.

As *Regras para a orientação do espírito*, da mesma forma, apresentam inúmeras particularidades. Encontramos ali diversos elementos que Descartes não retomará em sua maturidade, ou que serão completamente reformulados. Como argumentamos acima, trata-se de uma obra autônoma, dotada de intenções próprias, que se orienta por um paradigma específico e se estrutura a partir de um objetivo metodológico e científico, que também determina seus objetos. Ainda assim, identificamos nas *Regras* diversos aspectos que serão retomados nas obras maduras de Descartes. Nesse sentido, a tese de continuidade e, com ela, a constância do pensamento cartesiano, ganha consistência. Nossa intenção é sustentar que a filosofia cartesiana propriamente dita, tal como se apresenta nas *Meditações*, encontra seu ponto de partida no texto das *Regras*. Seja pela exploração de temas filosóficos que se tornarão determinantes para a doutrina cartesiana, seja pelo esboço de teorias posteriormente desenvolvidas, as *Regras* delineiam o início de um projeto filosófico. Elas revelam o caráter exploratório de um jovem filósofo.

Os elementos de continuidade aqui propostos devem ser compreendidos precisamente como *elementos*. Eles não configuram teorias acabadas nem estruturas conceituais imutáveis. Mais do que a continuidade de teses ou doutrinas no pensamento cartesiano, tais elementos indicam a permanência de *problemas filosóficos* que atravessam e orientam o desenvolvimento da reflexão cartesiana.

Nosso trabalho tem, portanto, o objetivo de evidenciar sob quais aspectos o texto das *Regras* pode ser retomado e mobilizado como instrumento para a compreensão da filosofia cartesiana desenvolvida após 1636. Para tanto, torna-se necessário recapitular as ideias

presentes em cartas e fragmentos dos escritos da juventude de Descartes, sem perder de vista os temas que foram posteriormente aprimorados ou mesmo abandonados por ele. Esses escritos permitem identificar influências decisivas na maneira como o filósofo elabora seu primeiro tratado metodológico. A primeira parte deste estudo visa demonstrar, por meio de uma breve apresentação e análise desses fragmentos iniciais, que neles é possível encontrar a gênese de conteúdos que serão sistematizados nas *Regras para a orientação do espírito*. Partindo dos anos em La Flèche, passando pela formação jurídica de Descartes e por seu encontro com Beeckman, bem como pelos fragmentos científicos e filosóficos compostos depois de 1619 – que compreendem os *Cogitationes privatae* e o *Studium bonae mentis* –, buscamos destacar elementos que determinam os problemas que orientam a composição das *Regras*, assim como, de modo mais amplo, de toda a filosofia cartesiana. Nosso objetivo é evidenciar que, nesse período da juventude, é possível observar transformações significativas no pensamento cartesiano. O jovem Descartes se vê confrontado com questões morais, científicas e filosóficas que, embora não encontrem respostas imediatas, delineiam o campo no qual suas investigações futuras irão se desenvolver. As *Regras* surgem, nesse contexto, como um esforço voltado a responder parte dessas dificuldades, sobretudo de ordem metodológica e científica, que então predominavam em seus estudos.

A segunda parte deste trabalho dedica-se ao exame das teses das *Regras para a orientação do espírito* e à análise de sua aplicabilidade para a compreensão da filosofia cartesiana na maturidade. Nossa intenção é explicitar os principais temas desenvolvidos nesse tratado inacabado a fim de identificar em que medida eles reaparecem nas obras da maturidade. No segundo capítulo, abordamos os

pressupostos epistemológicos e metafísicos do método apresentado nas *Regras*. Tomando como ponto de partida o que é estabelecido na Regra I, a primeira seção discute a virada epistemológica operada por Descartes ao equiparar a cadeia das ciências à sabedoria humana. A segunda seção investiga algumas sugestões incipientes acerca da distinção entre mente e corpo presentes nesse tratado. A terceira seção analisa as funções que a vontade assume nas *Regras*, buscando estabelecer em que medida essa doutrina se distingue daquela formulada na maturidade, especialmente na Quarta meditação. Além disso, objetiva-se assinalar dois indícios de que a doutrina madura da vontade tem sua origem tanto na formulação do método quanto em uma passagem da Regra XIII. A quarta seção examina o afastamento da probabilidade, explicitado nas Regras II, III, VIII e XII, mostrando também que Descartes já manifestava, desde a juventude, certa preocupação com o ceticismo. Argumentamos também, em contraste com a interpretação de Richard Popkin (2003), que a descoberta da crise pirrônica não explica nem o abandono das *Regras* nem a mudança de desígnio de Descartes. Por fim, a quinta seção avalia a formulação *semel in vita*, presente em três momentos distintos da Regra VIII, e aproxima seu objetivo – o de propor uma investigação única acerca da capacidade do entendimento humano – de outras ocorrências dessa mesma expressão em outros escritos. Desse modo, evidenciamos que, desde as *Regras*, *semel in vita* ocupa um lugar de destaque nas principais obras de Descartes.

O terceiro capítulo trata dos elementos constitutivos do método estabelecido nas *Regras*. Analisamos, em primeiro lugar, os atos do espírito que Descartes identifica como responsáveis por conduzir à verdade: a intuição e a dedução. Por meio de um exame das definições oferecidas pelo filósofo para cada um desses atos, aproximamos essas

operações ao modo como o filósofo afirma alcançar a verdade nos textos da maturidade. Desse modo, torna-se possível demonstrar que intuição e dedução são indispensáveis para o conjunto da filosofia cartesiana, embora suas funções não sejam desenvolvidas, nas obras da maturidade, exatamente nos mesmos termos que encontramos nas *Regras*. Além disso, o conceito de naturezas simples, tal como formulado nas *Regras*, é aproximado ao de noções comuns, evidenciando-se como este último tem sua origem na doutrina desse tratado inacabado. O capítulo ainda examina o conceito de ordem, apresentado como “o ponto mais alto da indústria humana” (Reg. V, 29; AT X, 379). Esclarecemos que a ordem é apresentada como elemento essencial em toda a obra cartesiana, desempenhando um papel determinante na estruturação de sua filosofia. Vinculamos a noção de ordem presente nas *Regras* aos métodos de exposição da síntese e da análise, tal como expostos por Descartes nas *Segundas respostas*. Além disso, analisamos a noção de absoluto delineada na Regra VI e exploramos suas implicações para a epistemologia cartesiana.

O quarto capítulo, por fim, debruça-se sobre o método cartesiano propriamente dito e sobre as questões suscitadas por sua formulação. Em primeiro lugar, examinamos a definição de *mathesis universalis*, distinguindo-a da noção de método. Nossa intenção é sustentar que a *mathesis universalis* é uma antecipação do conceito de *res extensa*. Em seguida, argumentamos que o método possui caráter universal e constitui um prolongamento da razão humana. Em terceiro lugar, alegamos que Descartes propõe um único método ao longo de toda a sua filosofia, sendo a dúvida metodológica um requisito prévio para sua aplicação às questões metafísicas. Por fim, analisamos a relação entre o método e a metafísica. Considerando que ambos têm origem

na razão humana, observamos que, à medida que a metafísica cartesiana se desenvolve, as regras metodológicas são progressivamente subtraídas, condensando-se à regra da evidência nas *Meditações* e nos *Princípios*.

Pretendemos, dessa maneira, organizar um empreendimento que exponha, examine e interprete as teses das *Regras para a orientação do espírito*, relacionando-as às teses cartesianas apresentadas na filosofia da maturidade. Assim, acreditamos ser possível construir um estudo que evidencie em que medida os textos da juventude cartesiana podem ser utilizados como um instrumento interpretativo da filosofia madura de Descartes. Ao evidenciar elementos de continuidade e de ruptura que emergem ao longo de sua trajetória intelectual, torna-se possível propor hipóteses sobre o modo que esse pensamento se desenvolveu. Ademais, pode-se indicar em que medida esse pensamento se constituiu e como foi paulatinamente cultivado. Como já afirmamos, não defendemos a tese de que, nas *Regras*, encontramos a filosofia cartesiana propriamente dita. Seguindo Alquié (1996, p. 10-11), nada nos autoriza afirmar que a doutrina de Descartes permaneceu a mesma, como se ele tivesse passado a sua vida inteira a traduzir um único pensamento ou intuição fundamental. Contudo, nas *Regras*, encontramos o pensamento de Descartes. Ainda que não se trate do Descartes que escreveu as *Meditações*, trata-se do mesmo filósofo. Portanto, é plausível afirmar que a redação das *Regras* influenciou os resultados cartesianos futuros, seja sob a perspectiva da tese de ruptura, seja sob a tese de continuidade.

1. A genealogia do filósofo que investiga o bom senso (*bona mens*)

Frequentemente, a dimensão biográfica de um filósofo é considerada relevante por esclarecer o itinerário percorrido por um pensador antes de alcançar seus resultados mais consistentes. Nesse sentido, a reconstrução de um pensamento filosófico tende a torná-lo mais completo e inteligível. No caso de René Descartes, essa relação não é diferente: o próprio filósofo refere-se com frequência à sua biografia⁵, indicando os caminhos que percorreu até a formulação de seus resultados.

Entretanto, tendo em vista o propósito deste trabalho, não cabe aqui exibir uma reconstrução exaustiva e detalhada de tudo aquilo que Descartes produziu em sua juventude. Nosso interesse principal consiste em apresentar e sublinhar o que pode ser diretamente relacionado ao conteúdo das *Regras para a orientação do espírito*. De modo secundário, busca-se assinalar elementos presentes nos textos da juventude que voltam a ocorrer nos textos da maturidade, isto é, aspectos que corroboram nossa hipótese de continuidade do pensamento cartesiano.

⁵ Como na dedicatória às *Teses de direito* (Descartes, 2013, p. 22), no início da Regra X das *Regras para a orientação do espírito* (AT X, 403-404), nas três primeiras partes do *Discurso do método* (AT VI, 2- 31) e também no início da Primeira meditação (AT VII, 17).

1. O aprendizado em La Flèche

Antes de prosseguir com a apresentação dos textos de autoria do jovem Descartes, cabe-nos fazer algumas breves considerações sobre a formação que ele recebeu em La Flèche. A narrativa autobiográfica presente nas primeiras páginas do *Discurso do método* é, sem dúvida, um texto fundamental para compreender de que maneira Descartes avaliou o ensino que lhe foi ministrado (AT VI, 4-11). É ali que o filósofo explicita os motivos pelos quais essa educação lhe forneceu instrumentos para o desenvolvimento de sua autonomia, ao mesmo tempo que o levou a se afastar de seus preceptores e da tradição. Não obstante, neste momento, uma exposição que se desvie dessas considerações posteriores de Descartes sobre sua experiência escolar será mais adequada. O relato apresentando no *Discurso*, redigido mais de vinte anos após sua saída de La Flèche, suscita o debate sobre o grau de acuidade histórica dessa obra. Diversos pesquisadores da filosofia cartesiana já buscaram determinar em que medida essas informações podem ser consideradas como efetivamente verídicas⁶. Além disso, o próprio filósofo caracteriza sua narrativa como uma fábula (AT VI, 4). Assim, ao não tomar o *Discurso* como referência, é possível nos abstermos de muitas controvérsias.

O colégio de La Flèche foi fundado na França, em 1604, sob o reinado e a influência do Rei Henrique IV, sendo confiado à Companhia de Jesus (Rochemonteix 1889, I, pp. 35-61; II, pp. 1-2). Sua orientação pedagógica seguia a *Ratio studiorum*, código da educação jesuíta que visava à salvação das almas e ao cultivo das letras como

⁶ Podemos citar, entre outros, Carraud e Olivo 2013, p. 6; Gilson, Comm., pp. 106-108; Gouhier, 1958, pp. 8-9 e Rodis-Lewis, 1996, pp. 29-30.

meio de melhor conhecer e servir melhor a Deus. Dessa forma, La Flèche oferecia uma formação enciclopédica clássica, profundamente religiosa e voltada à formação moral, que parece ter influenciado Descartes ao longo toda a sua vida (Sirven, 1928, p. 27). Além da indiscutível influência escolástica-aristotélica, o ensino jesuíta ao qual Descartes teve acesso também incorporava práticas e inovações pedagógicas associadas ao humanismo (Dear, 1988, p. 8). Em termos práticos, essa formação objetivava preparar indivíduos autônomos nas artes liberais, alinhando-se ao projeto de uma nova ordem social, ao colocar em prática a política educacional régia para a formação dos súditos (Gaukroger, 1999, pp. 68-69; Braga; Silva, 2003, pp. 1-2). Para tanto, a *Ratio* estabelecia os conteúdos a serem aprendidos nos anos de estudo no colégio, bem como os livros a serem seguidos – essencialmente, o *corpus* aristotélico e comentários de filósofos escolásticos que adaptavam o aristotelismo ao cristianismo –, além de prescrever as principais formas de instrução a serem adotadas pelos professores (Braga; Silva, 2023, pp. 2 e 4-5). Estes eram orientados a ensinar a partir de questões extraídas dos textos de Aristóteles ou de seus comentadores. Tais questões, muitas vezes bastante complexas, parecem ter instigado Descartes à elaboração das *Regras*, com o objetivo de apresentar uma metodologia capaz de solucionar *quaestiones*, ou seja, dificuldades ou problemas teóricos (cf. Sirven, 1928, p. 31, n. 2; AT X, 428-429 e 432).

La Flèche era um dos colégios mais proeminentes da França, e Descartes usufruiu de seus recursos entre os anos de 1607 e 1615. Nos cinco primeiros anos de sua estadia, teve contato com o ensino de línguas, sobretudo o latim e o grego, e com a literatura clássica em geral. A formação jesuítica valorizava sobremaneira o cristianismo e a tradição clássica, tanto grega quanto romana; assim, por meio da

literatura, abordava-se o conteúdo programático das artes verbais. Diferentemente dos calvinistas, que rejeitavam as obras consideradas pagãs, os jesuítas, claramente influenciados pelo humanismo, entendiam que tais obras eram indispensáveis à formação de cristãos instruídos. Elas conduziriam o espírito a elevar-se acima da realidade puramente sensível, alcançando a contemplação de ideias morais, metafísicas e teológicas (Gaukroger, 1999, p. 73).

É relevante observar, ademais, que as *Meditações*, publicadas por Descartes em 1641, foram frequentemente associadas a manuais de exercícios espirituais e devocionais, na medida em que também objetivam elevar o espírito para além da experiência sensível (cf. Stohrer, 1979; Rubidge, 1990). As obras clássicas, por sua vez, promoviam uma “reavaliação positiva de seus assuntos por meio de professores de gramática, retórica e poética” (Dear, 1988, p. 9). Segundo Peter Dear, “o humanista via a busca da eloquência manifestada em autores antigos [...] como sendo ao mesmo tempo a busca da sabedoria”⁷ e, assim, o estudo desses textos tinha como objetivo “restaurar aquela sabedoria ancestral”⁸ (Dear, 1988, pp. 9-10). Portanto, constituindo mais da metade do currículo de La Flèche, tais estudos proporcionaram a Descartes um contato significativo com disciplinas linguísticas e literárias no interior de uma abordagem humanista (Dear, 1988, p. 19), o que parece tê-lo influenciado de maneira decisiva.

Particularmente, o estudo da retórica mostra-se essencial para a compreensão da filosofia cartesiana. Descartes, em diversos momentos de suas obras e, sobretudo, nas *Regras*, critica duramente a

⁷ “The humanist saw the pursuit of the eloquence manifested in ancient authors [...] as being at the same time the pursuit of wisdom.”

⁸ “[...] restoring that ancient wisdom [...]”

retórica, considerando-a infértil. Peter Dear observa que ela se dividida em cinco partes distintas: invenção, disposição, elocução, memória e pronúncia (Dear, 1988, pp. 18-19). Nos colégios jesuítas do século XVI e XVII, no entanto, a ênfase recaía sobre as três últimas partes, principalmente a elocução, em detrimento da invenção e da disposição. Nesse contexto, a retórica tornava-se dependente de ornamentos e de eloquências vazias (Dear, 1988, p. 18), o que abre espaço para as críticas de Descartes. Tendo em vista a esterilidade dos elementos da retórica – a dialética, o silogismo e a lógica –, o filósofo constrói seu método em oposição a eles. Se a retórica ensinada em La Flèche privilegiava a elocução, a memória e a pronúncia, com vistas à persuasão, Descartes defendia uma metodologia fundamentada na invenção e na disposição ou, mais precisamente, na ordem.

A formação filosófica propriamente dita ocorria apenas durante os últimos três anos de permanência em La Flèche e se dividia entre o ensino da Lógica, da Física, da Metafísica e das Matemáticas (Dear, 1988, pp. 12-13)⁹. Os colégios jesuítas eram orientados a seguir a regra da fé e os axiomas da filosofia apresentadas pela *Ratio*. Não obstante, em certos casos, também se permitia adotar a opinião mais comumente aceita entre filósofos e teólogos da época. Sabe-se que a *Ratio studiorum* estabelecia as teses a serem apresentadas aos alunos, sobretudo no que diz respeito a Deus, aos anjos e aos seres humanos, indicando também o que deveria ser omitido durante as aulas. Em todo caso, em questões polêmicas ou controversas, o professor

⁹ A obra de Rochemonteix continua sendo a referência principal acerca da educação concedida em La Flèche no início do século XVII. Trabalhos mais recentes, entretanto, discutem os colégios jesuítas franceses na modernidade de forma mais ampla. Podemos citar, entre outros: Dainville, 1940, 1978; Dear, 1988; Snyders, 1965; Castagnet-Lars, 2019 e Chartier; Dominique e Compère, 1976.

dispunha de certa autonomia para escolher uma posição. Dessa maneira, o ensino jesuíta podia, eventualmente, afastar-se do pensamento tomista-aristotélico (Rochemonteix, 1889, IV, pp. 4-8 e 10-16; Sirven, 1928, pp. 30-31). Conforme explica Édouard Mehl (2015, pp. 45-46), a pedagogia jesuíta estava longe de qualquer unitarismo. Os jesuítas, de modo geral, mostravam-se mais interessados em manter a coerência de seu ensino do que em rejeitar toda e qualquer novidade científica. Por isso, havia certa diversidade doutrinal, ainda que existissem censuras internas consideráveis.

É notável que, no segundo ano, durante o estudo da física aristotélica, as matemáticas eram compreendidas como disciplina auxiliar. Em outras palavras, eram consideradas imprescindíveis para a compreensão das demais áreas do saber, mormente da filosofia¹⁰ (Sasaki, 2003, pp. 24-44). A *Ratio* dividia as matemáticas em puras – Aritmética e Geometria – e particulares – como música, astronomia, geografia e óptica¹¹ (Rochemonteix, 1889, IV, pp. 36-49). As matemáticas, lembra Rochemonteix (1889, IV, p. 36), eram classificadas por Aristóteles como ciências infantis, na medida em que constituíam conhecimentos preliminares para o ingresso nos estudos filosóficos e físicos (Batista Neto, 2021, p. 304). A educação oferecida a

¹⁰ Os jesuítas foram influenciados diretamente pela proposta reformadora de Cristóvão Clavius (1538-1612), matemático mais influente de toda a Companhia de Jesus. De acordo com Clavius, as matemáticas eram um caminho para compreensão da filosofia, principalmente da filosofia natural (cf. Sasaki, 2003).

¹¹ Além dessa divisão das matemáticas em aritmética, geometria, música e astronomia, era usada em La Flèche a subdivisão pensada por Clavius. Influenciado pelos pitagóricos, Clavius dividia as matemáticas entre aquelas que se ocupam de coisas intelectuais, sendo abstraídas de qualquer matéria, e aquelas que se ocupam dos objetos sensíveis, estas que visavam estudar a matéria dos objetos (Sirven, 1928, p. 35). Nesse sentido, a influência de Clavius no desenvolvimento matemático e filosófico de Descartes é essencial (Sasaki, 2003, pp. 22-30 e 45-83).

Descartes certamente seguiu tal hierarquia, na qual a filosofia ocupava o lugar mais elevado. De todo modo, é significativo notar que as matemáticas exercem um papel central tanto no ensino jesuíta quanto na filosofia cartesiana, na qual se tornam um modelo de verdade a ser perseguido (Dear, 1988, pp. 45-46).

O último ano em La Flèche notabiliza-se pelo ensino da Metafísica, principalmente da ontologia aristotélica, e da Moral. No âmbito moral, a *Ratio studiorum* estipulava a necessidade de abordar a moral tanto em termos especulativos quanto práticos; isto é, além de ensinar os princípios da teologia orientados à salvação, buscava-se também orientar os estudantes para uma vida moral efetiva, equilibrada e conforme aos preceitos do cristianismo (Braga; Silva, 2003, pp. 2-5). Nesse sentido, o componente religioso e moral da formação jesuítica recebida por Descartes ao longo de nove anos não deve ser negligenciado. Segundo Sirven, “a influência religiosa de que foi penetrado durante esse tempo deixou marcas profundas em sua alma e o fez, muitas vezes, no futuro, assumir seriamente a tarefa de defender a ‘causa de Deus’”¹² (Sirven, 1928, p. 27).

Por fim, resta notar que, para além do currículo programático oficial, o colégio de La Flèche promovia diversas atividades recreativas, incentivando jogos escolares e práticas extracurriculares voltadas à socialização entre os alunos, fossem eles internos ou não, ainda que sob regras e normas estritas. A rigidez normativa da instituição, dessa forma, abria espaço ao lazer e não parece ter implicado um controle irrestrito dos estudantes. Descartes relata, inclusive, que sua curiosidade aguçada o levou a investigar ciências

¹² “[...] l'influence religieuse dont il fut pénétré durant ce temps laissa dans son âme des traces profondes et lui fit prendre souvent à cœur, dans l'avenir, la tâche de défendre 'la cause de Dieu'.”

que não constavam no currículo formal, já que tinha acesso a livros que tratavam daquelas que eram consideradas “as mais curiosas e as mais raras”¹³ (DM I, 72; AT VI, 5), o que indica certa autonomia por parte do aluno (Rodis-Lewis, 1996, p. 27). Essa liberdade de que gozava o levou a se embrenhar em problemas de modo independente, fazendo-o desenvolver o hábito de buscar por si mesmo as soluções propostas pelos autores, partindo apenas do enunciado do problema. Descartes frequentemente reitera que esse exercício de autonomia e liberdade foi construído a partir de seus estudos em La Flèche. Segundo o filósofo, foi por meio desses exercícios que ele se tornou capaz de discernir “certas regras” que o auxiliariam a investigar e descobrir a verdade (cf. AT X, 214; 403). Nesse sentido, Geneviève Rodis-Lewis sustenta que foi assim que “se desenvolveu a independência cartesiana em relação às ideias recebidas: faltava saber as questões e ordenar os elementos das respostas” (Rodis-Lewis, 1996, p. 28).

É importante perceber, a partir dessa exposição, como os anos passados em La Flèche condicionaram certas concepções que Descartes levaria consigo ao longo de toda sua trajetória intelectual e pessoal. Destacamos, em particular, quatro aspectos. Em primeiro lugar, o estudo da retórica e as primeiras desaprovações cartesianas de um recurso orientado ao verossímil, isto é, àquilo que suscita o assentimento, mas não necessariamente leva à verdade. Em segundo lugar, o sentimento de liberdade e autonomia manifestado por esse jovem que se afasta de um modelo dado e persegue um padrão próprio de busca da verdade. Em terceiro lugar, a importância das matemáticas para o aprendizado das demais disciplinas, nas quais

¹³O conhecimento de Descartes sobre doutrinas exóticas e curiosas também é mencionado em AT VI, 9; 231 e AT X, 504.

ocupam um lugar de destaque, ainda que não constituam um fim em si mesmas. Por fim, as preocupações morais e teológicas que permeavam a educação jesuíta. Todos esses elementos reaparecerão em escritos posteriores de Descartes. Alguns deles, como veremos, serão tratados longamente nas *Regras*. O método cartesiano pode, inclusive, ser compreendido como uma resposta direta ao ensino recebido em La Flèche. Ao perceber as limitações de sua formação, Descartes busca um caminho próprio para alcançar a verdade. É nesse contexto que afirma, nas *Regras*, que

nunca nos tornaremos Matemáticos [...] se nosso espírito não for capaz de resolver toda espécie de problemas; não nos tornaríamos filósofos, por ter lido todos os raciocínios de Platão e Aristóteles, sem poder formular um juízo sólido sobre o que nos é proposto. (Reg. III, 12; AT X, 367)

2. De La Flèche a Poitiers: As *Teses de direito* (1616)

Na primeira parte do *Discurso*, Descartes deixa claro que sua condição financeira fez com que nunca tivesse precisado “fazer da ciência uma profissão” (DM I, 74; AT VI, 9). O filósofo, ademais, manifesta certo desprezo por estudos que conduziam a uma profissão remunerada, como o direito e a medicina (AT VI, 6). Talvez, por isso, Baillet desconheça por completo o fato de Descartes ter estudado

direito após a conclusão de seus estudos em La Flèche¹⁴, sujeitando-se às ambições familiares e mantendo certa discrição a respeito de seus passos (Rodis-Lewis, 1996, p. 36). É certo que, aos vinte anos, em 1616, o jovem pensador ainda não havia determinado de forma cabal os rumos que sua vida tomaria, tampouco tinha plena consciência de sua vocação. Além disso, a partir dos textos dos *Experimenta* e do *Discurso*, identifica-se o quanto a questão sobre qual forma de vida (*vitae*) deveria escolher o assombrou alguns anos mais tarde (cf. AT X, 182-183; 216; AT VI, 3; Baillet, I, pp. 81-85). Entretanto, os registros da faculdade de Direito de Poitiers testemunham que Descartes estava matriculado na instituição em 21 de maio de 1616, concluindo seus estudos no final desse mesmo ano. Por muito tempo, o texto das teses defendidas por Descartes permaneceu desaparecido, assim como sua dedicatória, o que suscitou certa desconfiança quanto à sua existência. Em 1981, todavia, tais documentos foram encontrados em Poitiers e constituem, provavelmente, o primeiro escrito que pode ser lido de Descartes¹⁵ (Carraud e Olivo, 2013, p. 17). Esses registros mostram que, no dia 9 de novembro de 1616, Descartes se tornou bacharel em direito e que, no dia seguinte, 10 de novembro, obteve sua licenciatura, adquirindo assim os dois graus oferecidos pela instituição (OC I, 17). O documento ao qual temos acesso a partir de 1981 divide-se em duas partes. Primeiro, a dedicatória ao seu tio materno e padrinho, René

¹⁴ Baillet não é o único a cometer essa omissão. Os primeiros biógrafos e comentaristas de Descartes desconhecem sua passagem pela Faculdade de Direito em Poitiers. Esses biógrafos consideram que Descartes foi de La Flèche diretamente para o exército (Rodis-Lewis, 1996, p. 35).

¹⁵ O escrito foi publicado pela primeira vez por Armogathe e Carraud (1987). Posteriormente, os autores publicaram uma nova edição do texto, seguida de apresentação, anotações e um comentário histórico e jurídico (Armogathe; Carraud, 1988).

Brochard (1556-1648), que construiu uma carreira ilustre no direito e na política de Poitiers. Em seguida, as teses propriamente ditas, defendidas para a obtenção do título.

A dedicatória é um texto bastante elogioso a René Brochard e permite perceber que o jovem Descartes demonstrava grande apreço pela poesia, bem como um sólido conhecimento dos poetas latinos. O prólogo, extraído de Lucrécio, serve de base para todo o restante do escrito, ao afirmar: “É um prazer alcançar fontes puras. E, ao haurir delas, é um prazer colher novas flores”¹⁶. Descartes utiliza, nessa dedicatória, um estilo marcadamente poético e bucólico. Emprega diversas metáforas aquáticas e florais, realiza jogos de palavras e associa a poesia às qualidades que identificava em seu tio. Tais qualidades, segundo o autor, eram preciosas para alguém que desejasse exercer a profissão jurídica.

Nesse contexto, Descartes afirma que, do mesmo modo que as flores se beneficiam, em maior grau, de águas férteis, os espíritos humanos (*humana ingenia*) se aprimoram ao beber as águas da ciência e da virtude (*scientiarum virtutisque hautus ebiberunt*). É isso o que teria ocorrido com o próprio Descartes que, por um feliz acaso (*curiosa foelicitate*), dedicou-se às artes liberais, isto é, às humanidades e às letras (AT VI, 4; OC I, 544, n. 13; Carraud e Olivo, 2013, p. 31, n. 12). Assim, nessa passagem, encontramos: 1) a primeira ocorrência, no *corpus* cartesiano, de *humana ingenia*, termo que será utilizado por Descartes em diversas obras; 2) a associação entre ciência e virtude, que constitui um dos eixos de sua filosofia e corresponde à noção de verdadeira filosofia (Rodis-Lewis, 1996, p. 38); e 3) o reconhecimento da própria fortuna em ter encontrado bons caminhos, aspecto

¹⁶“Iuvat integros accedere fontes. Atque haurire: iuvatque novos decerpere flores” (Lucrécio, 1942, pp. 927-928).

também frisado nas *Regras* (AT X, 403) e no *Discurso* (AT VI, 3), escritos nos quais Descartes associa tais caminhos ao desenvolvimento do método.

Mais do que isso, na dedicatória das *Teses de direito*, mesmo em tenra idade, Descartes já esboça uma narração da história de seu espírito, revelando suas preferências acadêmicas e seu desejo de aprender. Esse desejo, no entanto, por não ter sido plenamente satisfeito pelos anos de estudo em La Flèche e Poitiers (Descartes, 2013, p. 22), perdurava em sua mente. Descartes afirma desejar examinar exaustivamente a ciência, com aplicação e sagacidade (*sagax sedulitas*). De fato, tanto no *Discurso* quanto em *La recherche de la vérité*, afirma ter examinado as ciências de forma intensa e abrangente (AT VI, 5; AT X, 505). Ademais, nas *Regras*, o filósofo afirma que a sagacidade é uma das virtudes do espírito e que, desde o tempo de La Flèche, aprendeu a desenvolvê-la e aperfeiçoá-la. Assim, a educação recebida no colégio jesuíta despertou a curiosidade de Descartes, mas não foi capaz de corresponder ao que havia prometido. Trata-se, portanto, de uma educação que necessita ser refeita (Mehl, 2015, p. 43).

Na dedicatória, todavia, Descartes reconhece que sua ambição de completar o exame de toda a ciência é insana e incompatível com a fraqueza de suas capacidades. Por esse motivo, o jovem afirma submeter-se às prescrições de René Brochard e limitar seu escopo a um único ramo – o do direito (Descartes, 2013, pp. 22-24). Essa escolha se justificaria pelo fato de Descartes ter encontrado, na figura de seu tio, aquilo que buscava, ou seja, as fontes puras da virtude e do saber (*eruditio*). Seu intuito, assim, era reproduzir a pureza de vida de seu tio e a integridade de seus costumes (Descartes, 2013, p. 24). Notam-se, aqui, três aspectos importantes para a filosofia cartesiana ulterior: a curiosidade pelas ciências; o reconhecimento da finitude do espírito

humano quanto à apreensão de todas as coisas e, conseqüentemente, a necessidade de limitação do escopo do conhecimento, como se evidencia na Regra VIII e em diversos momentos de sua filosofia; e, por fim, a noção de erudição como a articulação das capacidades inerentes ao espírito humano.

Descartes afirma escolher o direito e restringir seu âmbito de pesquisa e atuação. Não obstante, suas *Teses de direito* não deixam de manifestar uma “ambição insana” (*ambitiosa insania*) pela totalidade e pela universalidade da ciência. Como já mencionado, Descartes reconhece que esse desejo é inalcançável, mas ele ainda se faz presente. Não por acaso, em 26 de março de 1619, Descartes escreve a Isaac Beeckman relatando possuir ambições inacreditáveis: “incredibile quam ambitiosum” (AT X, 157). Sendo assim, Rodis-Lewis questiona se o jovem estudante de direito estaria, efetiva e voluntariamente, abdicando de sua ambição totalizante em favor de um estudo especializado. Para a autora, a subserviência de Descartes em seguir o curso de direito em Poitiers pode ter ocorrido de maneira imposta, da qual o jovem pretendia se desvencilhar, ainda que se encontrasse, nesse momento, indeciso e confuso quanto aos rumos de sua vida (Rodis-Lewis, 1996, p. 39). De forma análoga, Édouard Mehl (2015, p. 47) sustenta que essa “ambição insana” ecoa diretamente nas *Regras*. O título da Regra I, por exemplo, já estabelece que é muito mais proveitoso ao espírito apreender as ciências conjuntamente do que separá-las por assunto (AT X, 359-361). Por conseguinte, o estudo do direito realizado por Descartes, na perspectiva de Mehl, “deve permitir ao espírito, atenuando o excesso de sua sede e a ‘violência de sua liberdade’, aproximar-se daquelas ‘fontes’ das quais fluem todas as

virtudes e todas as ciências¹⁷ (Mehl, 2015, p. 47). Essas fontes não seriam muito diferentes dos fundamentos que Descartes buscará posteriormente (Mehl, 2015, pp. 47-48). De fato, nesse pequeno escrito, Descartes se mostra otimista quanto às consequências derivadas daqueles primeiros princípios (ou “fontes”) íntegros e verdadeiros. Por vezes, inclusive, apresenta suas descobertas como frutos desses primeiros princípios. É permitido afirmar, portanto, que essa dedicatória – que figura, ao mesmo tempo, como o primeiro escrito conhecido de Descartes e como o último a ser recuperado – revela aspectos significativos de sua personalidade e de suas ambições, ainda que de forma rudimentar.

Juntamente com a dedicatória, encontra-se o trabalho efetivamente defendido por Descartes nos dias 9 e 10 de novembro de 1616 na Faculdade de Direito de Poitiers. Esse trabalho, intitulado “Theses ex utroque iure de testamentis ordinandis”¹⁸, é composto por quarenta teses. De modo geral, elas apresentam, de maneira metódica e ordenada, os requisitos jurídicos relativos aos testamentos. Segundo Denis Kambouchner (OC I, 45), tais teses não apresentam originalidade, baseando-se diretamente no Código Justiniano (cf. OC I, 545, n. 27). De qualquer modo, Kambouchner sugere que é possível refletir sobre o objeto da defesa de Descartes, isto é, a validade jurídica de testamentos e heranças, e relacioná-lo à recusa cartesiana de qualquer tipo de herança no campo filosófico (OC I, 45). Ademais, é

¹⁷ “[...] doit permettre à l'esprit, en tempérant l'excès de sa soif et la 'violence de sa liberté', d'approcher de ces 'sources' dont coulent toutes les vertus et toutes les sciences [...]”

¹⁸ “Teses, tiradas de um ou outro direito, sobre o estabelecimento de testamentos.” Os dois direitos seriam o direito romano (*jus civile*) e o direito canônico (*jus canonicum*) (OC I, 545, n. 27).

possível apontar que a tese 31¹⁹ expressa a necessidade de unidade na elaboração do testamento, o qual deve postulado de forma ininterrupta, em um único ato. Consequentemente, mesmo as teses jurídicas podem ser relacionadas à filosofia cartesiana posterior. A unidade configura-se, por exemplo, como elemento indispensável para uma abordagem metódica de qualquer questão, seja jurídica ou não. Tanto nas *Regras* quanto no *Discurso*, a exigência da unidade figura como uma das principais exigências do método cartesiano (cf. OC I, 546, n. 38).

3. Beeckman e a física-matemática

Após concluir seus estudos em Poitiers, a trajetória de Descartes torna-se bastante obscura. Sabemos que, em março de 1618, ao atingir a maioridade e obter sua independência, ele parte para Breda, nos Países-Baixos. Ele permanece na cidade por quinze meses, com a intenção de se voluntariar no exército de Maurício de Nassau (AT X, 646). Ali, os voluntários se preparavam para a guerra, estudando a arte das fortificações, da perspectiva e da língua flamenga (AT X, 152). Entretanto, Descartes demonstra insatisfação com a realidade que encontrou nesse ambiente. No final de 1618, ele relata que seus estudos foram realizados “no tumulto [...], no meio da ignorância militar, por

¹⁹ “Unoque contextu totum testamentum peragatur” (Descartes, 2013, p. 28). Ou algo como “É necessário que todo o testamento seja concluído de uma só vez.”

um homem ocioso e livre, e por alguém que pensa e age de maneira diferente”²⁰ (AT X, 141).

Em todo caso, foi ao se integrar as tropas de Maurício de Nassau que Descartes conheceu Isaac Beeckman (1588-1637). Baillet narra o episódio de maneira algo fantasiosa (Baillet, 1691, I, pp. 43-44; AT X, 47-51; cf. Sirven, 1928, p. 57)²¹. Com base nas anotações feitas pelo próprio Beeckman em seu *Journal*, sabe-se que o encontro entre os dois ocorreu em 10 de novembro de 1618 (AT X, 46). Nessa ocasião, Descartes teria tentado provar – insatisfatoriamente, na visão de Beeckman – que o ângulo não é nada na realidade (cf. Gaukroger, 1999, pp. 99-100; Rodis-Lewis, 1996, p. 43). Em pouco tempo, Beeckman se tornaria um grande amigo e mentor de Descartes. Nas palavras de Sirven (1928, p. 57), Beeckman atua como “estimulador intelectual” do filósofo.

Em 1618, Isaac Beeckman havia concluído recentemente sua formação em medicina pela Universidade de Caen, tendo também estudado filosofia e letras em Leiden (Sirven, 1928, p. 57). Mais do que isso, Beeckman era um matemático e um cientista “que mantinha, há quatro anos, um diário de seus pensamentos científicos e filosóficos, conhecia a língua científica internacional de seu tempo [o latim] e, sobretudo, era particularmente receptivo a inovações de todos os

²⁰ “[...] hic inter ignorantiam militarem ab homine desidioso & libero, penitusque diversa cogitante & agente, tumultuose [...]”. Em AT X, 141, n. a., é suscitada a hipótese de ler: & *non libero*, isto é, “e não livre”. Sobre a adição desse fragmento ao texto do *Compendium musicae*, ver AT X, 86-87 e Baillet, I, p. 48.

²¹ Baillet menciona também Issac de Middlebourg, que teria colocado várias questões matemáticas para Descartes resolver (Baillet, 1691, I, 43-44). Baillet negligencia, todavia, que Middlebourg é apenas a cidade natal de Beeckman, se tratando da mesma pessoa (Millet, 1867, pp. 53-54; Sirven, 1928, p. 58, n. 2).

tipos” (OC I, 53)²². Por conseguinte, Frédéric de Buzon afirma que Descartes não poderia ter encontrado alguém mais adequado para despertar seu espírito científico (OC I, 53). De fato, todos os primeiros trabalhos científicos de Descartes estão intimamente ligados ao contato com Beeckman. O próprio Descartes reconhece a relevância desse encontro. Em 23 de abril de 1619, ele escreve a Beeckman, afirmando que “foi você sozinho, de fato, que me despertou do meu estado ocioso, resgatando a erudição que quase escapara da minha memória e, quando meu espírito se dispersava em ocupações menos sérias, você o reconduziu para coisas melhores”²³ (AT X, 162-163). Esse convívio, além de marcar uma virada na orientação científica e filosófica de Descartes, constitui, nas palavras de Buzon, um “evento essencial na história do pensamento científico”²⁴ (OC I, 54).

As notas do *Journal* de Beeckman, datadas do final de 1618, indicam que os dois passavam o tempo discutindo música. Essa interlocução, portanto, envolvia diretamente questões de mecânica, bem como de matemática e de física. Chama a atenção, assim, a nota intitulada “Existem pouquíssimos físicos-matemáticos”²⁵, na qual Beeckman registra um comentário de Descartes:

^{22a} “[...] qui tenait déjà depuis quatre ans un journal de ses pensées scientifiques et philosophiques, connaissait la langue scientifique internationale de son temps, mais surtout était particulièrement réceptif aux innovations de toutes sorte [...]”

^{23a} “Tu enim revera solus es, qui desidisum excitasti, iam e memoria pene elapsam eruditionem revocasvi, & a seriis occupationibus aberrans ingenium ad meliora reduxisti.”

²⁴ “[...] un événement essentiel dans l’histoire de la pensée scientifique [...]”. Frédéric de Buzon (OC I, 54) acrescenta que tal evento só pôde ser devidamente reconhecido após a publicação da obra de Beeckman, ocorrida no começo do século XX. A partir dessa edição, surgiram comentários importantes de filósofos e historiadores da ciência, como Alexandre Koyré.

²⁵ “Physico-mathematici paucissimi.”

este Poitevino teve contato com muitos jesuítas e outros homens estudiosos e eruditos. No entanto, ele afirma que nunca encontrou ninguém, a não ser a mim, que utilize desta forma de estudar, da qual eu me alegro, ligando cuidadosamente a física à matemática. E eu também nunca conversei com ninguém, exceto com ele, sobre este tipo de investigação²⁶. (AT X, 52)

A partir dessa passagem, podemos inferir que a aplicação da matemática à física constituiu a principal influência que Beeckman exerceu sobre Descartes²⁷. O médico holandês de fato conduzia suas investigações de modo pouco convencional, e tais procedimentos deixaram Descartes fascinado com suas possibilidades científicas. O filósofo parece ter percebido que, por meio da física-matemática, era possível alcançar resultados de grande valor e alcance. Essa possibilidade separava drasticamente a física-matemática da

²⁶ “Hic Picto cum multis Jesuitis aliisque studiosis virisque doctis versatus est. Dicit tamen se nunquam hominem reperisse, praeter me, qui hoc modo, quo ego gaudeo, studendi utatur, accurateque cum Mathematica Physicam iungat. Neque etiam ego, praeter illum, nemini locutus sum huiusmodi studii.”

²⁷ A literatura especializada registra visões divergentes sobre a importância de Beeckman para a trajetória intelectual de Descartes. Koyré, por exemplo, destaca o papel de Beeckman ao analisar a gênese do pensamento cartesiano sobre a queda dos corpos (Koyré, 1966, pp. 107-122). Essa interpretação é compartilhada por Klaas van Berkel, que afirma categoricamente a influência de Beeckman sobre Descartes (Van Berkel, 2000, p. 49), assim como por Gaukroger (1999, pp. 100 e 105). Por outro lado, Rodis-Lewis (1996, pp. 42-43 e 46) tende a minimizar tal influência, referindo-se a ela como mera inspiração, uma vez que Beeckman teria sido responsável apenas pela reorientação de Descartes, que logo teria ultrapassado seu mentor. Souriau (1939, p. 58, n. 1), por sua vez, embora reconheça a relevância do encontro para o pensamento científico moderno, nega que Beeckman tenha exercido influência a ponto de deixar vestígios na filosofia cartesiana posterior.

matemática ensinada em La Flèche, que se limitava a aplicações técnicas pouco promissoras (Rodis-Lewis, 1996, pp. 44-45).

A física-matemática, que traduz um modo de estudo²⁸ (AT X, 52), manifesta-se de modo recorrente nas pesquisas realizadas conjuntamente por Beeckman e Descartes. Além disso, os trabalhos científicos da juventude cartesiana são profundamente influenciados pela concepção beeckmaniana²⁹. É nítido o quanto a matemática é considerada, tanto por Beeckman quanto por Descartes, como uma ciência capaz de engendrar um modo de estudo que garantisse a certeza. É preciso notar, a partir disso, que o método das *Regras* também é pensado segundo um modelo matemático. Nesse texto, Descartes também se refere a seu método como um modo de estudo (*studendi modum*, AT X, 404). À semelhança da física-matemática, o método se apresenta como uma disciplina aplicável a todos os domínios do conhecimento. A primeira nota registrada no *Journal* de Beeckman (1939, p. 1), inclusive, refere-se à possibilidade de subordinação entre as ciências, o que resultaria em uma ciência geral. Conforme já indicado, a Regra I defende a unidade das ciências por meio da própria racionalidade humana. Podemos conjecturar, portanto, que esses modos de estudo – o método cartesiano e a física-matemática de Beeckman –, ao assumirem caráter universal, também sustentariam a ciência geral visada por ambos.

Beeckman desenvolvia sua concepção de filosofia natural pelo menos desde 1613. Ele sustentava um modelo teórico já consolidado,

²⁸ “[...] hoc modo[...] studendi utatur [...].”

²⁹ Apesar disso, em carta a Beeckman de 17 de outubro de 1630, Descartes nega qualquer influência do amigo em sua trajetória. Mais especificamente, afirma não ter se valido das “fantasias” da física-matemática proposta por este (AT I, 159). Acerca da extensão da influência da física-matemática beeckmaniana na filosofia cartesiana, consultar, entre outros, Buzon (2013) e Sirven (1928, pp. 74-88).

que inclusive chegou a ser posto à prova. A física-matemática de Beeckman decorre diretamente de sua filosofia natural de caráter corpuscular. Diferentemente da física aristotélica, essa abordagem afasta-se do nível macroscópico, buscando explicar os fenômenos naturais exclusivamente por meio de conceitos mecânicos. Beeckman recorre, por isso, ao nível dos corpúsculos, no qual o impacto é considerado a única forma de ação, resultando apenas na transferência de movimento (Gaukroger, 1999, pp. 101-105; Schuster, 1977, pp. 59-62). É, portanto, evidente o quanto o pensamento cartesiano se estruturou a partir da troca com Beeckman. Não obstante, ainda que Descartes tenha se integrado à linha de pesquisa orientada por Beeckman e por sua física-matemática, o jovem filósofo não se limitou a uma condição de discípulo. Pelo contrário, Beeckman logo percebeu que a capacidade de Descartes para resolver problemas matemáticos era superior à sua³⁰. Com o transcurso da relação, estabeleceu-se um processo de desenvolvimento e de aprendizado mútuos (Berkel, 2000, pp. 48-49; Gaukroger, 1999, p. 100; Rodis-Lewis, 1996, p. 44).

Ao articular formas e quantidades, a física-matemática foi desenvolvida por Descartes e Beeckman em projetos científicos distintos, que se conjugavam também ao amadurecimento de investigações puramente matemáticas. Em um primeiro momento, os dois se dedicaram intensamente a questões musicais: examinavam o movimento das cordas e a interação entre elas (AT X, 52; OC I, 87); a

³⁰Em todo o caso, não endossamos o contraste frequentemente estabelecido entre Descartes, como um matemático abstrato, e Beeckman, como um físico teórico. Para uma compreensão mais aprofundada desse debate, ver, por exemplo: Berkel (2000), Koyré (1966, pp. 107-127), Schuster (2013, pp. 99-166), Buzon (1985; 2013) e Gaukroger (1999, pp. 99-142).

força do ar que percorre a flauta na produção do som (AT X, 53; OC I, 87); a afinação do alaúde (AT X, 53-54; OC I, 87-88); e a maneira como a percepção do som como agradável decorre diretamente da simplicidade resultante da bissecção da corda (AT X, 56-57; OC I, 90-91). A dedicação ampla e profunda de ambos à música revela-se como um reflexo de seu modo de trabalho. A teoria musical seria, como indica Berkel (1983, p. 620), o mais belo exemplo dessa filosofia físico-matemática. Tais questões, como veremos a seguir, foram sistematizadas por Descartes em seu primeiro tratado, o *Compendium musicae*.

3.1. O *Compendium musicae*

Embora seu objetivo, como o título indica, seja o de constituir um tratado sobre a música, o *Compendium* reveste-se de importância por ser o primeiro trabalho completo redigido por Descartes. Para além de questões de teoria musical, o tratado revela o estilo do jovem *poitevino* que, influenciado pelo encontro com Isaac Beeckman e por suas ideias, se distancia paulatinamente do ambiente militar, que o enfastiava. Descartes adentra, assim, um novo horizonte científico, no qual a física-matemática atua tanto como um método quanto como um fio condutor de suas investigações. A música, cumpre lembrar, despertava grande interesse científico à época, integrando a chamada “enciclopédia matemática” (OC I, 123). Conforme assinala Buzon (OC I, 123), a música desempenhou papel central na revolução científica, configurando-se até mesmo como exemplo da transformação do paradigma científico vigente. Desse modo, é lícito afirmar, com Buzon, que Descartes “certamente não poderia encontrar melhor presente do

que uma amostra de um método novo, combinando matemática e física, nessa parte do saber”³¹ (OC I, 124).

Descartes não parece ter desprezado tal presente, uma vez que seu tratado musical constitui, ao menos parcialmente, um exercício do método³² (Augst, 1965, p. 124). Além disso, a obra revela a tentativa cartesiana de reduzir as percepções sensíveis a um plano estritamente mecânico e, portanto, mensurável (Augst, 1965, p. 131), característica essencial da física-matemática que norteou suas primeiras pesquisas científicas. Segundo Augst, ao aplicar a causalidade mecanicista à percepção sensorial, Descartes teria reconhecido a necessidade de estabelecer garantias absolutas para assegurar a validade destas percepções. Esse reconhecimento constituiria, assim, uma das razões que levaram Descartes a desenvolver um sistema metafísico (Augst, 1965, pp. 131-132).

O *Compendium musicae* foi escrito por Descartes no final de 1618, durante sua estadia em Breda (AT X, 141), e entregue a Beeckman nas calendas de janeiro de 1619. Rapidamente, Beeckman percebeu que suas próprias teorias teriam influenciado a redação do tratado (AT X, 61-62; cf. OC I, 124; 125-131; Buzon, 2013). De fato, coube a Beeckman o mérito de elevar a teoria musical a um patamar moderno. Em outras palavras, ele passou a concebê-la em termos da matematização dos fenômenos acústicos, esboçando simultaneamente uma abordagem que contemplava a psicologia do prazer suscitado pela música.

³¹ “[...] certainement pas trouver meilleur présent qu'un échantillon d'une méthode nouvelle, alliant mathématique et physique, dans cette partie du savoir.”

³² Seguindo de perto a interpretação de J.P. Weber (1964) sobre as diferentes camadas de composição do método nas *Regras*, Bertrand Augst (1965) aproxima o método desenvolvido no *Compendium musicae* ao exposto na Regra II, designado por Weber de SN (em referência à *scientia penitus nova*, expressão mencionada por Descartes em março de 1619, AT X, 156).

Portanto, foi a partir das investigações iniciadas por Beeckman que Descartes encontrou o ponto de apoio para suas próprias descobertas, autônomas e inovadoras³³ (OC I, 126-127). Contudo, o autor do *Compendium* não demonstrou nenhuma intenção de publicá-lo, alegando que existia no texto imperfeições e lacunas. Pouco depois de entregá-lo, Descartes escreveu a Beeckman reconhecendo que, embora houvesse demonstrado matematicamente todas as suas conclusões, as explicações ali contidas eram “indigestas, confusas e excessivamente breves”³⁴ (AT X, 152).

Em todo caso, o que mais nos interessa é que Descartes manifesta o receio de ser julgado pessoalmente por tais falhas, “nas quais não nego ter expresso com vivacidade alguns contornos de meu espírito”³⁵ (AT X, 141). Dessa forma, nossa exposição procurará apresentar o tratado musical, explorando igualmente os *ingenii lineamenta*, isso é, os contornos do espírito de Descartes. Concordamos com Millet (1867, pp. 57-58) ao afirmar que o *Compendium* não apresenta experimentos ou cálculos musicais de grande relevância, mas que a obra permanece pertinente para revelar uma imagem do espírito do jovem Descartes. Não sustentamos, contudo, a tese de que Descartes teria, desde sua juventude, postulado os temas e as ideias fundamentais que viria a desenvolver em sua maturidade filosófica. Assim como Klaas von Berkell (2000, p. 47),

³³ Buzon afirma que nada indica que Descartes tenha tido conhecimento das inovações teóricas contemporâneas em música senão por intermédio de Beeckman (OC I, 128). As únicas referências explícitas em Descartes são Gioseffo Zarlino e Francisco Salinas, teóricos da música e compositores do século XVI, que provavelmente integraram o currículo programático ao qual Descartes teve acesso em La Flèche (cf. Gaukroger, 1999, pp. 106-112; Sirven, 1928, pp. 88-90; OC I, 128-131).

³⁴ “[...] sed indigesta & confuse nimiumque breviter explicata [...]”

³⁵ “[...] in quibus nonnulla certe ingenii mei lineamenta ad vivum expressa non inficior [...]”

entendemos que Descartes se adaptou, ao longo de sua vida, a novos ambientes, amizades, circunstâncias e influências intelectuais. Longe de constituir uma obra plenamente cartesiana em sentido estrito, o *Compendium* evoca, como observa Millet (1867, p. 57), a imagem de um filhote recém-nascido. Ainda assim, consideramos possível identificar certas inclinações e aptidões em sua escrita, bem como sua postura diante de um objeto de investigação. Há passagens no *Compendium* em que o gênio de Descartes se manifesta com clareza (Millet, 1867, p. 57). Identificar tais traços e passagens é, portanto, fundamental para a análise da tese de continuidade do pensamento cartesiano. A tese de continuidade que aqui sustentamos baseia-se, nesse sentido, na identificação dessas tendências, rastreáveis já nos escritos juvenis de Descartes.

O *Compendium musicae* abre com a definição de seu objeto: o som. A partir daí, o tratado versa sobre sua finalidade, que consiste na produção de prazer e, mais amplamente, na promoção de paixões variadas, por vezes contraditórias e de difícil explicação racional (AT X, 89-90). Como explica César Battisti,

circunscrita à sensibilidade humana, a música deixa de ser entendida dentro de uma perspectiva cosmológica [...] passando a se configurar como fenômeno relativo à subjetividade humana, ou melhor, ao seu composto alma-corpo. (Battisti, 2019, p. 24)

Descartes indica dois meios pelos quais o som pode atingir o desígnio de suscitar paixões: as variações de duração ou tempo (o ritmo) e as variações de altura, entre o grave e o agudo (a frequência). A frequência e o ritmo – atributos sonoros passíveis de análise matemática quantitativa – constituirão o objeto da parte prática do

tratado. Os aspectos de caráter físico e qualitativo, por sua vez, são remetidos ao domínio dos físicos (AT X, 89). Frédéric de Buzon observa que Descartes opera uma importante distinção ao desconsiderar aspectos menos matematizáveis do som em sua análise. Esses aspectos, ainda que desempenhem função na música, cuja finalidade é promover paixões, são deixados de lado por não se submeterem à *mathesis* (OC I, 131-132). Do ponto de vista epistemológico, essa distinção viabiliza uma análise de questões musicais que não exige um conhecimento exaustivo das propriedades físicas do som (AT I, 162), limitando-se aos parâmetros necessários à sua apreensão matemática. O *Compendium* já operacionaliza, desse modo, processos de abstração que serão sistematizados nas *Regras* (OC I, 132). Nesse sentido, César Battisti (2019) demonstra que o fenômeno musical partilha a estrutura de um problema matemático, evidenciando paralelos epistemológicos e metodológicos entre o *Compendium* e a *Geometria* de Descartes.

Preliminarmente, é possível destacar três pontos relevantes nessa breve abordagem da obra. Em primeiro lugar, sobressai a organização empregada por Descartes: o filósofo parte da definição de seu objeto e objetivo geral para, em seguida, proceder ordenadamente aos pontos particulares. Em segundo lugar, chama a atenção o interesse transversal manifestado no *Compendium*, que transita entre a matemáticas e a teoria das paixões (Gouhier, 1958, pp. 21-22). Como é sabido, tal interesse paixões culminará, anos mais tarde, nas *Paixões da alma*, publicadas em 1649. Em terceiro lugar, evidencia-se a importância conferida por Descartes às ciências matematizáveis e a necessidade de abstrair os aspectos qualitativos em favor dos quantitativos, isto é, daqueles aspectos submetidos à *mathesis*. Esse último ponto reflete uma característica do tratamento dado pelo

filósofo à investigação científica, que parece perdurar para além deste escrito inaugural.

Além disso, Millet (1867, p. 58) já assinalava que o *Compendium* revela a tendência do autor para uma exposição de caráter geométrico que, partindo de princípios axiomáticos, deduz explicações para os fenômenos sonoros. Nesse sentido, Battisti esclarece que

a primeira marca da investigação cartesiana é a delimitação teórico-conceitual do fenômeno, e, com isso, a delimitação da realidade mesma do fenômeno. Soma-se a isso que todo elemento a ser introduzido na investigação deve ser uma exigência interna das relações existentes no fenômeno estudado [...]. É o próprio fenômeno a ser investigado, no âmbito de sua estrutura interna, que estabelece ou determina suas exigências, as quais se encontram nele mesmo [...], de sorte que estamos *a priori* assegurados de que tudo o que é preciso, todos os elementos necessários à sua inteligibilidade estão aí presentes e devem se deixar manipular e compreender por nossas capacidades cognitivas. (Battisti, 2019, pp. 27-28)

Essa explicação fornecida por Battisti permite afirmar que a concepção de resolução de problemas presente no *Compendium* coincide com a proposta nas Regras VIII e XII das *Regras*. Seja no exemplo da anaclástica, seja no exemplo “mais nobre de todos”, que consiste em “examinar todas as verdades para cujo conhecimento basta a razão humana” (Reg. VIII, 50; AT X, 395), Descartes entende que o necessário para solucionar tais problemas já se encontra no interior dos próprios problemas. Em outras palavras, “tudo o que sua solução exige encontra-se potencialmente presente em sua própria estrutura” (Battisti, 2019, p. 28). Dessa forma, a racionalização dessas

questões tem como ponto de partida o próprio problema ou o fenômeno a ser analisado.

Ademais, o texto do *Compendium* estabelece oito observações preliminares, os *Praenotanda*, que versam sobre princípios estéticas. Essas notas partem da análise dos sentidos para identificar os elementos presentes em um objeto capaz de suscitar prazer, configurando-se como o registro mais próximo que temos de um conjunto de regras estéticas proposto por Descartes (OC I, 132). Além de reconhecer que todos os sentidos são passíveis de prazer, essas observações delineiam as condições inerentes aos estímulos que os objetos externos exercem sobre a percepção sensível. Descartes argumenta que o prazer decorre de uma proporção adequada entre o objeto e o sentido, sustentando que os estímulos externos devem atingir os sentidos sem complexidade excessiva. Dessa forma, demonstra-se que, quanto mais homogêneo for um objeto, mais facilmente ele será apreendido pela sensibilidade, suscitando maior prazer. Contudo, faz-se necessário introduzir variação, que torna a experiência mais agradável e evita a monotonia. Portanto, para gerar prazer, o objeto não deve ser nem excessivamente complexo nem excessivamente simples (AT X, 91-92; cf. AT I, 133; OC I, 133-134).

A partir dos *Praenotanda*, Descartes aborda a sensação por meio de uma geometria natural, capaz de explicar a impressão que o objeto causa nos sentidos (Sepper, 2020, pp. 238-239). Esse modelo perceptivo é desenvolvido detalhadamente na Regra XII. Com a inclusão da noção de figura, torna-se possível abstrair as qualidades da percepção sensível, restando exclusivamente aspectos quantitativos (cf. AT X, 412-413). Battisti esclarece esse ponto ao afirmar que

os sentidos procedem à passagem do quantitativo para o qualitativo. Para isso, é preciso introduzir um intermediário, algo como um quantitativo sensível. A proporcionalidade captada pelos sentidos [...] é uma transposição da inteligibilidade matemática para uma inteligibilidade sensível. (Battisti, 2019, p. 30)

As seções subsequentes do *Compendium* aplicam as determinações estabelecidas nos *Praenotanda* às propriedades do som. O ritmo, parâmetro que estrutura todas as composições, é abordado em primeiro lugar, configurando-se também como responsável pela especificidade da paixão suscitada. Descartes entende que o tempo musical deve ser composto por partes iguais ou por segmentos que mantenham entre si proporções duplas – ou, no máximo, triplas –, de modo a serem mais facilmente apreendidas pela audição (AT X, 92-93). A partir dessas proporções, constituem-se dois gêneros de medição musical, assinalados por uma marcação rítmica que auxilia a imaginação. É por meio desse pulso que se consegue “perceber facilmente todas as partes de um canto e desfrutar da proporção que deve haver entre elas”³⁶ (AT X, 94). Quando uma composição segue tais proporções, ao se ouvir seu desfecho, ainda é possível lembrar do que foi apreendido no início. Assim, segundo Descartes, a imaginação consegue conceber a obra musical como “uma unidade composta por múltiplas partes iguais”³⁷ (AT X, 94).

É relevante sublinhar que a unidade, preconizada por Descartes ao longo de sua filosofia, configura-se como fonte de prazer. Ainda que mediada pela imaginação, a unidade adquire estatuto de maior

³⁶ “[...] qua possimus facilius omnia cantilenae membra percipere, & proportione quae in illis esse debet delectari.”

³⁷ “[...] ut unum quid ex multis aequalibus membris conslatum [...]”

perfeição e encanto quando apreendida pelos sentidos. Jean Wahl defende que a certeza no sistema cartesiano está intimamente ligada ao instante. Ou seja, aquilo que é percebido no presente, sem recurso a memória, contém em si a certeza, sendo descrito nas *Regras* como objeto de intuição (Wahl, 1920, pp. 3-5). O *cogito*, nesse sentido, ao ser captado instantaneamente por meio de uma intuição, carrega consigo a certeza; assim, a certeza da consciência funda toda o saber científico. Por conseguinte, Wahl sustenta ser possível relacionar a intuição imediata do *cogito* à unidade musical e ao prazer que ela suscita nos sentidos, uma vez que “em ambos os casos estamos na presença de uma visão simultânea, de uma condensação de momentos, aqui [na unidade da música], pela imaginação, como lá [na descoberta do *cogito*] pela inteligência”³⁸ (Wahl, 1920, p. 5, n. 4).

A questão da percepção do tempo pela imaginação é, portanto, considerada por Descartes como de importância fundamental. Por isso, o filósofo afirma que não mais ignorará “que o tempo tem tanta força na música que só ele pode trazer prazer”³⁹ (AT X, 95). Ele reconhece, todavia, que para determinar de que maneira e com que intensidade o som agita os corpos, seria necessário um exame mais acurado dos movimentos da alma (AT X, 95). Não obstante, Descartes ainda não dispunha dos meios para levar a cabo tal investigação, uma vez que ela exigiria o estudo das paixões suscitadas pelo ritmo e pelas proporções temporais, bem como do movimento corporal (a dança) por eles provocados.

³⁸ “Dans l'un comme dans l'autre cas, nous sommes en présence d'une vue simultanée, d'une condensation des moments, ici par l'imagination, comme là par l'intelligence.”

³⁹ “[...] tantum esse vim temporis in Musica, ut hoc solum quandam delectationem per se possit afferre [...]”

Consequentemente, percebe-se o quanto a questão das paixões perpassa, ainda que tangencialmente, todo o *Compendium musicae*. Isso se deve ao fato de que, como assinala Battisti, “a música, propriamente dita, não é nem física e nem fisiológica: é um fenômeno, embora Descartes não afirme claramente, é um fenômeno da união alma x corpo” (Battisti, 2019, p. 26). Portanto, as recorrentes menções às paixões revelam que jovem já especulava sobre um domínio central de seu pensamento, o qual viria a desenvolver plenamente na maturidade. Sem ainda elaborar uma teoria sistemática das paixões, o *Compendium* delimita, como observa Buzon (OC I, 143), um terreno de pesquisa. Dessa forma, o propósito da obra é “menos expor uma teoria das paixões do que fazer compreender a necessidade e pressentir a complexidade”⁴⁰ (OC I, 144) de um tema que exigirá desenvolvimento posterior⁴¹. Ademais, o reconhecimento de Descartes da própria ignorância não deve ser confundido, como nota Buzon, com um atestado de incapacidade ou impotência intelectual. Pelo contrário, esse reconhecimento indica a consciência da complexidade de um tema que engloba questões paradoxais, demandando uma análise minuciosa da alma e, como resultado, a estruturação de uma antropologia filosófica (OC I, 143). Como veremos adiante, mesmo que possa parecer incongruente com algumas de suas afirmações mais categóricas, Descartes reconhece suas limitações com certa

⁴⁰ “[...] moins d'exposer une théorie des passions que d'en faire comprendre la nécessité et pressentir la complexité.”

⁴¹ Essa abordagem é, de fato, concretizada, tendo as *Paixões da alma* como seu desenvolvimento mais sistemático. Todavia, já em 1629, nas cartas trocadas com Mersenne, Descartes retoma a temática das paixões e amplia suas considerações (cf. AT I, 108; 126). Em relação a uma possível estética cartesiana, Hamelin (1921, p. 375) sustenta que o filósofo se mantém fiel ao que é exposto no *Compendium*, uma vez que ele não aprofunda o tema nos anos seguintes e, a partir de 1630 (cf. AT I, 132), deixa de abordá-lo em seus escritos.

frequência, não como defeitos particulares, mas como inerentes à sua condição de ser finito e imperfeito.

Além de se destacar como um tema filosófico importante para o pensamento da maturidade cartesiana, tanto a abordagem das paixões quanto a estrutura e o estilo do tratado musical juvenil revelam características fundamentais do procedimento adotado por Descartes em suas pesquisas e em sua escrita. O *Compendium*, desse modo, não se restringe a uma obra técnica sobre música, mas ultrapassa tal limite. Descartes reflete sobre o objeto da música, o que confere à obra um plano de fundo filosófico, ainda que não seja plenamente desenvolvido ou sequer tematizado. Como estabelece Buzon,

é no próprio interior do tratamento do som que Descartes manifesta preocupações que lembram alguns motivos de sua escrita filosófica ulterior: a concisão do estilo, a dispensa de referências inúteis, o desprezo pela autoridade como tal, a procura por uma evidência demonstrativa. Mas é sobretudo na organização do projeto segundo as divisões naturais da questão que se manifestam o seu talento e o seu espírito de filósofo, isto é, numa certa maneira de abordar a matematização⁴². (OC I, 141-142)

⁴² “C'est à l'intérieur même du traitement du son que Descartes manifeste des préoccupations qui rappellent certains motifs de son écriture philosophique ultérieure : la concision du style, la négligence des références inutiles, le mépris des autorités comme telles, la recherche d'une évidence démonstrative. Mais c'est surtout dans la construction du propos ordonnée par les divisions naturelles de la question que se manifestent son talent et son esprit de philosophe, c'est-à-dire dans une certaine manière d'aborder la mathématisation.”

Tendo em vista a identificação dos contornos do espírito de Descartes, é preciso reconhecer que ela não se efetua por meio das considerações sobre a teoria e a prática musicais presentes no *Compendium*. Ao contrário, tal identificação opera-se a partir da análise do método proposto por Descartes que, de forma original, examina as propriedades sonoras por meio de uma articulação entre a matemática e a física (OC I, 137). Esse procedimento, visível no *Compendium*, deixa marcas significativas no estilo de investigação que Descartes utilizará por toda a sua trajetória.

Conforme observa Buzon, até mesmo o método que Descartes emprega para analisar as duas propriedades do som (o ritmo e a frequência) apresenta uma semelhança importante com os princípios da ordem e da medida expostos nas *Regras*. Ainda que tais conceitos não estejam plenamente formulados, já reconhecemos no *Compendium* um “primeiro campo experimental de descoberta”⁴³ (OC I, 142). Buzon sustenta, inclusive, que ritmo e frequência podem ser considerados naturezas simples, conceito proposto nas *Regras* (AT X, 418-420; OC I, 142). O intérprete também observa que a relação entre as consonâncias de quarta e de quinta, proposta por Descartes no *Compendium*, antecipa a dissimetria entre absoluto e relativo, que fundamenta a noção de ordem e é desenvolvida na Regra VI (OC I, 142; AT X, 105-108; AT X, 381-382). Como o próprio Descartes esclarece, a quarta consonância pressupõe a quinta, e não o inverso, como se esperaria numa ordenação matemática tradicional. Diante desta antecipação de temas que seriam posteriormente aprofundados nas *Regras* e, mais amplamente, na filosofia natural de Descartes, Buzon conclui que

⁴³ “[...] mais um premier champ expérimental de découverte.”

de maneira geral, Descartes distancia-se de métodos antigos de matematização da música, renunciando, de fato, à subalternação entre as disciplinas e tratando o seu objeto como diretamente ordenável [...], sem o viés da constituição de uma teoria geral das proporções⁴⁴. (OC I, 142-143)

A matemática, como sublinha Millet (1867, p. 61), constitui de fato a principal inspiração do *Compendium musicae*, que representa o primeiro de uma série de modelos geométricos que seriam propostos por Descartes. O tratado esclarece os primórdios do mecanicismo cartesiano (Augst, 1965, p. 120), uma vez que opera pela abstração das qualidades sensíveis em favor de suas propriedades quantitativas e, por isso, mensuráveis. Tal abordagem mecanicista, como é amplamente reconhecido, se tornaria essencial para o sistema filosófico e científico cartesiano. Em 1640, o filósofo afirmaria a Mersenne que, “para ele, tudo na natureza se torna matemática”⁴⁵ (AT III, 36). O *Compendium*, portanto, já prenuncia essa orientação, assinalando “o início de uma importante transição no desenvolvimento do pensamento de Descartes, durante a qual ele abandonou gradativamente suas ‘experiências mecânicas’ por experimentos científicos mais significativos”⁴⁶ (Augst, 1965, p. 123).

⁴⁴ “Plus généralement, Descartes prend des distances avec les méthodes anciennes de mathématisation de la musique, en renonçant de fait à la subalternation des disciplines, et en traitant son objet en tant qu’il est ordonnable directement [...], sans le biais de la constitution d’une théorie générale des proportions.”

⁴⁵ “[...] apud me omnia mathematica fiunt in natura [...].”

⁴⁶ “[...] the beginning of an important transition in the development of Descartes’s thought during which he gradually abandoned his ‘mechanical experiences’ for more meaningful scientific experiments.”

Por conseguinte, é patente que o primeiro tratado de Descartes contém elementos fundamentais que serão mobilizados ao longo de toda a sua filosofia. Ainda que apresentados de modo por vezes rudimentar, é possível observar não apenas a forma que surgem, mas, sobretudo, de que maneira já começam a estruturar o pensamento cartesiano. A importância das paixões, a necessidade da ordem na investigação, a abstração dos aspectos qualitativos em favor dos quantitativos e o mecanicismo constituem, assim, traços imprescindíveis para a construção das *Regras* e para o conjunto da obra cartesiana, conforme exploraremos ao longo deste trabalho.

3.2. O *Parnassus*

Provavelmente influenciado por Isaac Beeckman e seu *Journal*, em janeiro de 1619, Descartes começa a registrar seus pensamentos e descrever suas pesquisas em um caderno. Todavia, esse manuscrito contendo as variadas anotações da juventude de Descartes ficou perdido por muitos anos. Sua existência e estrutura só eram conhecidas por meio das referências de Baillet, que teve acesso a grande parte do acervo que foi encontrado em Estocolmo após a morte de Descartes em 1650 (Baillet, 1691, I, pp. 49-53). Leibniz, porém, havia feito cópias desse manuscrito cartesiano em 1676, durante sua estadia em Paris (AT X, 207-208). Ao procurá-las com dedicação, Foucher de Careil encontrou essas cópias na Biblioteca de Hanôver, publicando-as em dois volumes entre 1859 e 1860. Os fragmentos da juventude, particularmente, foram compilados sob o nome de *Cogitationes*

*privatae*⁴⁷. A cópia de Leibniz, infelizmente, não é completa, o que é verificável se comparamos seu conteúdo com o inventário oferecido por Baillet (I, pp. 49-50). Além disso, Leibniz parece ter replicado as notas de forma pouco organizada, desconsiderando os títulos e a disposição estabelecidos por Descartes, copiando somente o que lhe pareceu realmente interessante (Gouhier, 1958, p. 15; Sirven, 1928, p. 61). De qualquer modo, a transcrição de Leibniz dos fragmentos datados de 1619 a 1621 é uma importante contribuição para o estudo da filosofia de Descartes. A partir dela, outros pesquisadores trabalharam para verificar os títulos conservados por Baillet e os adequar ao conteúdo que foi revelado na nova edição (cf. Carraud e Olivo, 2013; Gouhier, 1958; Millet, 1867; Sirven, 1928).

O *Parnassus* compreende a primeira – e, talvez, principal – seção desse manuscrito. Assim como o *Compendium musicae*, ele é um exemplo manifesto do mecanicismo cartesiano, apresentando uma coletânea dos projetos científicos que Descartes elaborou e desenvolveu na companhia de Isaac Beeckman⁴⁸. O interesse de Descartes pela ciência em 1619 é indiscutível. Suas anotações e correspondências deixam isso manifesto (cf. AT X, 151-153). O *Parnassus* reflete diretamente esse interesse, compreendendo pelo menos trinta páginas de considerações matemáticas e físicas (Baillet,

⁴⁷ Adam se questiona se o título é de autoria de Foucher de Careil ou uma herança da cópia realizada em 1676 por Leibniz, mas acredita que é mais provável que seja uma invenção de Careil (AT X, 213, n. a).

⁴⁸ Parnassus é o nome de uma montanha pedregosa localizada na Grécia, que fica sobre a antiga cidade de Delfos. Para a mitologia grega Delfos é uma cidade sagrada. Parnassus, assim, era entendido como uma montanha que sinaliza a poesia e o aprendizado, sendo considerada pela mitologia o lar das musas. Descartes, de fato, tinha apreço pela poesia (Gouhier, 1958, pp. 23-24; Millet, 1867, pp. 103-104). Além disso, o filósofo considerava que as musas poderiam estar ligadas às matemáticas e eram a causa de seu encontro com Beeckman (AT X, 153-154).

1691, I, p. 51; Millet, 1867, p. 101). Tais considerações estão intimamente relacionadas com as questões debatidas com Beeckman, este que é frequentemente mencionado durante o escrito (cf. AT X, 219; 220; 223; 224; 225; 226).

É necessário admitir que se trata de considerações científicas bastante rudimentares em comparação com o que veremos, por exemplo, nos *Ensaio*s publicados em 1637. Não obstante, elas representam as primeiras investigações sobre variados domínios da ciência que Descartes realiza autonomamente. Nesse sentido, algumas características importantes do pensamento cartesiano já estão sendo delineadas ali e podem ser reconhecidas e ressaltadas a partir do exame desses fragmentos. Particularmente em relação às *Regras* e, conseqüentemente, ao desenvolvimento científico cartesiano de 1628 e 1629 pode-se destacar elementos de continuidade. Assim, é possível supor que o *Parnassus* configura a origem de algumas concepções cartesianas voltadas para a ciência. Ademais, como trata de problemas matemáticos, o *Parnassus* também pode revelar vinculações com o método cartesiano e com a *mathesis universalis*.

As primeiras notas que compõem o *Parnassus* se relacionam com o ideal da física-matemática e ecoam as discussões prévias que Descartes teve com Beeckman (AT X, 219-228). Muitas dessas considerações, efetivamente, só apresentam a resolução de problemas que já haviam sido solucionados anteriormente por físicos e matemáticos importantes, como Galileu. Entretanto, como a educação jesuíta focava demasiadamente na física aristotélica, o jovem Descartes provavelmente não teve acesso aos avanços da física moderna (Millet, 1867, p. 107; Rodis-Lewis, 1996, pp. 44-45). Inicialmente, Descartes invoca o problema sobre queda dos corpos (AT X, 219). Supondo que a gravidade é uma força aceleradora

constante, ele responde à questão por meio do que Millet chama de “uma aplicação feliz da geometria a uma questão de cálculo”⁴⁹ (Millet, 1867, p. 104).

A partir da solução desse problema, Descartes afirma que “se resolve uma infinidade de questões”⁵⁰ (AT X, 220) e que alguns exemplos geométricos seriam suficientes para “lançar os fundamentos dessa ciência”⁵¹ (AT X, 220). Essas reflexões do jovem parecem revelar a intenção de apresentar um único modo de estudo, ou seja, uma única metodologia que serviria à resolução de uma miríade de problemas matemáticos. Encontra-se, assim, desde o *Parnassus*, uma proposta rudimentar de um método único e universalizante que fundamenta uma ciência, ainda que exclusivamente no âmbito da geometria. Pode-se supor, inclusive, que a partir dessa descoberta, a ambição insana que Descartes parece ter abandonado nas *Teses de direito* começa a encontrar lugar. O jovem vislumbra um instrumento metodológico abrangente, capaz de abordar os mais diversos objetos da investigação. O caminho está aberto para pensar a *scientia penitus nova* e, posteriormente, o método das *Regras*.

O restante dessa primeira parte do *Parnassus* confirma a variedade de aplicações possíveis do procedimento geométrico e aritmético aventado por Descartes. O jovem discorre sobre o movimento de cordas sonoras (AT X, 223-224); sobre o movimento

⁴⁹ “[...] une application heureuse de la géométrie à une question de calcul.” Rodis-Lewis (1996, p. 45) diz que as considerações de Descartes sobre a queda dos corpos indicam um pressentimento do princípio da inércia que será estabelecido pela primeira vez pelo próprio Descartes em 1630. Sobre a importância do problema dos corpos cadentes, a questão proposta por Beeckman e a contribuição de Descartes para a sua solução, ver Gaukroger, 1999, pp. 112-118 e Sirven, 1928, pp. 89-91.

⁵⁰ “Ex his infinitae quaestiones solventur.”

⁵¹ “Ut autem huius scientiae fundamenta iaciam.”

circular de projéteis (AT X, 224); sobre a intenção de construir um instrumento musical que contenha precisão matemática (AT X, 227) e sobre o volume da água e do gelo (AT X, 225). Ao final, é encontrado um pequeno tratado de hidrostática⁵² (AT X, 64-67; 228, cf. AT X, 159). Esse estudo sobre a hidrostática demonstra que, desde a juventude, Descartes já conjugava as ideias da física antiga e da matemática moderna, algo que será perene em toda a física cartesiana (Sirven, 1928, p. 88). Gaukroger, da mesma forma, afirma que “o que temos aí [no tratado de hidrostática] é a primeira tentativa de Descartes de abordar os problemas mecânicos de um modo que, com aperfeiçoamentos posteriores, viria a constituir a base de sua concepção da explicação física” (Gaukroger, 1999, p. 123).

Essa diversidade temática do *Parnassus* se acentua ainda mais na sequência. Pode-se conjecturar que essas anotações estão relacionadas às pesquisas que Descartes realiza ao longo dos primeiros meses de 1619, após a partida de Beeckman para Middlebourg. Em 24 de janeiro, Descartes escreve a seu amigo revelando que “nunca fui mais útil, mas em assuntos que seu intelecto, ocupado com coisas mais altas, sem dúvida desprezará, olhando do céu das ciências”⁵³ (AT X, 151-152). Assim sendo, provavelmente Descartes resolveu ampliar seus horizontes, tal como Beeckman, e lidar com assuntos diversos. Encontramos nessa segunda parte do *Parnassus* uma breve nota sobre

⁵² Assim como o problema da queda dos corpos, a hidrostática é um problema de mecânica que pautou a colaboração entre Descartes e Beeckman, principalmente influenciados pelos problemas que já haviam sido propostos anteriormente por Stevin (Cf. Gaukroger, 1999, pp. 118-123; Schuster, 2013, pp. 112-124; Sirven, 1928, pp. 92-95).

⁵³ “[...] immo nunquam utilius, sed in rebus quas ingenium tuum, altioribus occupatum, haud dubie contemnet, & ex edito scientiarum caelo despiciet.”

“questão da gnomônica”⁵⁴ (AT X, 229) e algumas notas acerca da geometria e aritmética (AT X, 229-230). Essas notas matemáticas tratam do processo comparativo entre objetos, o mesmo que será utilizado pelo filósofo em suas explicações posteriores sobre a física (OC I, 586, n. 29). Além disso, Descartes fala sobre a pesca de peixes (AT X, 230) e contempla algumas observações mecânicas relacionadas com a possibilidade de construir um instrumento que exploraria as fases da lua (AT X, 75-78; 230-231). Segundo Descartes, “se houvesse um corpo mudando seu peso de acordo com as fases $\mathcal{D}$ [da lua], teríamos o movimento perpétuo”⁵⁵ (AT X, 230). É interessante notar, como fazem Buzon e Warusfel (OC I, 586, n. 31), que na Regra XIII Descartes também se debruça sobre a questão do movimento perpétuo (AT X, 436-437). Portanto, essa pauta das *Regras* já está determinada desde os primeiros escritos de Descartes. Por fim, o jovem menciona uma estátua animada e o pombo de Arquitas, um autômato capaz de voar desenvolvido em 350 a.C. (AT X, 231-232). Essas notas de caráter variado e não explicitamente matemáticas podem gerar perplexidade sobre seu pertencimento ao *Parnassus*. Entretanto, como explica Sirven (1928, pp. 71-72), o que se entendia por matemática para Descartes abarcava também o que hoje denominamos a física e, mais particularmente, a mecânica.

O *Parnassus* segue, então, em sua terceira e última parte, com o tratamento de equações de terceiro grau. Descartes invoca diferentes soluções para essas equações. Algumas delas, inclusive, utilizam

⁵⁴ A gnomônica é conhecida como a ciência que analisa a trajetória do sol acima da linha do horizonte, fornecendo instrumentos para a cartografia e para a produção de relógios de sol. Descartes faz menção a ela e seu interesse para os navegantes na carta a Beeckman de 26 de março de 1619 (AT X, 159).

⁵⁵ “Si effet corpus quod pro aetate $\mathcal{D}$ mutaret pondus, daret motum perpetuum.”

compassos, instrumento que será muito importante para que Descartes desenvolva soluções matemáticas (AT X, 232-241). Descartes também faz um apontamento sobre instrumentos para medição de objetos distintos (AT X, 242). Além disso, o texto aborda a luz, a reflexão e os meios de refração (AT X, 242-243), o que constitui, provavelmente, as primeiras notas relacionadas à óptica de Descartes. Finalmente, temos notas matemáticas que dão lugar a uma regra geral para tratar equações de quatro termos, seguidas de aplicações desta regra (AT X, 244-248).

Consequentemente, é possível visualizar o apreço de Descartes por temas científicos diversos. O jovem, durante o *Parnassus*, manifesta sua vontade de resolução de problemas por meio da aritmética e da geometria, importante para todo seu desenvolvimento da física. O próprio emprego de compassos para resolução de equações de terceiro grau é retomado em variados momentos da obra científica cartesiana, culminando na *Geometria*, de 1637 (cf. AT VI, 391; 442). Descartes, na carta enviada a Beeckman, de 26 de março de 1619, conta ter tido uma experiência intensa, de profunda criatividade, que o permitiu cultivar com cuidado suas musas (“Musas meas diligentius excolui”). A partir desse pico de criatividade, o jovem afirma ter encontrado “em um tempo muito curto, quatro demonstrações importantes e totalmente novas, com a ajuda dos meus compassos”⁵⁶ (AT X, 154). Essas demonstrações, assim, compreenderiam as três soluções para equações de terceiro grau e o meio de dividir um ângulo em partes iguais que se equivalem àquilo que é estabelecido na última parte do *Parnassus*. As próprias *Regras* lidarão com diversos problemas matemáticos – aritméticos e/ou geométricos –

⁵⁶“Quatuor enim a tam brevi tempore insignes & plane novas demonstrationes adinveni, meorum circinorum adiumento.”

evidenciando a importância e influência dessas primeiras pesquisas cartesianas.

Além disso, é possível notar que Descartes já reconhece a necessidade de buscar os princípios da ciência que ele almeja: “ut autem huius scientiae fundamenta jaciam” (AT X, 220); “ex meis mechanicis fundamentis” (AT X, 68). Descartes não se contenta, portanto, com a aplicação técnica e repetitiva de um procedimento físico-matemático para resolver problemas. O jovem pensa os fundamentos dessa ciência, ele visa determinar algo além da física-matemática puramente técnica. A fundamentação da ciência, como se sabe, é indispensável para toda a filosofia cartesiana futura e é delineada desde a juventude. Concordamos com Rodis-Lewis que o tratamento oferecido no *Parnassus* está “ainda distante do futuro do cartesianismo” (Rodis-Lewis, 1996, p. 46). Em todo caso, é nítido que “esses textos constituem [...] a primeira expressão de uma reflexão que se elabora progressivamente e que mostra, ao lado dos problemas científicos, um progresso filosófico” (Rodis-Lewis, 1996, pp. 45-46). Ainda que Beeckman tenha grande responsabilidade no que diz respeito à carreira de Descartes como filósofo natural, podemos perceber que Descartes apresenta traços de originalidade em sua obra. O jovem possui preocupações conceituais patentes e uma busca enérgica pelos princípios daquilo que estava sendo trabalhado, que não podem ser atribuídas meramente à influência beeckmaniana. A partir desta apresentação do *Parnassus*, é possível compreender como essas pesquisas científicas culminaram no anúncio de uma ciência fundamentalmente nova.

4. A ciência fundamentalmente nova

A carta de 26 de março de 1619 é imprescindível a qualquer pesquisa sobre a juventude de Descartes. É ali que, pela primeira vez, Descartes apresenta sua aspiração a uma reforma da matemática. Durante a presente apresentação, objetiva-se mostrar que, em março de 1619, Descartes ainda não almejava uma reestruturação de todo o conhecimento. Considerando suas descobertas com os compassos e as soluções das equações de terceiro e quarto grau, o jovem filósofo intencionava rearranjar a geometria e a aritmética, mesclando essas duas disciplinas com o objetivo de solucionar problemas matemáticos (AT X, 155-156). O anúncio é feito a Beeckman, e Descartes afirma que, se encontrasse as circunstâncias favoráveis, colocaria em ordem uma ciência, definida como

uma ciência fundamentalmente nova (*scientiam penitus novam*) [...], pela qual, em geral, pode-se resolver todas as questões que poderiam ser propostas em qualquer ordem de quantidade, tanto contínua quanto descontínua. Mas cada uma seguindo sua própria natureza⁵⁷. (AT X, 156-157)

Assim, atentando-se para a resolução de problemas particulares, Descartes pensa em organizar uma ciência que permite resolver qualquer problema que lide com propriedades *quantitativas*. Essa

⁵⁷ “[...] scientiam penitus novam [...], qua generaliter solvi possint quaestiones omnes, quae in quolibet genere quantitatis, tam continuae quam discretas, possunt proponi. Sed unaquaeque iuxta suam naturam [...].”

ciência poderia resolver todos esses problemas quantitativos, de modo que “quase nada em Geometria reste a ser descoberto”⁵⁸ (AT X, 157).

Descartes reconhece que esse seria um trabalho *infinito* e *ambicioso*, não podendo ser realizado por uma só pessoa. Notamos aqui que Descartes nomeia essa tarefa de modo similar àquilo que ele afirma ter posposto nas *Teses de direito*: uma ambição insana (*ambitiosa insania*). Descartes afirma que sua ciência fundamentalmente nova constituiria em um trabalho infinito⁵⁹ e “incrivelmente ambicioso”⁶⁰ (AT X, 157). Assim como foi sugerido no *Parnassus*, é possível conceber que com o desenvolvimento matemático, Descartes percebe que é possível traçar um modo de estudo abrangente que permitisse retomar aquele desejo de 1616 que havia sido abandonado. A ciência fundamentalmente nova, portanto, é um artifício que visa uma reforma matemática. Essa reforma permitiria que todos os problemas fossem solucionados tendo em vista uma única *disciplina*, um único *procedimento*. Assim, quando atinge a idade de vinte e três anos, Descartes alcança o patamar de coisas mais elevadas (*altioribus*) que desejou anteriormente ao imaginar uma ciência comum que abrange todas as matemáticas.

Apesar de mostrar certa humildade perante o tamanho do projeto de uma ciência fundamentalmente nova, afirmando que ele não poderia ser conquistado por uma só pessoa, é possível perceber que Descartes alimentava o propósito de realizá-lo sozinho (Rodis-Lewis, 1996, p. 50). O jovem alega observar nele mesmo “uma luz que desconheço pelo caos obscuro dessa ciência, e com ajuda dessa luz,

⁵⁸ “[...] adeo ut pene nihil in Geometria supersit inveniendum.”

⁵⁹ “[...] infinitum quidem opus est, nec unius [...]”

⁶⁰ “[...] incredibile quam ambitiosum [...]”

estimo que as mais densas trevas poderão ser dissipadas”⁶¹ (AT X, 157-158). Ora, essa luz que poderia abrir os caminhos da *scientia penitus nova* era percebida pelo *seu próprio espírito*. Assim, verifica-se que Descartes tinha a intenção de traçar por si só pelo menos os princípios dessa ciência. Schuster (2013, p. 242, n. 51) alega que Descartes apenas oferece uma série de técnicas que podem ser aplicadas a problemas matemáticos, o que estaria longe de constituir uma ciência inteiramente nova. De fato, a ambição de Descartes aqui é meramente matemática, já que ele busca esgotar os problemas geométricos por meio de uma ciência comum a todas matemáticas. Em todo caso, não é possível dissociar essa tentativa de março de 1619 da idealização de uma ciência realmente universal e nova desde os seus princípios. Conforme afirma Rodis-Lewis, “a essa tensão entre a audácia da ambição e o temor de não atingir sozinho o alvo, corresponderá, em novembro de 1619, uma exaltação que já não se limitará à matemática, mas visará, a partir desse modelo, a uma unificação de toda a ciência” (Rodis-Lewis, 1996, p. 50). Além disso, Descartes não considera que seu projeto já estava terminado: em abril de 1619, ele demonstra que tinha um esboço dessa ciência nova, mas o seu desenvolvimento ainda estaria porvir⁶².

Além de uma definição positiva, Descartes oferece uma definição por exclusão. A ciência almejada pelo jovem não seria semelhante àquela exposta na *Ars brevis* de Raimundo Lúlio (1232-1315), obra que oferecia uma introdução breve e clara à sua *Ars magna*

⁶¹ “[...] sed nescio quid luminis per obscurum huius scientiae chaos aspexi, cuius auxilio densissimas quasque tenebras discuti posse existimo.”

⁶² Em 26 de abril de 1619, Descartes afirma que sua intenção não era fragmentar esta ciência, enviando pequenos fragmentos a seu amigo, mas sim construir uma obra completa (*integrum opus*), nova e, de nenhuma maneira, desprezível (*novum nec contemnendum*) (AT X, 163).

(1305-1308). De acordo com as evidências conhecidas, Descartes não teve contato direto com a obra, mas conheceu seu conteúdo pelo relato de terceiros. Resumidamente, Lúlio propõe tabelas e arrolamentos que permitiriam dividir até a última instância todas as coisas. Essa divisão facilitaria a compreensão de dificuldades e, consequentemente, o encontro das soluções para todas as questões existentes (AT X, 63-65; OC I, 554, n. 111). De acordo com essa explicação, parece estranho que Descartes oponha sua ciência fundamentalmente nova com tanta ênfase ao pensamento luliano, visto que elas parecem convergir. Entretanto, Lúlio se inseria em tradições esotéricas e mágicas, fato que pode ter promovido certa hostilidade em relação ao conteúdo da *Ars brevis*⁶³. Ademais, Descartes não tinha a intenção de promover uma ciência que fornecia chaves para falar sobre qualquer assunto sem julgamentos (AT VI, 17). Uma ciência nesses moldes envolveria argumentos prolixos e silogismos falsos. Como é afirmado no final da Regra X, a arte de dissertar por meio de técnicas puramente formais leva a razão a tirar férias (AT X, 406). Por isso, Descartes desejava uma ciência que

⁶³ Tendo em vista que, aparentemente, Descartes não teve contato direto com as obras de Raimundo Lúlio, é possível que seu entendimento delas tenha sido mediado e, eventualmente, distorcido pelo relato de terceiros. Não obstante, a tradição luliana parece ter uma influência bastante considerável no pensamento do filósofo: em primeiro lugar, a concepção do real como totalidade, que funda uma unidade do saber; em segundo, a metáfora do conhecimento como árvore, cujos ramos (as ciências) brotam de um mesmo tronco; por fim, a tentativa, na *Ars brevis*, de formular uma linguagem universal (Rossi, 1992, p. 269). Esses três eixos encontram repercussão na filosofia cartesiana, ainda que sejam criticamente reelaborados. Portanto, é plausível supor que o pensamento luliano tenha exercido influência no projeto cartesiano, ainda que Descartes descreva Lúlio como seu antagonista (Sasaki, 2003, pp. 107-108).

promovesse a arte de pensar, que exercitaria seu entendimento e seu juízo. Nesse sentido, seria uma ciência contrária à de Lúlio que, essencialmente, ofereceria instrumentos para falar sobre qualquer assunto (Gouhier, 1958, p. 28). É interessante sublinhar, por fim, que além de opor-se a Lúlio em 1619 (AT X, 164), Descartes retoma o pensamento luliano no *Discurso* (AT VI, 17) e numa carta escrita no Natal de 1639 (AT II, 629). Além de indicar a projeção de Lúlio na época, essas menções comprovam a relevância desse pensamento para a construção da filosofia cartesiana, desde seus primórdios até sua maturidade.

Muito foi discutido sobre o que, de fato, Descartes intencionava ao propor uma *scientia penitus nova*. Algumas concepções entendem que esse projeto de Descartes é extremamente rudimentar, se voltando apenas a problemas algébricos, como as equações de terceiro grau e problemas matemáticos que tratam de grandezas que poderiam ser reduzidas a linhas. Esse é o caso das posições de Schuster (2013) e Weber (1964), por exemplo. Weber (1964, p. 18) estabelece que a *scientia penitus nova* se relaciona estritamente com a aritmética e a geometria, sendo o esboço de um método promovido na juventude de Descartes que não apresenta nenhum traço da meta-matemática. Segundo Weber, não seria possível indicar nenhum alinhamento entre a *scientia penitus nova* e o método analítico utilizado posteriormente pelo filósofo. Não obstante, a argumentação de Weber apoia-se mais em textos posteriores, que ele julga alusivos a tal método, do que naquilo que Descartes de fato escreveu no começo de 1619. Nesse sentido, a abordagem retrospectiva utilizada por Weber não é adequada aos objetivos da presente análise, que é a tentativa de traçar, de fato, em que patamar o pensamento de Descartes estaria no momento em que ele propõe essa ciência fundamentalmente nova.

Baseando-se na interpretação de Weber sobre a composição das *Regras*, Schuster argumenta que o projeto da *scientia penitus nova* se apoia na tentativa de “encapsular e transcender a ‘mera’ física-matemática, unificando-a com técnicas e protocolos em que ele também estava trabalhando, de forma fragmentada, na matemática analítica”⁶⁴ (Schuster, 2013, p. 92). Nesse sentido, tal programa não seria nada mais do que uma fase embrionária da *mathesis universalis* que é apresentada na segunda parte da Regra IV (cf. Schuster, 2013, pp. 102 e 225-226)⁶⁵. Segundo Schuster, essa disciplina seria uma síntese do projeto físico-matemático e das pesquisas de matemática pura, principalmente em relação aos procedimentos analíticos que poderiam ser utilizados para solucionar problemas geométricos e algébricos. A ciência fundamentalmente nova é entendida por Schuster como o sonho de um jovem adulto entusiasmado que não encontra uma realidade prática (Schuster, 2013, pp. 228).

A *scientia penitus nova* foi considerada por Schuster e Weber como um estágio rápido e passageiro pelo qual Descartes atravessou antes de consolidar de forma mais tangível sua *mathesis universalis*. A *mathesis universalis*, para esses intérpretes, seria a verdadeira matemática universal e, portanto, teria relevância dentro do pensamento cartesiano. Contudo, a ciência fundamentalmente nova, proposta em 1619, pode ser entendida como uma ideia muito mais notável, já que aparece como a primeira tentativa de reformar as

⁶⁴ “[...] encapsulate and transcend ‘mere’ physico-mathematics by unifying it with the techniques and protocols he was also working on, in a piecemeal fashion, in analytic mathematics.”

⁶⁵ Weber argumenta que a Regra IV é composta de duas partes distintas e independentes entre si, mas que possuem formatação análoga. A regra IV-B trata da *mathesis universalis*, se localizando em AT X, 374-378. A Regra IV-A (AT X, 371-374), por sua vez, discorre sobre o método (Weber, 1964, pp. 6-17 e 40-44).

matemáticas (Sasaki, 2003, pp. 96-108). Tal tentativa se basearia, de fato, na álgebra, mas o desejo cartesiano era uma unificação entre a geometria e a aritmética, isto é, a composição de uma ciência das ciências. Entendendo que a aritmética e a geometria eram constituídas pelos mesmos princípios matemáticos, Descartes pretende associá-las, utilizando seus compassos recentemente inventados e sua álgebra reformada (Sasaki, 2003, p. 108).

O projeto de uma ciência fundamentalmente nova reflete diretamente no projeto metodológico de Descartes abordado durante as *Regras*. Segundo Rodis-Lewis (1996, pp. 49-50), esse modelo de unificação da *scientia penitus nova* é essencial para os desenvolvimentos futuros do pensamento cartesiano, que seguem de perto as noções de unidade e totalidade. Embora Descartes não a tenha concretizado, já se faz presente a ideia de unificação do saber. Conforme afirma Marion, “os fundamentos, mais do que o resultado, são dignos de elogio. A ciência é *mirabilis, penitus nova* [...], apenas na medida em que desce até os fundamentos. Portanto, não é um fim, mas um começo”⁶⁶ (Marion, 1999, p. 5). Dentro dessa mesma perspectiva, Van de Pitte afirma que foi ao tentar agregar as matemáticas como ciência única que Descartes descobriu os princípios de um método universal. Isso ocorre porque, em março de 1619, Descartes descobre os aspectos essenciais da totalidade científica. É essa totalidade que permitirá que o filósofo estabeleça uma disciplina como conhecimento certo e indubitável nas *Regras* e em sua maturidade (Van de Pitte, 1979, p. 160).

⁶⁶ “The foundations, more than the result, are worthy of praise. Science is *mirabilis, penitus nova* [...], only insofar as it reaches down to foundations. Therefore, it is not an end, but a beginning.”

Consequentemente, muito mais do que um sonho pós-adolescente, a *scientia penitus nova* deve ser considerada como um embrião das mais variadas características do pensamento cartesiano que irão perdurar durante todas as suas obras. Encontramos no projeto de uma ciência fundamentalmente nova a busca pelos princípios primeiros, a unificação das ciências por meio do estabelecimento de uma ciência das ciências e a ambição de solucionar as mais variadas questões. Nesse sentido, a proposta de 1619 fornece uma prefiguração do método, que será apresentado de fato pelo texto das *Regras*. Gouhier (1958, p. 28) nota que, ao falar do seu desejo de uma ciência totalmente nova, Descartes revela também seu interesse psicológico no desenvolvimento de um trabalho admirável e infinito. Por isso, o intérprete afirma que, “desde o fim de dezembro de 1618, Descartes é *um homem que possui um segredo*; ele se deleita com essa ideia e, quando está sozinho ou com seu confidente, ele gosta de colocar e remover sua máscara”⁶⁷ (Gouhier, 1958, p. 28). Esse segredo é a sua ciência fundamentalmente nova, que ele não pode divulgar, principalmente, devido à sua estadia em um ambiente militar. Como Descartes afirma no *Compendium* no final de 1618, ele é alguém “que pensa e age de outra forma”⁶⁸ (AT X, 141). A máscara a que Gouhier se refere, utilizada por Descartes conforme o ambiente, é também mencionada pelo filósofo em seus *Preambula*, cujos fragmentos serão analisados a seguir.

⁶⁷ “Depuis la fin de décembre 1618, Descartes est *l'homme qui a un secret* ; il se complaît dans cette idée et, quand il est seul ou avec son confident, il aime à mettre et à enlever son masque.”

⁶⁸ “[...] penitusque diversa cogitante & agente [...]”

5. Os *Preambula*

Como o título já indica, os *Preambula* são constituídos, provavelmente, por algumas das primeiras notas escritas por Descartes em seu manuscrito da juventude. Assumimos aqui que sua redação foi empreendida paralelamente ao *Parnassus*: enquanto este relata objetivamente experiências e teorias científicas, os *Preambula* seriam uma espécie de reflexão acerca dessas atividades. Os *Preambula*, portanto, revelam alguns dos princípios que Descartes teria aceito como paradigma da ciência que realizava. Nesse sentido, encontramos ali um diagnóstico das ciências de sua época, notas autobiográficas e a pretensão cartesiana de alcançar a verdade. O subtítulo (ou epígrafe) do escrito atesta sua precedência aos outros conjuntos de fragmentos: “Initium sapientiae timor domini” (AT X, 8), o que poderia ser traduzido por “O temor ao Senhor é o princípio da sabedoria”. Seguem-se, após a epígrafe, sete notas que versam sobre as primeiras experiências de Descartes acerca da ciência. Essas notas mostram um jovem que reflete sobre seus estudos, que analisa a si e ao mundo de forma abrangente, extrapolando as técnicas científicas. Conforme é afirmado pelo próprio Descartes, ele não se preocupa apenas com a ciência (AT X, 151). Existem, portanto, nessas notas, paralelismos inegáveis com o que Descartes escreverá em sua maturidade e que nos cabe sublinhar a partir de agora.

Desde logo, a epígrafe estabelece a preocupação de Descartes em enfatizar a prioridade divina. Ele questiona-se sobre o começo da sabedoria e encontra em passagens bíblicas sua resposta: o começo é

a crença em Deus⁶⁹. Deus e a própria fé são atrelados ao conhecimento e, consequentemente, a toda ciência que Descartes já havia desenvolvido até ali. Na concepção de Sirven (1928, p. 102), Descartes está atribuindo um sentido religioso às suas pesquisas, sem abandonar sua importância filosófica e científica. Desse modo, é possível perceber que, para Descartes, a sabedoria, iniciada na fé, associa-se ao progresso científico desejado por ele. Conforme já foi observado, as notas do *Preamble* apresentam os elementos basilares da ciência cartesiana, ainda que em processo de delineamento.

A primeira nota desse conjunto mostra o anseio do jovem em realizar seu intento, saindo do papel de espectador e se apresentando ao mundo, ainda que mascarado. Segundo Descartes, assim

como os comediantes, advertidos [para entrar em cena],
ajustam uma máscara ao rosto para que não evidenciem
seu rubor, da mesma forma eu, prestes a embarcar no
teatro do mundo, no qual até esse momento existi como
espectador, avanço mascarado⁷⁰. (AT X, 213)

É relevante considerar que, nessa nota, temos, provavelmente, a primeira menção ao eu (*sic ego*) relacionada a uma reflexão pessoal feita por Descartes. Como se sabe, a língua latina frequentemente utiliza os pronomes pessoais para enfatizar o sujeito. Portanto, quando Descartes diz que “da mesma forma *eu*, prestes a embarcar no teatro do mundo [...], avanço mascarado” (AT X, 213, grifos nossos), podemos

⁶⁹ A origem bíblica da epígrafe já foi amplamente reconhecida, podemos encontrá-la em: Salmos, 110, 10; Provérbios, 1, 7 e 9, 10 e no Eclesiásticos 1, 14. Cf. Gouhier, 1958, p. 67; OC I, 641, n. 219; Carraud e Olivo, 2013, p. 70, n. 5.

⁷⁰ “Ut comoedi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt: sic ego, hoc mundi theatrum consensurus, in quo hactenus spectator existiti, larvatus prodeco.”

supor que, qualquer que seja o projeto referido, é o próprio Descartes que está assumindo sua execução. Posteriormente, nas *Meditações*, Descartes fala sobre o papel relegado a ele no mundo e utiliza um vocabulário próximo daquele encontrado nos *Preamble*: “e não tenho direito nenhum de me queixar porque Deus não tenha querido que eu tivesse no mundo o principal e o mais perfeito de todos os papéis” (Med. IV, 127; AT VII, 61).

Similarmente, outras notas pertencentes aos *Preamble* podem ser vinculadas ao projeto de reconstrução científica almejado por Descartes durante sua vida. O jovem apresenta ali um diagnóstico desfavorável das ciências de sua época. Ele afirma, por exemplo, que “atualmente as ciências estão mascaradas: as quais, removidas as máscaras, apareceriam belíssimas. Percebida completamente a cadeia da ciência, não será difícil retê-las no espírito, tal qual uma sequência de números”⁷¹ (AT X, 215). Além disso, critica a prolixidade dessas ciências, dizendo que “a maioria dos livros, quando se lê poucas linhas e se examina as figuras, se tornam totalmente conhecidos, o restante é adicionado para preencher o papel”⁷² (AT X, 214). Descartes está considerando, já em 1619, que as ciências de sua época estão veladas, o que oculta sua verdadeira natureza. Esse é o mesmo diagnóstico que encontramos, por exemplo, na primeira parte do *Discurso* (AT VI, 4-11) e em variados momentos nas *Regras* (AT X, 363; 366-367; 380; 401; 406).

⁷¹“Larvatae nunc scientiae sunt: quae, larvis sublatis, pulcherrimae apparent. Catenam scientiarum pervidenti, non difficilius videbitur, eas animo retinere, quam seriem numerorum.”

⁷² “Plerique libri, paucis lineis lectis figurisque inspectis, toti innotescunt, reliqua chartae implendae adjecta sunt.”

Os *Preambula*, ademais, apresentam a concepção de unidade das ciências. Segundo Descartes, é visualizando esses diferentes domínios científicos como compondo um todo homogêneo que podemos compreender a ciência de forma integral. Essa concepção é, evidentemente, bastante importante para o desenvolvimento da filosofia cartesiana posterior. A Regra I (AT X, 359-362), inclusive, justifica a necessidade de pensar a ciência como um todo, já que é isso que garante o aumento da sabedoria. Em *La recherche de la vérité*, da mesma forma, Descartes afirma que “os conhecimentos que não ultrapassam o alcance do espírito humano estão todos encadeados com uma ligação tão maravilhosa”⁷³ (RV I, 182; AT X, 496). O *Discurso*, por sua vez, retoma o tema do encadeamento da ciência, afirmando existir uma “cadeia de razões” (*chaîne de raisons*, AT VI, 19). Dessa forma, a pressuposição da interdependência entre as ciências (*catena scientiarum*) dos *Preambula*, evidencia o quanto os escritos posteriores continuam a ecoar o que foi considerado na juventude. Portanto, conforme afirma Hamelin (1921, pp. 38-39), é possível que, desde 1619, Descartes já estivesse de posse da compreensão de ciência que mostrará adiante.

Em oposição a essa ciência perniciosa de sua época, os *Preambula* apresentam uma ideia de ciência distinta que consegue

⁷³ A datação de *La recherche de la vérité* permanece tema de debate entre os comentadores. Existem bons argumentos para posicionar o diálogo entre os escritos da juventude, sendo escrito simultaneamente às *Regras*, como defendem Olivo e Carraud, 2013. Por outro lado, existem também bons argumentos para posicioná-lo como uma obra da maturidade cartesiana, apresentando afinidades conceituais com as *Meditações* e as *Objções e respostas*, como é sustentado por Borba, 2015. Portanto, optaremos por uma abordagem atemporal do diálogo, o que nos permite suspender a controvérsia acerca da cronologia sem comprometer a análise. Assim, as menções ao diálogo visam sobretudo evidenciar a continuidade temática do projeto cartesiano do que.

aprender a verdade. Descartes, afirma, por exemplo, que “a ciência é como uma esposa: se pudica permanece na presença de seu marido e é honrada, se ela se oferece a todos, é desvalorizada”⁷⁴ (AT X, 214). Aqui, assim como encontrado na segunda parte do *Discurso* (AT VI, 15), Descartes expõe uma visão contrária à vulgarização das ciências. O filósofo entende que as ciências só serão honradas e valorizadas se elas se apresentarem para aqueles poucos espíritos que podem acompanhar sua reforma, que tira todos os adornos da ciência e revela sua real beleza. Descartes apresenta uma ciência nova que, diferentemente de ciências impostoras que prometem muito a todas as pessoas e não conseguem entregar resultados verdadeiros, é uma ciência respeitável e íntegra.

Essa reestruturação da ciência, segundo as notas dos *Preambula*, poderia ser realizada tendo em vista um procedimento determinado, que Descartes parece ter se dado conta desde os anos em La Flèche. O jovem afirma que “na minha juventude, exibidas invenções engenhosas, eu questionava se seria capaz de descobri-las por mim mesmo, ainda que sem ler o autor: de onde paulatinamente percebi empregar certas regras”⁷⁵ (AT X, 214). Esse uso de certas regras (*certis regulis uti*) que levam à verdade nos lembra, manifestamente, daquilo que é relatado nas *Regras* (AT X, 403) e no *Discurso* (AT VI, 3). Nessas passagens Descartes também relaciona a construção de seu método a essas certas regras que são descobertas por ele durante exercícios intelectuais bem sucedidos. Os *Preambula* evidenciam que Descartes, desde 1619, já tinha consciência da importância dessas regras.

⁷⁴ “Scientia est velut mulier: quae, si pudica apud virum maneat, colitur, si communis fiat, vilescit.”

⁷⁵ “Iuvenis, oblatis ingeniosis inventis, quaerebam ipse per me possemne invenire, etiam non lecto auctore: unde paulatim animadverti me certis regulis uti.”

Descartes não acredita, é claro, que seu método seja fruto de um emprego espontâneo de uma metodologia que, acidentalmente, deu resultado (Sirven, 1928, p. 172). Pelo contrário, “Descartes refletiu longamente sobre os passos naturais de seu espírito antes de chegar às máximas de seu método”⁷⁶ (Sirven, 1928, pp. 172-173). As passagens em que o filósofo descreve a evolução das noções de invenção até a elaboração de *certas regras*, que posteriormente, compuseram seu método, comprovam o ritmo lento desse processo (cf. Hamelin, 1921, pp. 34-35; Brunschwig FA I, 45, n. 4).

O projeto da juventude, dessa forma, refletirá na análise das ciências e na proposta de reforma de seus próprios pensamentos nas quatro primeiras partes do *Discurso*. Da mesma forma que o projeto de reestruturação das ciências se perpetua, o procedimento que visa sua efetivação também se mantém o mesmo, pelo menos em linhas gerais. Desde os primeiros escritos, Descartes postula uma faculdade interna cuja função é depurar as confusões presentes nas ciências vigentes em sua época (AT X, 157-158). As *Regras*, nesse sentido, reforçam o movimento de continuidade. A Regra IV critica a forma aleatória que muitos cientistas procuram a verdade nas ciências, que acarretaria resultados pouco confiáveis e o obscurecimento da luz natural (AT X, 371). Além disso, as *Regras* retomam o tema dos adornos colocados nas ciências ao distinguir as “Matemáticas comuns” da disciplina que Descartes expunha ali “da qual elas [as matemáticas comuns] são antes as vestes (*integumentum*) do que as partes” (Reg. IV, 22; AT X, 374; Gouhier, 1958, pp. 68-69, n. 39).

A aplicação dessas regras, entretanto, encontra barreiras porque a mente humana não é perfeita. Nos *Preambula*, Descartes afirma que

⁷⁶ “[...] Descartes a longuement réfléchi sur les démarches naturelles de son esprit avant d’arriver aux maximes de sa méthode.”

a mente se restringe a limites predeterminados que, por serem inatos, não podem ser superados. Segundo ele,

certos limites são prescritos a todos os espíritos (*ingeniis*), e eles não podem os ultrapassar. Se alguns, por causa de um defeito da inteligência (*ingenii*) não possam empregar os princípios em uma invenção, poderão, contudo, discernir o verdadeiro valor das ciências, o que lhes é suficiente para julgar verdadeiramente o valor que deve ser atribuído às coisas⁷⁷. (AT X, 215)

Entretanto, segundo Descartes, a aplicação de *certas regras* garante o mérito da ciência. É notável que a determinação dos limites da mente humana é frequente dentro do *corpus* cartesiano, o que demonstra ser uma concepção da juventude que se manteve perene. Esses limites são invocados durante as *Regras* (AT X, 371-372; 393), na *Recherche de la vérité* (AT X, 496), nas *Meditações* (AT VII, 23; 57; 83-84; 95; 144-145) e também na *Carta-prefácio* aos *Princípios da filosofia* (AT IX-B, 2-3).

Além disso, esse trecho se destaca porque, à primeira vista, parece contradizer a Regra I (OC I, 645, n. 235), que afirma que não se deve impor nenhum limite ao espírito (AT X, 360), e a *Carta-prefácio*, que indica que todos os espíritos são capazes de atingir as mais altas ciências, desde que conduzam seus pensamentos de maneira correta (AT IX-B, 12). Contudo, não existe aqui contradição. Nos *Preambula*, os limites destacados são inerentes à razão humana que, por ser finita,

⁷⁷“Praescripti omnium ingeniis certi limites, quos transcendere non possunt. Si quis principiis, ad inveniendum uti non possint ob ingenii defectum, poterunt tamen verum scientiarum pretium agnoscere, quo sufficit illis ad vera de rerum aestimatione judicia perferenda.”

não possui um escopo ilimitado. Trata-se de limites naturais e insuperáveis, já que são inerentes à natureza humana. A Regra I e a *Carta-prefácio*, por sua vez, referem-se a autolimitações impostas pelos próprios filósofos que não se questionam sobre as suas capacidades e, dessa maneira, impõem limites externos ao espírito. Tais limites, diferentemente dos limites da finitude humana, podem ser superados pela reta aplicação do método.

Portanto, é lícito concluir que, desde 1619, as reflexões sobre a ciência realizadas por Descartes são extremamente similares àquelas que encontraremos em suas obras posteriores. Descartes, nos *Preambula*, nos apresenta uma apreciação da ciência da sua época que é idêntica ao que veremos nas *Regras*, no *Discurso* e também nas *Meditações*. Além disso, já nesses curtos fragmentos temos a pretensão de reforma da ciência, que é perene em todo o pensamento cartesiano, e a determinação de alguns de seus pilares. Descartes fala sobre a unidade das ciências, a necessidade de compreendê-las como um todo e, mais do que isso, a importância de uma metodologia que garanta a verdade. Nesse sentido, ainda que de forma rudimentar, os *Preambula* nos apresentam um projeto de reforma científica que será constante na maturidade cartesiana.

6. Os *Experimenta*

A coletânea de notas denominada *Experimenta* segue os *Preambula* no manuscrito da juventude. Enquanto o *Parnassus* é encontrado iniciando um dos extremos do manuscrito, *Preambula*, *Experimenta* e *Olympica* seguem o lado contrário: os *Preambula* iniciam o outro extremo do manuscrito, ditando a direção dos

Experimenta e *Olympica* (AT X, 7-8). De acordo com o Inventário de Estocolmo, os *Experimenta* são compostos de cinco folhas e meia de anotações (AT X, 8) e Baillet (I, p. 50) adiciona que o título se refere a uma coletânea de observações. Ainda que Baillet tenha tido acesso ao manuscrito completo, ele apenas narrou uma anedota. Segundo o relato, Descartes teria escolhido fazer uma viagem em um barco particular, apenas na companhia de seu criado. Durante o trajeto, Descartes ouviu os marinheiros conversando sobre os planos de roubá-lo e jogá-lo na água. Diante de tal cenário, Descartes empunha sua espada e confronta os marinheiros, os dissuadindo de qualquer emboscada (Baillet, 1691, I, pp. 102-103). Então, Baillet afirma que esse episódio fez com que Descartes reconhecesse que a audácia (*hardiesse*) poderia impressionar homens de alma inferior, mesmo que essa audácia pudesse ser entendida como mera bravata (Baillet, 1691, I, p. 103).

Essa percepção de Descartes mostra o caráter psicológico da anedota e podemos notar que a noção de *experimentum* não se refere apenas à experiência empírica, relativa à ciência experimental. Pelo contrário, essa noção deve ser entendida de forma mais ampla, em um sentido moderno do termo *experiência* (Sirven, 1928, pp. 66-67; Gouhier, 1958, pp. 16-17), que contempla experiências práticas e morais. Esse acontecimento e as emoções suscitadas ali parecem, inclusive, ter reverberado profundamente na consciência de Descartes. As *Paixões da alma* reservam artigos sobre pessoas de alma

inferior⁷⁸, sobre a coragem e a audácia (*hardiesse*)⁷⁹ e também sobre como a audácia depende da esperança⁸⁰.

Além desse relato, a cópia de Leibniz reproduz seis excertos dos *Experimenta* e, ao analisá-los, é possível confirmar que seguem o mesmo gênero de experiência que aparece na narrativa de Baillet. Essas notas compreendem observações gerais do mundo e confidências pessoais de Descartes, possuindo um plano de fundo moral. Diferentemente do caso dos *Preambula*, as notas do *Experimenta* não possuem interesse direto para nossa tese. Ainda que existam alguns aspectos morais que serão retomados posteriormente pelo filósofo, o excerto que efetivamente interessa à análise proposta neste trabalho é aquela que afirma que

no ano de 1620, comecei a reconhecer (*intelligere*) o fundamento da invenção admirável. [Em margem: *Olympica*, 10 de novembro. Comecei a reconhecer (*intelligere*) o fundamento da invenção admirável]

⁷⁸ O artigo 159 discorre sobre a humildade viciosa (BP, 380; AT XI, 450). Provavelmente, nesse artigo Descartes estaria implicitamente explicando o comportamento dos marinheiros no episódio relatado por Baillet. Esses marinheiros, possuindo um espírito baixo e conduzidos apenas pela fortuna, humilham-se vergonhosamente quando temem algum mal, mudando de postura nas prosperidades ou adversidades que lhe ocorrem.

⁷⁹ O artigo 171 discorre sobre a coragem e a audácia (BP, 387; AT XI, 460) e parece retratar a atitude de Descartes frente aos marinheiros, já que, frente a uma situação de perigo, sua alma se agitou de tal modo que o levou a executar um ato bastante perigoso.

⁸⁰ O artigo 173 das *Paixões da alma* explica como a audácia depende da esperança. Assim, pode explicar por que Descartes realizou um ato de tamanho risco diante de vários marinheiros rústicos: ele possuía bastante certeza de que conseguiria realizar o que desejava, mesmo diante de tal dificuldade (BP, 388; AT XI, 461-462).

O sonho de novembro de 1619, no qual estava o poema 7
cujo início é:

Qual caminho perseguirei na vida?...

Ausônio⁸¹. (AT X, 216)

Devemos notar, primeiramente, que os *Cogitationes privatae* não dispõem cronologicamente seus excertos e que a estrutura do manuscrito permitia que seu autor incorporasse trechos posteriores em todas as suas seções. Por isso, não é incomum que uma nota dos *Experimenta*, que vem materialmente antes dos *Olympica*, faça referência a algo que foi anotado nesta seção teoricamente posterior. É o caso da nota acima: Descartes menciona a noite de 10 de novembro de 1619, em que teria contemplado os fundamentos de uma ciência admirável⁸² (*mirabilis scientiae*) e sonhado com a questão sobre qual caminho deveria escolher para a sua vida. A partir disso, ele pode relacionar esse episódio com o ano de 1620, em que *começava* a discernir o fundamento da invenção admirável (*inventi mirabilis*)⁸³.

⁸¹ “Anno 1620, intelligere coepi fundamentum inventi mirabilis. [En marge: *Olympica*, x nov. coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis.]

Somnium 1619 nov., in quo carmen 7 cujus initium:
Quod vitae sectabor iter?...

Auson.”

⁸² “X. Novembris 1619, cum plenus forem enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem etc.” (Baillet, 1691, I, p. 51; AT X, 179). O relato de Baillet sobre os *Olympica* mostra que em 1620, Descartes voltou a esse texto e escreveu a margem o que começava a encontrar, anotando quase identicamente o que está nos *Experimenta*: “XI. Novembris 1620, coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis” (Baillet, 1691, I, p. 50; AT X, 179).

⁸³ Na passagem citada Descartes utiliza o verbo *intelligere* duas vezes. Geralmente, traduz-se *intelligere* por “compreender” ou “apreender”. Não obstante, entendemos que essa opção de tradução pode ofuscar um sentido importante do verbo em latim, que é o de discernir, desvendar ou dar-se conta. Portanto, optamos por traduzir

Podemos afirmar, assim, que o próprio Descartes dá bastante importância à associação entre as datas de 10 de novembro de 1619 e 11 de novembro de 1620⁸⁴. O jovem parece perceber que, sem o episódio de novembro de 1619, ele não teria começado a reconhecer o fundamento de uma invenção admirável. É necessário sublinhar, ademais, conforme nota Alquié, que, “desde as primeiras notas de Descartes, as palavras *mirum*, *mirabilis*, anunciam um tema que se encontrará em todos os seus escritos até que, trinta anos depois, a admiração seja considerada a primeira das paixões”⁸⁵ (Alquié, 1996, p. 38; cf. AT XI, 373).

A despeito desses esclarecimentos, resta saber o que Descartes teria em mente ao falar em 1619 dos fundamentos de uma *ciência* admirável e, em 1620, do fundamento (agora no singular) de uma *invenção* admirável. Diferentemente das análises realizadas por Milhaud (1921, p. 90-94), Millet (1867, pp. 97-98), Liard (1903, pp. 6-7) e Gouhier (1958, pp. 77-78), não consideramos necessário limitar a invenção admirável ao domínio da física-matemática. Como foi assinalado, os interesses cartesianos extrapolam a matemática. Além

intelligere por “reconhecer” com objetivo de sublinhar que essa nota de Descartes parece apontar que o fundamento da invenção admirável já estava de sua posse, mas era necessário reconhecê-lo como tal.

⁸⁴ A coincidência de datas, segundo Gouhier (1958, pp. 75-76), assume um valor místico: em 10 de novembro de 1616, Descartes consegue sua licença em Direito por Poitiers; em 10 de novembro de 1618, Descartes conhece Beeckman; na noite de 10 de novembro de 1619, o filósofo se sente cheio de entusiasmo ao descobrir os fundamentos da ciência admirável, o que é seguido pelos sonhos descritos nos *Olympica* e que mudam o caminho de Descartes; em 11 de novembro de 1620, por fim, Descartes nota nos *Experimenta* que está começando a encontrar o fundamento de uma invenção admirável.

⁸⁵ “[...] dès les premières notes de Descartes, les mots *mirum*, *mirabilis*, annoncent un thème qui se retrouvera dans tous ses écrits jusqu'à ce que, trente ans plus tard, l'admiration soit considérée comme la première des passions.”

disso, em março de 1619, o filósofo já havia falado de uma ciência fundamentalmente nova (*scientia penitus nova*), que é produto da generalização das demonstrações matemáticas que ele tinha conseguido a partir de seus novos compassos (AT X, 157; Millet, 1867, pp. 68-69; Milhaud, 1921, pp. 38-42; Carraud e Olivo, 2013, p. 90). Por que, dez meses depois, o jovem afirmaria ter descoberto uma ciência admirável que se restringiria ao mesmo procedimento demonstrativo no âmbito matemático exposto pela *scientia penitus nova*? É muito mais provável que em novembro de 1619 Descartes tenha concebido os fundamentos de uma ciência distinta daquela relatada em março do mesmo ano. A ciência admirável que enche o espírito de Descartes de entusiasmo concerne à visualização da unidade da ciência, ultrapassando os limites das ciências matemáticas e alcançando uma ampliação metódica. Temos aqui a “ambição insana” das *Teses de direito* em seu mais alto grau. Étienne Gilson explica que em 10 de novembro de 1619 é compreendida “a ideia de que o corpo das ciências é um e que a ele, René Descartes, cabe a missão de o constituir; daí a crise de entusiasmo que se segue a esta descoberta puramente racional, os sonhos do filósofo e a interpretação que dele faz”⁸⁶ (Gilson, 1921, p. 552).

A Regra I, dessa forma, se fundamenta na unidade da ciência admirável. Falta a Descartes, no entanto, perceber que a unidade da

⁸⁶ “[...] l'idée que le corps des sciences est un et que c'est à lui, René Descartes, qu'échoit la mission de le constituer ; de là la crise d'enthousiasme qui suit cette découverte purement rationnelle, les songes du philosophe et l'interprétation qu'il s'en donne.” No seu *Comentário ao Discurso do método*, Gilson também argumenta em favor dessa hipótese, mostrando o desenvolvimento do pensamento cartesiano a partir da ciência fundamentalmente nova que pretendia edificar toda a Geometria, até a descoberta da ciência admirável, que implica a unidade sistemática das ciências e o reconhecimento por Descartes de sua “missão” de construir esse sistema científico (Comm., pp. 158-159).

ciência implica a unidade da sabedoria humana. Os *Experimenta* ainda não revelam que a mente humana é a fundamentação da unidade do corpo das ciências (Carraud e Olivo, 2013, pp. 90-91). Portanto, se Descartes fala, no plural, de fundamentos (*fundamenta*), é porque em 1619 o jovem apenas vislumbra sua concepção de ciência, sem ainda compreendê-la completamente. Consequentemente, ainda se encontra muito longe de distinguir o que está na sua base. No entanto, em 11 de novembro de 1620, prosseguindo nas reflexões acerca dos fundamentos da unidade da ciência, ou seja, de sua universalidade, Descartes afirma ter “começado a reconhecer o fundamento da invenção admirável”. A transição de fundamentos para fundamento, no singular, mostra que o que era apenas entrevisto começou a ser entendido pelo jovem. Por isso, Descartes só começa a, de fato, conceber a ciência admirável, que o deixou tão entusiasmado, quando percebe que esta ciência tem um único fundamento. É nesse fundamento que se encontra sua invenção admirável⁸⁷, que será elucidada mais propriamente no decorrer da Regra IV (AT X, 371-379) como método.

⁸⁷ Carraud e Olivo (2013, p. 94) propõem uma nova periodização da trajetória de Descartes por meio da correlação entre conceitos-chave e datas específicas. Ao final de 1618 e início de 1619, Descartes estaria tratando da generalização de processos matemáticos. Entre 1619 e 1620, esse foco da investigação se desloca e o filósofo começa a pensar na universalidade, com vistas à unidade do saber. Por fim, entre 1620 e 1621, com a descoberta do fundamento unitário, isto é, a invenção admirável, Descartes teria iniciado a elaboração de sua concepção de *mathesis universalis* e de método, como apresentado na Regra IV (AT X, 371-379).

7. Os *Olympica*

A primeira frase pertencente ao *Olympica* é: “10 de novembro de 1619, quando estava cheio de entusiasmo e descobria os fundamentos da ciência admirável”⁸⁸ (AT X, 179; Baillet I, pp. 50-51) e, à margem, escrito com uma tinta mais recente, se encontrava a frase “11 de novembro, comecei a entender o fundamento da invenção admirável”⁸⁹ (AT X, 7), adendo que deve ter sido redigido em 1620, na mesma ocasião de composição da nota das *Experimenta* analisada acima. A ciência admirável à qual Descartes se refere, como vimos, é sua tomada de consciência de que todas as ciências estão intimamente relacionadas, formando uma universalidade abrangente e completa. Ao contemplar a magnitude da descoberta da ciência admirável e todas as possibilidades que eram abertas através dela, o jovem se enche de entusiasmo e, possivelmente, estreia uma nova seção em seu manuscrito para registrar os avanços realizados por seu espírito.

Segundo o registro de Baillet, os *Olympica* referem-se aos três sonhos vividos por Descartes e suas interpretações sobre eles (Baillet, 1691, I, pp. 50 e 80-86). A cópia de Leibniz, por sua vez, não menciona nenhum relato pessoal de Descartes, oferecendo somente nove excertos que discorrem sobre as “coisas do Olimpo” (tradução literal de *Olympica*) ou o meio de elucidá-las. Em linhas gerais, sustenta-se que os *Olympica* investigam a possibilidade de mobilizar coisas sensíveis para simbolizar coisas espirituais, divinas ou metafísicas, que são mais difíceis de se alcançar por serem puramente intelectuais. A

⁸⁸ “X Novembris 1619, cum plenus forem enthousiasmo, et mirabilis scientia fundamenta reperirem.”

⁸⁹ “XI Novembris coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis.”

própria narração dos sonhos remete a um recurso literário da antiguidade, no qual se acreditava que os sonhos eram um meio pelo qual os deuses do Olimpo se comunicavam com os mortais, o que ajuda a esclarecer o título adotado por Descartes (Gouhier, 1958, pp. 38-39). O conteúdo dos *Olympica*, dessa forma, não apresenta uma ligação direta com a ciência admirável declarada no início do tratado, discrepância que é eliminada ao se compreender que os sonhos se vinculam às pretensões racionais de Descartes que, após sua experiência onírica, teria escolhido seguir o caminho da razão, que desemboca nas ciências e na filosofia. Por sua vez, as notas conservadas por Leibniz reforçam que o jovem sonhador salvaguarda o âmbito divino buscando compreendê-lo tendo em vista suas limitações humanas.

7.1. Os sonhos

É certo que os sonhos de Descartes já foram amplamente comentados, principalmente porque a data em que eles ocorreram corresponde à data indicada por Descartes como sendo a ocasião de reflexões cruciais para que ele desenvolvesse seu método (AT VI, 11-28). A narração desses sonhos é realizada indiretamente por Baillet, o que prejudica uma interpretação adequada do que realmente se passou com Descartes. Além disso, devemos ter em mente que o próprio relato de Descartes em que Baillet se baseou poderia ter um caráter ficcional. De qualquer modo, Baillet introduz os sonhos contando que na véspera Descartes tinha decidido se livrar de seus preconceitos, uma escolha difícil e que causou muito sofrimento a ele. Esses sentimentos desagradáveis, entretanto, deixaram o espírito do jovem cheio de animação, o preparando para os sonhos e visões que

iria receber (Baillet, 1691, I, pp. 80-81). Assim, na noite de 10 de novembro de 1619, Descartes deitou-se com o espírito cheio de entusiasmo. Inteiramente ocupado em ponderar sobre os fundamentos da ciência admirável que havia descoberto mais cedo naquele mesmo dia, ele adormeceu e teve três sonhos consecutivos, os quais Descartes mesmo considerou que teriam vindo do alto (Baillet, 1691, I, p. 81). Os dois primeiros sonhos foram quase pesadelos, deixando o jovem amedrontado. Analisando o conteúdo dos sonhos, Descartes acreditou que estes seriam avisos de Deus sobre sua conduta passada, levando-o a se arrepender de seus pecados, embora tivesse vivido até então uma vida moralmente impecável aos olhos dos homens (Baillet, 1691, I, pp. 81-82).

O terceiro sonho, por sua vez, tem um conteúdo mais leve e Descartes admite que se refere não ao seu passado, mas a seu futuro. Ele encontra um dicionário em sua mesa⁹⁰ que poderia lhe ser útil. Ao mesmo tempo surge em sua mão o *Corpus poetarum*, uma coleção de poesias de diferentes autores e, abrindo-o, ele se depara com o verso “Qual caminho seguirei na vida?”⁹¹, de Ausônio. No mesmo instante, um desconhecido surge e lhe apresenta a poesia começada com “Sim e Não”⁹², também de Ausônio. Descartes, assim, procura tal poema no *Corpus Poetarum* (Baillet, 1691, I, pp. 82-83). Não encontrando o que procurava, Descartes indica ao desconhecido o poema que começava com “Qual caminho seguirei na vida?”. Nesse momento, os livros e o homem desapareceram de sua visão e

⁹⁰ Rodis-Lewis afirma que Baillet comete um erro de tradução. Segundo a intérprete, seria mais apropriado utilizar o termo *enciclopédia*. Segundo a autora, é necessário corrigir esse erro para que possamos reconhecer “aquele encadeamento das ciências cujo princípio unificador Descartes então percebia” (Rodis-Lewis, 1996, p. 58).

⁹¹ “Quod vitae sectabor iter?”

⁹² “Est et Non.”

Descartes oferece uma interpretação ao ocorrido ainda dormindo. Ele julgou que o dicionário simbolizava todas as ciências reunidas e o *Corpus Poetarum* representava a junção entre filosofia e sabedoria. Segundo Baillet, Descartes entendia que os poetas tinham mais capacidade para extrair as sementes da sabedoria presentes em todos os seres humanos do que os filósofos. Isso porque enquanto os filósofos utilizavam a razão, os poetas se serviam da “divindade do entusiasmo” e da “força da imaginação” (Baillet, 1691, I, p. 84). Por fim, ainda adormecido, Descartes considerou que o poema que começava com “Qual caminho seguirei na vida?” sugeria um conselho de alguém sábio ou até a teologia moral. Ao acordar, entretanto, Descartes revisou essa interpretação e entendeu o *Corpus poetarum* como significando a imaginação e o entusiasmo, enquanto o “Sim e Não” estava ligado aos pitagóricos. O “Sim e Não”, para Descartes, significaria a verdade e a falsidade que está nos conhecimentos humanos e nas ciências profanas. O jovem sonhador se convenceu que o último sonho foi um meio utilizado pelo espírito da verdade (*l'esprit de vérité*) para “abrir-lhe os tesouros de todas as ciências”⁹³ (Baillet, 1691, I, p. 84).

Podemos observar aqui a discrepância que existe entre a interpretação que Descartes oferece ao terceiro sonho quando ainda está dormindo e aquela que faz quando desperta. Essa virada é bastante significativa: a passagem do sono à vigília traduz a opção cartesiana pela racionalidade. Quando está dormindo, Descartes entende que o conjunto de poemas significa a filosofia e a sabedoria, afirmando que os poetas são mais capazes que os filósofos em

⁹³ Segundo Kambouchner, a Bíblia pode ter sido a fonte de Descartes ao falar sobre os “tesouros da ciência” (OC I, 630, n. 130). Nas *Meditações*, Descartes fala de “todos os tesouros da ciência e da sabedoria” (Med. IV, 111; AT VI, 53).

desenvolver as sementes do conhecimento. Na vigília, contudo, Descartes rejeita essa interpretação inicial. Ele afirma, por outro lado, que a poesia está relacionada com elementos divinos e irracionais e que as ciências se associam com a razão. Dessa maneira, o “Sim e Não” contemplaria o discernimento que é possível obter a respeito dos conhecimentos humanos e nas ciências profanas, anunciando a unidade das ciências. Como afirma Kennington (1961, pp. 189-190), a mudança de interpretação ocorre porque é apenas quando Descartes dorme que sua imaginação assume um papel mais notório que sua razão. Portanto, é somente durante o sono que há uma preferência pela poesia. Quando Descartes está acordado sua razão está ativa e lhe mostra os problemas inerentes à imaginação, aos sonhos e aos sentidos no geral.

Descartes teria entendido o terceiro sonho como sendo uma previsão de seu futuro porque é a partir dele que o jovem filósofo passa a refletir sobre o estilo de vida que deveria seguir. Essa reflexão o leva a perceber uma espécie de chancela divina que o impele a escolher o caminho da razão, que permite o discernimento entre o verdadeiro e o falso no que se refere aos conhecimentos humanos e às ciências profanas. O domínio da revelação e do entusiasmo, por outro lado, é uma via que não deveria ser percorrida, uma vez que não faz parte do escopo do conhecimento humano. Assim, para alcançá-lo, depende-se exclusivamente da graça divina. Os sonhos, mesmo que tivessem, como entendeu Descartes, um caráter divino, fazem com que o jovem reflita sobre qual caminho seguir adiante em sua vida e escolha o caminho que é adequado a ele, isto é, o caminho pautado pela razão humana. Portanto, é justificado estabelecer que a intenção de Descartes nos *Olympica* era demonstrar a ascensão de sua razão e sua decisão de seguir no caminho da filosofia e da racionalidade. Essa

empreitada contou, também, com o auxílio de Deus, que lhe enviou os sonhos e, dessa forma, ofereceu ao jovem apoio e liberdade para seguir sua trajetória.

7.2. Os excertos

Provavelmente, é a partir das reflexões que seguiram a experiência dos sonhos que a parte não narrativa dos *Olympica* foi composta. Baillet, inclusive, registra duas notas que foram copiadas por Leibniz e que mostram as decisões de Descartes após esse importante episódio. A primeira se refere à decisão de fazer uma peregrinação de Veneza até Loreto e levar uma vida de máxima devoção. A segunda, por sua vez, concerne à promessa de terminar um tratado até a Páscoa de 1620 (Baillet, 1691, I, pp. 85-86). Trata-se, provavelmente, do *Studium bonae mentis*, visto suas preocupações morais e metodológicas (Comm, 180). Nessa parte dos *Olympica* temos, então, nove notas que, apesar de não convergirem de forma óbvia, estão todas pautadas no simbolismo de questões metafísicas e inteligíveis pela utilização de coisas sensíveis. Na primeira das notas, inclusive, Descartes afirma que por meio do simbolismo é possível elevar a mente ao sublime e, assim, seria possível filosofar mais alto (*altius philosophantes*). Segundo o jovem que começava a filosofar,

tal como a imaginação utiliza de figuras para conceber os corpos, também o intelecto utiliza de certos corpos sensíveis, como o vento, a luz, para figurar as coisas espirituais: de onde, filosofando mais alto, podemos, pelo

conhecimento, elevar nossa mente ao sublime⁹⁴. (AT X, 217)

Devemos nos lembrar que meses antes, em janeiro de 1619, Descartes confessou desejar tratar de assuntos mais elevados (*altioribus*) que estão no céu da ciência (*scientiarum caelo*) (AT X, 151-152). Com base nos sonhos e nas reflexões que transcorreram, Descartes parece alcançar o que desejava, se afastando das preocupações puramente corpóreas, estas que são ordinárias e menos relevantes.

Essa primeira nota continua afirmando que

pode parecer surpreendente que pensamentos profundos sejam mais encontrados nos escritos de poetas do que nos de filósofos. A razão para isso é que os poetas escrevem pelo entusiasmo e pela força da imaginação: há em nós sementes do conhecimento, como em um sílex, que são retiradas a partir da razão pelos filósofos, e a partir da imaginação são escrutinadas pelos poetas e essas brilham mais⁹⁵. (AT X, 217)

Descartes se remete ao tópico das sementes do conhecimento, analisando as maneiras pelas quais essas sementes poderiam ser extraídas e desenvolvidas. O jovem distingue um caminho passivo,

⁹⁴ “Ut imaginatio utitur figuris ad corpora concipienda, ita intellectus utitur quibusdam corporibus sensibilibus ad spiritualia figuranda, ut vento, lumine: unde altius philosophantes mentem cognitione possumus in sublime tolerere.”

⁹⁵ “Mirum videri possit, quare graves sententiae in scriptis poetarum, magis quam philosophorum. Ratio est quod poetae per enthousiasmum et vim imaginationis scripsere: sunt in nobis semina scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur magisque elucet.”

dependente da revelação ou do entusiasmo, do caminho ativo, exclusivamente humano e racional. É a razão que consegue retirar as sementes do conhecimento e construir as ciências a partir de seus primeiros princípios. Nesse sentido, é possível perceber que Descartes estabelece que a imaginação sozinha, sem o auxílio do entusiasmo, é relegada à concepção de corpos. Por sua vez, o intelecto, ou a razão, é o único meio puramente humano que conseguiria elevar o espírito às coisas mais altas. No decorrer da Regra IV Descartes também reflete sobre as sementes do conhecimento. Nas *Regras*, ele atribui uma parte do método à natureza humana e uma parte ao entusiasmo, afirmando que

porque a inteligência humana tem não sei o quê de divino, onde as primeiras sementes de pensamento úteis foram lançadas de tal modo que, em geral, por mais desprezadas e por mais sufocadas que sejam por estudos mal feitos, produzem um fruto espontâneo. (Reg. IV, 21; AT X, 373).

É possível notar o quanto “sementes do conhecimento” figura como uma expressão importante dentro do *corpus* cartesiano, principalmente em relação ao inatismo da filosofia cartesiana, tema que iremos abordar no quarto capítulo. Além disso, nota-se que o jovem filósofo se vê diante de um paradoxo que irá segui-lo durante a trajetória do seu pensamento. Descartes depara-se com a tensão entre a razão puramente humana, circunscrita à finitude, e uma centelha divina inerente à sua criação. Nos *Olympica*, Descartes admite a possibilidade de receber a revelação divina, mas, compreendendo sua infrequência e o que deduziu de seus sonhos, opta por seguir a via da razão.

Além disso, algumas das notas dos *Olympica* se referem à figura de Deus e sua ação no mundo, buscando utilizar pares de coisas sensíveis e coisas inteligíveis que explicariam a ação divina. Em uma dessas notas, por exemplo, o jovem afirma que

as coisas sensíveis são adequadas para conceber as coisas mais altas (*Olympicis*): o vento indica o espírito, o movimento ao longo do tempo indica a vida, a luz indica o conhecimento, o calor indica o amor, a atividade instantânea indica a criação. Toda forma corpórea age conforme a harmonia. Há mais partes úmidas do que secas, e mais partes frias do que quentes, porque, caso contrário, as partes ativas obteriam a vitória rapidamente, e o mundo não teria durado muito tempo⁹⁶. (AT X, 218)

O conteúdo desse fragmento, notadamente, tem muita inspiração bíblica, principalmente o texto do Gênesis (Sirven, 1928, pp. 145-146; Comm., 381-383). Descartes propõe que a luz indica conhecimento, o que pode ser tomado como uma antecipação do que, nas *Regras*, será a “luz natural” (Carraud e Olivo, 2013, p. 71, n. 16). Ademais, é estabelecido que a atividade instantânea indica a criação, o que opõe o movimento que perdura no tempo dos corpos físicos ao que Descartes chamará no *Discurso* de “milagre da criação” (AT VI, 45).

Essa procura em identificar pares entre o que é inteligível e o que é sensível pode ser uma amostra daquilo que Descartes afirma querer

⁹⁶ “Sensibilia apta concipiendis Olympicis: ventus spiritum significat, motus cum tempore vitam, lumen cognitionem, calor amorem, activitas instantanea creationem. Omnis forma corporea agit per harmoniam. Plura humida quam sicca, et frigida quam calida, quia alioqui activa nimis cito victoriam reportassent, et mundus non diu durasset.”

realizar em *La recherche de la vérité*. Nessa ocasião, Eudoxus, porta-voz de Descartes, sustenta a necessidade de considerar

toda a arquitetura das coisas sensíveis; e, tendo relatado o que se observa nos céus e o que neles podemos julgar como certo, eu chegarei até as mais sadias conjecturas no tocante àquilo que não pode ser determinado pelos homens, a fim de explicar a relação das coisas sensíveis com as intelectuais e de ambas com o Criador. (RV I, 186; AT X, 506)

Apesar de parecer que o filósofo abandone a utilização simbólica para representar as coisas mais altas, essa passagem deixa claro a intenção de relacionar as coisas sensíveis com as coisas intelectuais. Reitera-se aqui a preocupação com a criação instantânea, tema que Descartes elevará à categoria de questão filosófica central em sua maturidade. Ainda sobre a criação, Descartes nota nos *Olympica* que “o Senhor fez três maravilhas: as coisas do nada, o livre-arbítrio e o Homem-Deus”⁹⁷ (AT X, 218). Diferentemente das maravilhas da natureza que possuem causas além da causa última, isto é, o próprio Deus, essas três criações sempre serão motivo para deixar os seres humanos admirados. Essas criações são coisas sensíveis, mas contêm em si, de alguma forma, o traço da infinitude, que é um atributo exclusivo da natureza divina (Carraud e Olivo, 2013, p. 72, n. 26).

Apesar da parte não-narrativa dos *Olympica* ser bastante breve, composta por nove curtos fragmentos, seu conteúdo é bastante profundo e sua interpretação não é óbvia, uma vez que trata

⁹⁷ “Tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium, et Hominem Deum” (AT X, 218).

majoritariamente do simbolismo de coisas espirituais. Embora essas passagens consigam demonstrar que há elementos nesse manuscrito que perduram no pensamento cartesiano, é notável que nas obras posteriores Descartes rejeita qualquer tipo de simbolismo para investigar questões espirituais. Na maturidade, o filósofo apresenta um desejo de desmistificar tudo aquilo que apareceria como maravilhas. Além disso, Descartes não menciona novamente algum tipo de inspiração divina, mesmo que também não negue sua existência posteriormente (Comm., 125). Como nota Kambouchner, se nos *Olympica* Descartes está preocupado em levar seu espírito às coisas mais altas ao entender as coisas espirituais por meio das coisas sensíveis, posteriormente o filósofo entende ser necessário analisar cada gênero de natureza tendo em vista suas próprias características. Adiando o sublime e partindo do mais simples, torna-se possível ascender gradualmente ao cume do conhecimento humano (OC I, 247).

Não obstante, os *Olympica* anunciam uma importante concordância entre religião e filosofia. Essa conformidade pode ser entendida como um protótipo daquilo que Descartes irá realizar mais propriamente nas *Meditações*, ou seja, a determinação do lugar da filosofia e da religião. Nos *Olympica*, o jovem entende que a filosofia, caminho que ele escolheu perseguir, deveria ser levada a cabo por meio da razão. Não obstante, foi Deus que concedeu o aval que ele procurava, já que Descartes sentia necessidade de uma legitimação divina para sua escolha puramente racional. Ademais, esse sentimento que vemos aqui se adequa perfeitamente à epígrafe dos *Preambula* que estabelece que o início do conhecimento é o temor a Deus.

Tendo escolhido o caminho da razão e da filosofia, Descartes anuncia um tratado que deveria estar pronto até a Páscoa do ano seguinte, 1620. A obra, contudo, nunca foi publicada e sua identificação exata ainda divide comentadores. As evidências disponíveis, no entanto, apontam para o *Studium bonae mentis*, do qual sobrevivem alguns fragmentos transcritos por Baillet. Esses extratos revelam a persistência das preocupações metodológicas, científicas e morais do jovem filósofo. Ademais, o texto apresenta notáveis afinidades com as *Regras para a orientação do espírito*, tanto no plano cronológico quanto no conceitual. Dada essa proximidade, faz-se necessário analisar o *Studium bonae mentis*, escrito cuja investigação se mostra fundamental para compreender a gênese das *Regras* e seu lugar no desenvolvimento do projeto cartesiano.

8. O *Studium bonae mentis*

Fundamentalmente, o que se sabe do *Studium bonae mentis* – *Estudo do bom senso* ou *Arte de compreender bem*⁹⁸ (Baillet, 1691, II, p. 406) –, tem origem naquilo que Baillet conservou da obra em *La vie de*

⁹⁸ A rubrica atribuída por Baillet não encontra correspondência direta com os fragmentos do *Studium bonae mentis*. Nesse sentido, pode-se considerar que seja compatível com partes que não foram reproduzidas do tratado. Kambouchner nota que Descartes nunca falou de uma arte de compreender (*ars intelligendi*), que seria inata aos seres humanos (AT X, 372), e afirma que a *Arte de julgar bem* seria um título alternativo mais apropriado (OC I, 635, n. 161).

*Descartes*⁹⁹. Esse tratado escrito em latim que Descartes teria “avançado consideravelmente”¹⁰⁰ era composto de

considerações sobre o desejo que nós temos de saber, sobre as ciências, sobre as disposições do espírito para aprender, sobre a ordem que devemos manter para adquirir a sabedoria, isto é, a ciência com a virtude, conjugando as funções da vontade com aquelas do entendimento¹⁰¹. (Baillet, 1691, II, 406)

Alguns comentadores já notaram o quanto a ordem proposta nesse resumo, assim como seus objetos, segue de perto o livro *A da Metafísica* de Aristóteles, evidenciando que Descartes ainda está sob a influência dos ensinamentos escolásticos (Comm., p. 82; Sirven, 1928, p. 293). Nessa perspectiva, Carraud e Olivo argumentam que a aproximação com a filosofia aristotélica pode explicar a

99 Apesar de transmitir conteúdos importantes para a reflexão sobre a transição dos primeiros escritos de Descartes em direção ao estabelecimento de uma filosofia mais robusta, o conteúdo que Baillet disseminou acerca desse tratado é, no mínimo, problemático. Anexados aos insuficientes extratos que estavam efetivamente no *Studium*, encontramos menções e utilizações de passagens autobiográficas que ecoam aquelas já consolidadas no Discurso, o que torna o relato de Baillet deveras redundante.

¹⁰⁰ Carraud e Olivo observam que, conforme indica Baillet (1691, II, p. 406), o *Studium* provavelmente possuía caráter mais esboçado e menos sistematizado que as *Regras*. Entretanto, ele também seria mais extenso do que *La recherche de la vérité*, que foi considerado pelo biógrafo como um simples começo de diálogo. Portanto, Carraud e Olivo (2013, p. 117) sugerem que o *Studium* era composto de quinze a vinte páginas, o que é bem mais do que a conjugação de todos os fragmentos que Baillet conservou desse escrito.

¹⁰¹ “[...] des considérations sur le désir que nous avons de savoir, sur les sciences, sur les dispositions de l'esprit pour apprendre, sur l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu, en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement.”

correspondência entre o *Studium* e a *Carta-prefácio*, mesmo levando em conta a distância temporal entre as composições destas obras. A *Carta-prefácio*, como se sabe, apresenta o projeto de um manual escolar, nos moldes escolásticos. Portanto, segue uma terminologia compatível com a doutrina aristotélica, retomando assim o vocabulário do *Studium* que tinha a *Metafísica* como base (Carraud e Olivo, 2013, p. 141, n. 2).

Não obstante essa influência, o propósito geral do *Studium* é o de “abrir um caminho completamente novo”. Assim, o resumo desse tratado fixa importantes linhas de continuidade dentro do pensamento cartesiano como um todo e, mais particularmente, entre o *Studium* e as *Regras*, ambos tratados inacabados da juventude do filósofo que versam sobre o conhecimento. Como observam Carraud e Olivo, esses pontos de continuidade “revelam então toda a novidade e toda a agudeza das primeiras reflexões cartesianas”¹⁰² (Carraud e Olivo, 2013, p. 119).

Primeiramente, o título desse escrito é significativo. Um dos primeiros movimentos de Descartes nas *Regras* é equiparar o bom senso (*bona mens*) com a sabedoria universal (*universali Sapientia*), concluindo que, ao buscar a verdade, deve-se priorizar o cultivo da luz natural da razão, ou seja, o estudo do próprio bom senso (AT X, 360-361). Posteriormente nas *Regras*, o filósofo deixa claro que buscar todas as verdades adequadas ao conhecimento humano figura como algo que deveria ser “feito uma vez na vida por todos que se empenham seriamente em alcançar a sabedoria (*bonam mentem*)” (Reg. VIII, 50-51; AT X, 395). O *Discurso*, além disso, define que “a capacidade de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que é o

¹⁰² “[...] ils révèlent alors tout nouveauté et toute l’acuité des premières réflexions cartésiennes.”

que se denomina propriamente *bom senso* ou razão, é naturalmente igual em todos os homens” (DM I, 69-70; AT VI, 2, grifos nossos). Embora o *Studium* já deixe clara a necessidade de examinar o espírito e realize esse exame, ao menos de maneira incipiente, ainda não é visível a definição da unidade da ciência como sabedoria. Mesmo citando as funções ocupadas pela vontade e pelo entendimento, não é sugerido em lugar algum no *Studium* que a vontade atua na obtenção da verdade, por exemplo. Desse modo, como afirma Carraud e Olivo (2013, p. 119), temos elementos e conceitos evidentemente cartesianos, mas o pensamento de Descartes ainda não está acabado.

Embora não haja nada no texto do *Studium* que nos leve a duvidar que Descartes já entendia que a razão é inata e igual em todos os seres humanos, o filósofo aponta para as disposições do espírito que diferem de pessoa para pessoa. Essas disposições serão abordadas nas *Regras* e no *Discurso*, escritos em que Descartes também fornece artifícios para que os prejuízos dessas tendências possam ser ultrapassados. Da mesma forma, o *Studium* determina de forma propriamente cartesiana a importância da ordem que deve ser utilizada na busca pela verdade, relacionando-a ao conceito de sabedoria, uma concepção perene no pensamento de Descartes (Carraud e Olivo, 2013, p. 152, n. 52). Nas *Regras*, por exemplo, a ordem será entendida como “o mais alto ponto da indústria humana” (Reg. V, 29; AT X, 379) e duas de suas regras (as Regras V e VI) são propostas com o único objetivo de identificar sua importância e ensinar como deve ser utilizada na busca da verdade. Mais tarde, a ordem aparecerá como o terceiro preceito do método do *Discurso*. Por fim, já em 1647, quase trinta anos depois da escrita do *Studium*, Descartes oferecerá uma formulação parecida com a que vemos neste tratado inacabado da juventude ao afirmar, na *Carta-prefácio*, que “desejaria aqui

explicar a ordem que, na minha opinião, se deva seguir para a instrução” (CP, 241; AT IX-B, 13).

Retomando o sumário realizado por Baillet sobre o *Studium*, nota-se que ao lado de suas preocupações científicas, Descartes também manifesta interesse por questões morais. Ele afirma que a sabedoria almejada por ele compreende tanto a ciência quanto a virtude¹⁰³. A ciência e a virtude reunidas são mencionadas posteriormente na dedicatória escrita à Princesa Elizabeth dos *Princípios da filosofia*. Nesse texto Descartes afirma que “quem quer que tenha a vontade firme e eficaz de usar sempre corretamente de sua razão, tanto quanto está em seu poder, e de executar tudo o que reconhece ser o melhor, é verdadeiramente sábio, tanto quanto permite sua natureza” (Princ., 17; AT VIII, 2-3). Nesse sentido, Descartes conclui que duas coisas são necessárias à sabedoria: “a percepção do intelecto e a inclinação da vontade” (Princ., 17; AT VIII, 3). O que Descartes afirma nesse texto em 1647 já é, então, estabelecido no *Studium*. A sabedoria depende da vontade e do entendimento e, para aplicá-los bem, deve ser identificado o papel de cada uma dessas faculdades e como elas devem se relacionar. De forma análoga, o final da Regra I propõe que se deve pensar em aumentar a luz natural da razão para que em “cada circunstância da sua vida, seu entendimento mostre à vontade o que é preciso escolher” (Reg. I, 4; AT X, 361).

Após a consideração geral do conteúdo do *Studium*, Baillet passa a anotar fragmentos específicos, baseando-se na composição de Descartes. Apesar do sumário bastante científico, o primeiro tópico que se segue discorre sobre elementos biográficos de Descartes,

¹⁰³ Kambouchner indica que tanto o termo *bona mens* quanto o termo *sapientia* vêm da tradição estoica, o que também é o caso da identidade entre a virtude e o bom espírito (OC I, 636, n. 162).

mostrando que os escritos do filósofo não se atêm a uma escrita impessoal (OC I, 249), característica que foi detectada desde a exposição de suas *Teses de direito*. Esse tópico trata dos tempos de colégio de Descartes, evidenciando considerações sobre “o desejo de saber” cartesiano, mostrando as preferências do jovem e seu descontentamento frente ao ensino de La Flèche. Assim, mesmo que não tivesse renunciado aos mestres, Descartes já se encontrava cheio de dúvidas e erros. De qualquer modo, ele não atribuía culpa nem a seus professores e nem a seu próprio intelecto, “não tendo nada a desejar além do que ele trouxe para este estudo, seja para a aplicação, para a abertura do espírito, ou finalmente para a inclinação”¹⁰⁴ (Baillet, 1691, I, p. 26). Assim, apesar de acreditar ser possível chegar ao “conhecimento claro e seguro de tudo que é útil a vida”¹⁰⁵ (Baillet, 1691, I, p. 34), os percalços e erros encontrados deixaram Descartes desesperado, entendendo que não seria possível obter uma ciência nos moldes que ele esperava (Baillet, 1691, I, p. 34). Nesse tópico Descartes também relata que foi considerado sábio por alguns colegas, mas rejeitava essa condição, já que assumir a posição de erudito era perigoso tendo em vista a quantidade de falsos eruditos que se denominavam cientistas. Segundo Baillet, essas deliberações o levaram a abandonar, em 1613, todos os livros e o estudo das letras, para avançar no mundo (Baillet, 1691, I, p. 34). Notamos, ademais, que a fórmula utilizada por Baillet – *s’avancer dans le monde* – remete-se

¹⁰⁴ “[...] n’ayant rien à désirer de plus que ce qu’il apportait à cette étude, soit pour l’application, soit pour l’ouverture d’esprit, soit enfin pour l’inclination.” Kambouchner comenta que essa distinção interessante feita aqui não encontra equivalente em outros textos cartesianos (OC I, 637, n. 173).

¹⁰⁵ “[...] connaissance claire et assuré de tout qui est utile à la vie.”

àquela utilizada nos *Preambula*, em que Descartes afirma que “prestes a embarcar no teatro do mundo [...], avanço mascarado” (AT X, 213).

Apesar do desprezo pela ciência escolástica, Descartes não se afasta completamente de seus mestres e do conteúdo ensinado a ele da forma que é assinalada durante a primeira parte do *Discurso*. Pelo contrário, no *Studium* (e também nas *Regras*) ele apresenta uma posição intermediária, já que mostra um descontentamento com o ensino, mas não recrimina toda a instituição escolar. Millet explica essa posição dizendo que, “antes de 1629, ele ainda não encontrou os fundamentos da nova Filosofia, e ele não pode tratar a Filosofia antiga ou da Idade Média com o nível de desdém que ele alocou na sequência”¹⁰⁶ (Millet 1867, 160). É por isso que, nas *Regras*, ainda que o Descartes afirme que seu método é superior ao ensino escolástico, ele reconhece que é melhor seguir o que propõe o ensino tradicional do que viver sem nenhuma orientação (AT X, 364; 366).

Além de notas biográficas, o *Studium* também apresenta partes positivas da filosofia cartesiana da juventude. Descartes oferece, por exemplo, uma tese sobre a distinção entre os tipos de memória: uma memória que depende do corpo e uma memória integralmente intelectual que se baseia apenas na alma. Apesar dessa distinção ter origem na doutrina escolástica, é também possível perceber algumas nuances propriamente cartesianas (Sirven, 1928, p. 302). A separação da memória corporal da memória intelectual sugere o germe das preocupações que levaram Descartes a segregar a alma do corpo, já que o autor do *Studium* reconhece naturezas completamente distintas em cada uma dessas memórias.

¹⁰⁶ “Avant 1629, il n'a pas encore trouvé les fondements de la Philosophie nouvelle, et il ne peut traiter la Philosophie ancienne et celle du moyen âge avec cette hauteur dédaigneuse qu'il affecta dans la suite.”

Juntamente à referência do texto, Baillet anexa em margem uma nota dizendo que Descartes “parecia duvidar que a memória fosse distinta do entendimento e da imaginação. Ele não acreditava que ela poderia se expandir ou aumentar, mas apenas, mais ou menos, se completar”¹⁰⁷ (Baillet, 1691, II, p. 66). O fragmento propriamente dito esclarece que Descartes acreditava que a memória também era amparada por espécies¹⁰⁸ corporais. Descartes exemplifica essa posição invocando o musicista que sabe tocar um alaúde¹⁰⁹. Esse musicista não conta apenas com o que está conservado em sua mente, mas também com a disposição e o hábito adquirido por suas mãos e seus músculos que o ajudam a lembrar o que deve ser realizado. Similarmente, ao ler um livro, são utilizadas algumas lembranças retidas no cérebro para lembrar de seu conteúdo, mas principalmente são as espécies que estão presentes na cópia do próprio livro que apoiam a memória. Essa tese não seria difícil de aceitar porque já era um conhecimento difundido que a “memória local” dependia da percepção sensível¹¹⁰. Assim, não importa que a própria espécie seja

¹⁰⁷ “Il semblait de douter que la mémoire fût distinguée de l’entendement et de l’imagination. Il ne croyait pas qu’elle pût s’étendre ou augmenter, mais seulement plus ou moins se remplir.”

¹⁰⁸ No *Index scolastico-cartésien*, Gilson (1979, p. 97) assinala que as “espécies conservadas na memória” são tratadas por Descartes na carta de Descartes a Meyssonier, de 29 de janeiro de 1640 (AT III, 18-21) e na carta de Descartes a Mersenne de 1º de abril de 1640 (AT III, 45-56; especialmente AT III, 47-48). Para a distinção entre memória intelectual e memória corporal, convém consultar ainda a carta a Hyperapistes, de agosto de 1641 (AT III, 421-435); a carta a Huygens, de 13 de outubro de 1642 (AT III, 578-581); a carta a Arnauld, de 29 de julho de 1648 (AT V, 191-194); e *Entretien avec Burman* (AT V, 150).

¹⁰⁹ Dada a composição do *Compendium musicae*, é lícito supor que o exemplo do alaúde não é uma ilação realizada por Baillet, mas que estava efetivamente presente no texto de Descartes.

¹¹⁰ A carta escrita por Descartes a Mersenne, em 1º de abril de 1640 (AT III, 47-48), retrata precisamente os temas que Baillet cita e comenta sobre esse fragmento

semelhante às coisas que nos fazem lembrar, porque em variadas ocasiões aquelas espécies que estão no cérebro não são melhores do que aquelas corporais (Baillet, 1691, II, p. 66).

Recorrendo às *Regras*, podemos avaliar que Descartes articula uma relação entre a memória, a imaginação e o entendimento. Entretanto, o texto das *Regras* propõe uma distinção entre essas três faculdades. O entendimento é definido como puramente intelectual e único, independentemente de qual conteúdo ele se ocupa; a memória e a imaginação, por sua vez, devem auxiliar o entendimento. A função da memória é conservar figuras ao longo do tempo e a imaginação tem a função de formar novas figuras, que podem ou não ser conservadas pela memória (AT X, 415-416). Dessa maneira, é possível perceber que as reflexões presentes nas *Regras* sobre a memória surgem a partir da hesitação de Descartes sobre o estatuto dessa faculdade e o consequente questionamento sobre suas condições. As *Regras* esclarecem a dúvida do autor do *Studium* ao explicar como a capacidade de conhecer do ser humano unifica a memória, a imaginação e o próprio entendimento. Dessa forma, apenas sob essa perspectiva singular, Descartes realmente entende que a memória não se distingue da imaginação e do entendimento. Todavia, na medida em que o entendimento se aplica a cada uma das faculdades auxiliares, temos funções distintas e, consideradas em si mesma, essas

referenciado como parte do *Studium bonae mentis* (Baillet, 1691, II, p. 66). Essa apropriação de Baillet é bastante problemática, principalmente tendo em vista a distância temporal entre a escrita do *Studium* que data do começo dos anos 1620 e a carta, escrita vinte anos depois. Nesse sentido, é impossível determinar o que foi realmente tratado por Descartes nesse escrito de sua juventude acerca da memória e, consequentemente, não é possível também avaliar se houve ou não uma progressão em seu pensamento. Carraud e Olivo (2013, pp. 134-136), por exemplo, desconsideram esse fragmento em sua reconstrução do texto do *Studium*, mantendo apenas o que Baillet ofereceu em margem.

faculdades se diferenciam umas das outras (Carraud e Olivo, 2013, pp. 119 e 150, n. 45). Portanto, Carraud e Olivo afirmam que

a continuidade da reflexão cartesiana do *Studium* às *Regras* é então manifesta [...]. O *Studium* entrega-nos um Descartes que se interroga, colocando as alternativas e as dificuldades que sua filosofia explicitará e resolverá; em suma, um Descartes que começa a filosofar¹¹¹. (Carraud e Olivo, 2013, pp. 119-120)

É notável também que, já perto do final da sua vida, em meados de 1648, Descartes escreve a Arnauld afirmando que a memória intelectual poderia ser considerada como certa reflexão do entendimento¹¹². Temos, assim, uma concepção perfeitamente adequada ao que Baillet nos apresenta sobre o *Studium*. Se a memória é puramente intelectual, não sendo amparada por nenhuma imagem que tenha origem nos sentidos, então ela pode ser considerada como a lembrança do ato do entendimento, que é puramente intelectual. No fragmento seguinte, Baillet declara que a memória de Descartes não deveria ser fonte de reclamações, já que era bastante satisfatória. Ainda assim, Descartes considerava que seu espírito era muito superior à sua memória e estava certo de que muitas outras pessoas tinham uma memória mais apta que a dele. Baillet reproduz esse trecho do *Studium* afirmando que Descartes

¹¹¹ “La continuité de la réflexion cartésienne du *Studium* aux *Règles* est alors manifeste, [...]. Le *Studium* nous livre un Descartes s'interrogeant, posant les alternatives et les difficultés que sa philosophie explicitera et tranchera ; bref, un Descartes commençant de philosopher.”

¹¹² “[...] quaedam reflexio intellectus sive memoriae intellectualis [...]” (AT V, 193-194).

não tinha grande necessidade daquela [memória] que chamamos *local*; talvez tivesse negligenciado cultivar no seu retiro a memória *corporal* através de exercícios que exigem repetições frequentes para manter seus hábitos; mas não tinha motivo para se queixar daquela a que chamava *intelectual*, que dependia apenas da alma, e que não acredita ser capaz de aumentar ou diminuir em si mesma¹¹³. (Baillet, 1691, II, p. 477)

Ora, Descartes estava satisfeito com a memória intelectual porque ela se igualaria ao próprio entendimento, dependendo apenas da sua alma. Por isso, mesmo que ele encontrasse defeitos significativos na sua memória corporal, estes poderiam ser compensados pelo uso da memória intelectual.

Completadas as anotações acerca da memória, Baillet passa a tratar de outro aspecto positivo estabelecido por Descartes no *Studium*, a saber, a divisão da ciência em três classes: cardeais, experimentais e liberais. As ciências cardeais são aquelas mais gerais, deduzidas dos princípios mais simples e mais conhecidos a todos os seres humanos. As ciências experimentais, por sua vez, não possuem princípios tão universalmente evidentes e, embora possam ser conhecidas de forma demonstrativa, seu conhecimento habitualmente é realizado por meio da experiência e observação. As ciências liberais, por fim, foram definidas por Descartes como aquelas que, além de demandar o conhecimento da verdade, também exigem

¹¹³ “Il n'avait pas grand besoin de celle que nous appelons *locale* ; peut-être avait-il négligé de cultiver dans sa retraite la mémoire *corporelle* par des exercices qui demandent de fréquentes répétitions pour entretenir ses habitudes ; mais il n'avait aucun sujet de se plaindre de celle qu'il nommait *intellectuelle*, qui ne dépend que de l'âme, et qu'il ne croyait point capable d'augmentation ou de diminution en elle-même.”

certa inclinação do espírito, ou pelo menos que uma facilidade seja adquirida pela prática. As ciências liberais, nesse sentido, abarcam a poética, a medicina, a música, a retórica, entre muitas outras, sendo relacionadas com um tipo de técnica que deve ser aplicada. Portanto, “não têm nenhuma verdade indubitável nelas, a não ser aquelas que adotam dos princípios das outras ciências”¹¹⁴ (Baillet, 1691, II, p. 479).

Essa classificação das ciências não se encontra em nenhum outro texto que conhecemos de Descartes. Isso não significa que seja uma divisão que não possa ser acomodada às teorias epistemológicas propostas pelo filósofo em outros escritos. Essa tripartição das ciências, inclusive, dá lugar a uma bipartição, como é revelado na Regra I, em que as artes perdem o estatuto de ciência (Carraud e Olivo, 2013, p. 158, n. 79; AT X, 360-361). A Regra II, nesse mesmo sentido, afirma que apenas a dedução e a experiência podem levar ao conhecimento científico (AT X, 365), ou seja, apenas consideram o que seriam as ciências cardeais e experimentais. Em *La recherche de la vérité*, Descartes também apresenta uma bipartição, mas com um vocabulário semelhante àquele do *Studium*, afirmando que a ciência se baseia em princípios comuns a todos os seres humanos ou na experiência (AT X, 503). Kambouchner nota, particularmente, três aspectos importantes que evidenciam como essa divisão está em conformidade com outros textos cartesianos. O primeiro aspecto notado por Kambouchner é que, no *Discurso*, Descartes distingue a poética, a eloquência e a retórica (e as ciências afins) das ciências propriamente ditas, como a matemática e a física (AT VI, 7-8; OC I, 640, n. 201). Depois, Descartes segue sustentando o caráter empírico

¹¹⁴ “[...] n’ont en elles de vérité indubitable, que celle qu’elles empruntent des principes des autres sciences.”

da política e da medicina prática¹¹⁵. Por fim, Descartes mantém sua opinião sobre a divisão entre os conhecimentos que são aptos apenas à luz natural e outros que devem ser conhecidos por meio das experiências (AT VI, 63; OC I, 640, n. 201).

Além disso, a partir do relato de Clerselier, Baillet (1691, II, 486-487) divulga um trecho que também apresenta a divisão da ciência em classes. Baillet comenta que seria necessário entender como Descartes se servia dessas ciências sem que discernisse aquelas da esfera do entendimento daquelas que dependiam da imaginação e dos sentidos. A curiosidade parece que foi suscitada em Baillet porque Descartes relatou ocupar poucas horas pensando sobre a imaginação, se ocupando ainda menos de pensamentos sobre o entendimento puro. Para Descartes, pensar pouco sobre questões puramente intelectuais era uma regra a ser aplicada com diligência na conduta da vida (cf. AT III, 692-693; Baillet, 1691, II, p. 486). A partir dos relatos de Chanut, Baillet indica que os estudos relativos à imaginação eram chamados de meditações¹¹⁶ e aqueles relativos ao entendimento, de contemplações. Assim, é na contemplação que Descartes teria “referido todas as ciências, mas principalmente aquelas que ele chamou cardeais, ou originais, como a verdadeira filosofia que depende do entendimento, e a verdadeira matemática que depende da imaginação”¹¹⁷ (Baillet, 1691, II, p. 487). Baillet termina afirmando

¹¹⁵ O que fica claro em diversas cartas que Descartes envia entre 1637 e 1646 (cf. AT IV, 329-330; 334; 412).

¹¹⁶ Convém observar que, nos textos da maturidade, Descartes emprega o termo *meditatio* e seus correlatos exclusivamente para designar operações do entendimento puro.

¹¹⁷ “[...] rapportait toutes les sciences, mais principalement celles qu’il appelait cardinales, ou originales, comme la vraie philosophie qui dépend de l’entendement, et la vraie mathématique qui dépend de l’imagination.”

que esse tópico poderia ser mais bem explicado pelos tratados imperfeitos de Descartes que viriam a ser publicados, um tocando “a direção do espírito para investigar a verdade”, isto é, as *Regras*, e o outro tocando “o estudo do bom senso”, ou *Studium bonae mentis* (Baillet, 1691, II, p. 487).

O interesse aqui se encontra na definição um pouco mais profunda sobre as ciências cardeais, sendo também chamadas de *originais*. As ciências originais ou cardeais seriam as ciências deduzidas diretamente daqueles primeiros princípios inatos do conhecimento humano, chamados também de sementes do conhecimento por Descartes. Consequentemente, podemos entender por que Descartes afirmou que essas ciências são as mais gerais e que se deduziam dos princípios comuns a todos os homens: os princípios inatos estão presentes em todos os seres humanos, sem distinção. Esse último fragmento fornece exemplos dessas ciências cardeais. Temos a “verdadeira filosofia”, ou seja, a Filosofia Primeira, e também a “verdadeira matemática”, que depende da imaginação. Nesse sentido, pode-se afirmar que as ciências cardeais são baseadas no entendimento e também na imaginação. Carraud e Olivo notam que Descartes em nenhum outro texto voltará a reagrupar a filosofia e a matemática como pertencentes ao mesmo grupo das ciências cardeais. Portanto, esse excerto não pode ser considerado como uma gênese do pensamento cartesiano, mas configura uma tentativa de Descartes que não alcançou nenhum futuro (Carraud e Olivo, 2013, p. 121).

Em todo caso, Carraud e Olivo (2013, p. 122) indicam que esses dois últimos trechos compõem um primeiro ensaio sobre o exame do espírito por ele mesmo, sendo um verdadeiro estudo da mente (*studium mentis*). O *Studium bonae mentis*, assim, pode e deve ser

considerado como uma tentativa de examinar a mente em si mesma. Além do mais, Descartes já utiliza a própria mente como único instrumento para realizar essa investigação. Nesse sentido, o *Studium* alude ao que é cumprido nas *Regras*. Falta a Descartes, todavia, a plena compreensão de que, para entender aquilo que depende do entendimento, é necessário começar com o estudo do próprio entendimento. Desse modo, Carraud e Olivo citam duas passagens das *Regras* que parecem se remeter ao *Studium*. Primeiramente, durante a Regra I, Descartes se lamenta sobre os estudiosos afirmando que “quase nenhum deles pense no bom senso ou na Universal Sabedoria” (Reg. I, 3; AT X, 360). Depois, na Regra VIII Descartes diz que é necessário examinar, uma vez na vida, a boa mente (*bonam mentem*) (Reg. VIII, 50-51; AT X, 395).

A partir dessa apresentação, pode-se evidenciar que o *Studium bonae mentis* é um tratado com um objetivo geral claro de abrir um caminho novo que levasse à sabedoria, que é a junção da ciência com a virtude. Além dos relatos autobiográficos, os fragmentos transmitidos por Baillet mostram que Descartes esboçou uma classificação das ciências, traçando também as funções do entendimento, da imaginação e da experiência, delineando também o funcionamento da memória. Portanto, o *Studium bonae mentis* se configura como o primeiro tratado realmente filosófico do jovem Descartes e já traça os caminhos que serão mais bem explorados nas *Regras*. O *Studium* consegue apresentar de forma aplicada e real a trajetória do jovem que se vê desmotivado com os resultados científicos que lhe foram apresentados e que procura um caminho novo. Esse caminho não se dá imediatamente, Descartes precisa procurá-lo com afinho, em si mesmo e no mundo, vendo necessidade

inclusive de perscrutar as ciências curiosas e raras (AT VI, 5) que, ao menos no discurso apresentado, pareciam oferecer o que ele almejava.

Diante daquelas ideias e invenções admiráveis, à influência de Beeckman, aos fracassos científicos encontrados junto às várias promessas de charlatões, Descartes nos apresenta o que Carraud e Olivo chamaram de uma conquista filosófica. Essa conquista estruturará todo o pensamento cartesiano posterior. É no *Studium*, pelo menos de modo incipiente, que Descartes entrevê que é a partir de seu próprio entendimento, do estudo da sua própria mente, que se pode estudar aquilo que depende da sua razão. Não estamos aqui diante do estabelecimento do *cogito* e, muito menos, de uma investigação sobre a Filosofia Primeira. Todavia, parece existir no *Studium* certa antecipação de que o entendimento deveria ser compreendido por ele mesmo antes de dar cabo aos conhecimentos que dali se seguem. Desde o título do tratado, passando pela tentativa de explicitar a funcionalidade de cada uma das faculdades da mente, até as ciências cardeais como sendo frutos dos primeiros princípios, vemos distintamente a posição de prioridade da mente para o pensamento de Descartes. Como foi visto, Descartes afirma no *Studium* que o entendimento é o único responsável pela “verdadeira filosofia”, que é uma ciência cardeal e que, juntamente da matemática (AT X, 203), deve ser estudada primeiramente. As outras ciências – experimentais e liberais – derivam os seus princípios das ciências cardeais.

Dessa forma, ao colocar a mente como objeto de estudo do *Studium*, Descartes já estaria pressentindo, mesmo que sem poder teorizar detalhadamente, que é a própria mente o fundamento de qualquer ciência possível (Carraud e Olivo, 2013, p. 122). A boa mente (*bonae mentis*) do *Studium* antecipa a boa mente (*bona mens*) das

Regras (AT X, 360). A prioridade da mente não é estabelecida categoricamente como o será na Regra VIII. Porém, ao afirmar que se deve começar pelas ciências cardeais, ou seja, o que depende exclusivamente do entendimento, é antevisto que o entendimento deve ser primeiramente estudado. Como afirma Carraud e Olivo, a tarefa de determinar a primazia do entendimento na ordem do conhecimento é uma tarefa decisiva que coube às *Regras* resolver. Nesse sentido, o *Studium* não concebe que “começar com ‘o que depende do entendimento’ requer começar com o próprio entendimento”¹¹⁸ (Carraud e Olivo, 2013, p. 91). Não obstante, essa revelação só ocorre nas *Regras* a partir do que é proposto pelo *Studium*. Assim, esses dois tratados inacabados da juventude devem ser lidos como um todo, sendo escritos que mostram a trajetória de um jovem que se torna um filósofo e passa, paulatinamente, a pensar e escrever sobre a filosofia.

Dito isso, passamos à análise das *Regras para a orientação do espírito*, texto que, como exposto neste capítulo, se associa frequentemente ao que foi produzido por Descartes em seus primeiros escritos. Mais do que isso, as *Regras* respondem a várias hesitações e questões levantadas pelo jovem que ainda busca encontrar o caminho para seguir em sua vida. Busca-se demonstrar a seguir que as *Regras*, além de formar um corpo com o *Studium*, constitui uma peça-chave no *corpus* cartesiano. Isso porque as *Regras* conseguem evidenciar em quais aspectos a filosofia da maturidade de Descartes deve ao que o jovem questionou, pesquisou e produziu. Nesse sentido, entendemos que o texto das *Regras* pode ser utilizado como um importante auxiliar

¹¹⁸ “[...] c’est que commencer par ‘ce qui dépende de l’entendement’ requiert de commencer par l’entendement lui-même.”

na leitura das maiores obras de Descartes, como o *Discurso*, as *Meditações* e os *Princípios*.

2. Os pressupostos epistemológicos e metafísicos das *Regras*

A temática do método é, certamente, a mais significativa no interior das *Regras para a orientação do espírito*. Não existe dentro do *corpus* cartesiano outro escrito que pudesse substituir, em tamanho ou profundidade, a reflexão metodológica encontrada nesse tratado abandonado. Não obstante, as *Regras* não se encerram apenas na exposição e detalhamento do método cartesiano. Encontramos, além disso, diversos pressupostos epistemológicos e metafísicos delineados, explicitamente ou não. Esses elementos sustentam o método de Descartes. Além disso, delineiam o percurso que orientará todo o desenvolvimento da filosofia cartesiana. Portanto, antes de nos ocuparmos com os elementos propriamente metodológicos, temas dos capítulos seguintes, neste momento deveremos explorar a teoria do conhecimento presente nas *Regras*. Nossa intenção é mostrar como ela se aproxima de elementos metafísicos e, principalmente, em que sentido podemos relacionar a doutrina da juventude à filosofia da maturidade cartesiana.

Sabemos que René Descartes é um pensador que afirma vigorosamente a capacidade constitutiva da razão humana. A razão, na concepção de Descartes, mesmo diante de sua finitude, é capaz de alcançar verdades e constituir um sistema científico. A Regra I, nesse sentido, além de guiar todo o desenrolar das *Regras*, também

determina aquilo em que toda a filosofia cartesiana deveria se pautar. Descartes estabelece, na abertura das *Regras*, que é imprescindível desenvolver a razão, pospondo fins particulares e cultivando-a de forma ampla e abundante. Na perspectiva cartesiana, os fins particulares e as disciplinas especializadas derivam naturalmente desse objetivo mais amplo. A Regra I, longe de possuir um caráter estritamente metodológico, estabelece um objetivo epistemológico geral. Essa regra orienta toda a filosofia cartesiana ao propor que devemos, em qualquer estudo que seja, pensar apenas em aumentar a luz natural do espírito (*ingenii*)¹¹⁹. Desse modo, o espírito formularia juízos verdadeiros e sólidos sobre qualquer coisa que lhe ocorrer. Esse primeiro princípio metodológico das *Regras* abre caminho para as primeiras três seções deste capítulo. A primeira seção discorrerá sobre a condição puramente intelectual das ciências. A segunda abordará a possibilidade de pensar uma prefiguração da distinção operativa entre faculdades intelectuais e corpóreas. Por fim, na terceira seção,

¹¹⁹ No decorrer da Regra I, Descartes utiliza o termo *ingenium* para expressar toda a força de conhecer que é inata e própria aos seres humanos, ainda seu grau de exercício varie entre os indivíduos (cf. AT X, 373; 433). Por outro lado, na Regra XII, Descartes define o *ingenium* de forma restrita, ou seja, como a faculdade de formar ideias na fantasia ou compô-las a partir de ideias já ali presentes (AT X, 416). Na tradução bilíngue latim-francês das *Regras*, presente em *Œuvres complètes*, Jean-Marie e Michelle Beyssade (OC I, 657, n. 1) notam que, nas *Meditações*, Descartes não utiliza *ingenium* ao listar sinônimos para a classificação do eu puramente pensante como mente (*mens*) porque o *ingenium*, ao se correlacionar com a fantasia – ou imaginação –, implica necessariamente uma referência à corporalidade (AT VII, 27). Ainda assim, *ingenium* ocorre duas vezes nas *Meditações* – no final da Terceira e no início da Quarta meditação – no contexto do conhecimento de Deus (AT VII, 52; 53). Na tradução de Fausto Castilho, o termo verte-se para *inteligência*, escolha que se justifica pelo uso cartesiano nessas passagens para designar o ato puro de conhecer, ou a intuição de Deus (Med. III, 105; Med. IV, 111).

abordaremos o vínculo entre a vontade e o entendimento, antecipando tensões que serão sistematizadas na Quarta meditação.

A quarta seção, por sua vez, trata dos pressupostos epistemológicos das *Regras* que são desenvolvidos principalmente nas Regras II, III e VIII. Esses pressupostos visam garantir que tudo aquilo que seja julgado pelo intelecto tenha o estatuto de certeza por meio da rejeição da probabilidade. Essa discussão leva-nos, inclusive, a pensar sobre os motivos que conduziram Descartes a abandonar as *Regras*. Além disso, será possível abordar a relação do jovem filósofo com o ceticismo. Na quinta e última seção do capítulo, por meio da investigação acerca da formulação *semel in vita*, busca-se demonstrar que Descartes, desde a juventude, já concebia a necessidade de investigar as limitações do entendimento e manter o escopo da pesquisa sobre a verdade no interior daquilo que seria adequado à razão para não incorrer no erro.

1. A cadeia das ciências e a sabedoria humana

No capítulo anterior, observamos que o objetivo do *Studium bonae mentis* é a conquista da sabedoria (*sagesse*), que engloba o conhecimento das virtudes e das ciências. A *Carta-prefácio*, por sua vez, estabelece que “os homens, cuja principal parte é o espírito, deveriam empregar os seus maiores cuidados na procura da sabedoria, seu verdadeiro alimento” (CP, 223; AT IX-B, 4). Ali, a própria filosofia é definida como o “estudo da sabedoria (*Sagesse*)” (CP, 219; AT IX-B, 2). Do mesmo modo, as *Regras* afirmam que o propósito de qualquer

estudo deve ser o cultivo da sabedoria humana (*humana sapientia*¹²⁰), também denominada bom senso ou universal Sabedoria¹²¹. Esses termos, portanto, se referem ao intelecto, como é explicitado na *Carta a Voet*, escrita no começo da década de 1640, em que Descartes afirma que no verdadeiro uso da razão está contido todo o bom senso, toda a erudição e toda a sabedoria humana (AT VIII-B, 43).

O retorno a si mesmo e o exame minucioso do próprio espírito caracterizam processos imperativos dentro da filosofia cartesiana e, de forma mais abrangente, dentro de todo o pensamento moderno (Guérault 1953 I, 15, n. 1). Descartes, assim como vários outros pensadores da modernidade, participa do movimento humanista de crítica a Aristóteles e, mais especificamente, do aristotelismo escolástico, movimento que atinge seu ápice no início da década de 1620 (Bedouelle, 1996, pp. 52-53; Sirven, 1928, p. 161). Esse período coincide com a composição das *Regras*. Portanto, não surpreende que, já na Regra I, por meio da inversão do “centro de gravidade da relação do saber com o que ele sabe – a própria coisa” (Marion, 1997, p. 35), Descartes negue a primazia do objeto. O autor das *Regras*, dessa forma, distancia-se de Aristóteles e elabora um novo paradigma científico baseado na ideia de que aquilo que pode ser conhecido deve ser apreendido pela razão. Em outras palavras, Descartes afirma que é a sabedoria humana que controla o que é conhecido e não o contrário, como a tradição aristotélica defendia. Conforme afirma Natorp (1896, pp. 418-419), desde o começo, Descartes busca o centro do

¹²⁰ O dicionário Gaffiot latim/francês online traduz o termo *sapientia* como “intelligence, jugement, bon sens, prudence”, fornecendo também o termo *sagesse* como uma tradução direta de *sapientia*. De modo análogo, Jean-Marie e Michelle Beyssade definem *sapientia* como “intelligence, jugement, prudence et aptitude à goûter, à connaître, à juger” (OC I, 658, n. 7).

¹²¹ “[...] de bona mente, sive de hac universali Sapientia [...]” (AT X, 360).

conhecimento, ou seja, um ponto fixo de onde se pode observar a profusão confusa dos diversos objetos do saber com ordem e harmonia, ponto que é encontrado na própria razão. Ainda que esse centro do conhecimento das *Regras* não revele uma existência primordial e fundamental como o *cogito*, Descartes já propõe uma lei para o conhecimento, que é a lei do espírito (Natorp, 1896, pp. 418-419). Portanto, é capital que examinemos a noção de sabedoria humana para desvelar seu uso nas *Regras*, assim como seus sinônimos e atributos. A partir disso, será possível ponderar sobre a preservação ou não dessas noções e sobre o papel imputado a elas no desenvolvimento do pensamento cartesiano.

A sabedoria humana – finalidade de todos os estudos – é descrita como sendo equivalente a todas as ciências juntas (cf. AT X, 375; 442). Isso é significativo porque, na mesma regra, Descartes afirma que as ciências “são inteiramente baseadas no conhecimento intelectual” (Reg. I, 1; AT X, 359). Descartes retoma aqui o tema da cadeia das ciências presente em seus primeiros manuscritos e da ciência admirável, baseada no vislumbre da unidade das ciências que o encheu de entusiasmo em 1619 (cf. AT X, 184; 215). Além disso, Descartes desenvolve e estabelece a ideia de que todas as ciências se equivalem à sabedoria humana. Sendo as ciências baseadas apenas no conhecimento intelectual, elas só podem estar submetidas àquilo que é puramente intelectual e princípio único de todos os outros conhecimentos, ou seja, a própria sabedoria humana. Dessa forma, todas as ciências convergem para o mesmo centro do conhecimento – a razão. A unidade da razão afirmada por Descartes e a intelectualidade das ciências implica a confluência das ciências em um mesmo centro, fundamentando-as no intelecto (Comm., 16o).

Até mesmo a convergência das ciências é um conhecimento originado na própria mente. Descartes afirma que “*cumpre crer (credendumque est)* que todas as ciências são tão ligadas entre si” e que “se alguém quer procurar seriamente a verdade, não deve escolher uma ciência específica: todas elas são unidas entre si e dependem umas das outras” (Reg. I, 4; AT X, 361, grifos nossos). Portanto, a interligação das ciências não é um dado, mas uma operação do intelecto que as unifica, que percebe e *crê* que as ciências são interdependentes, uma vez que possuem uma única origem (OC I, 660, n. 15). Essa consonância entre todas as ciências, conforme explica Gilson, é uma ideia fundamental para toda a filosofia cartesiana, embora esteja claramente formulada apenas nas *Regras* (Comm., 159).

A Regra I, dessa maneira, fornece o fundamento necessário para a ciência admirável de 1619, tornando esta concepção ainda mais inteligível. Se a ciência admirável buscava elevar o ser humano ao seu mais alto grau de perfeição, então ela implica a sabedoria. Consequentemente, Descartes identifica a sabedoria com todas as ciências, estabelecendo que elas só podem ser determinadas pela razão (Comm., 159; Sirven, 1928, pp. 124 e 161). Dessa maneira, ao menos nesse ponto específico, é possível delinear o desenvolvimento das ideias cartesianas e como elas prosperam dentro do desenrolar do pensamento de Descartes. Sendo assim, a sabedoria humana é a luz que, conservando-se sempre a mesma, ilumina todos os diversos objetos que podem ser conhecidos¹²². Essa ideia determina todo o

¹²² A sabedoria puramente humana define-se como o mais alto grau de perfeição que a nossa natureza é capaz de alcançar. Descartes, influenciado por Charron e Montaigne, rejeita a noção de sabedoria como erudição vazia e a liberta da influência da memória (cf. Comm., 93-94). Segundo Gilson e Maia Neto, mais do que uma contraposição à ciência como pedantismo e academicismo, Descartes estaria colocando sua noção de sabedoria humana – vinculada diretamente à apreensão da

percurso das regras seguintes. Segundo Bedoulle, a inversão do centro de gravidade anunciada na Regra I determina a

transformação [...] da teoria aristotélica das categorias pela teoria das classes na Regra VII; a metaforização do silogismo pela noção de séries (Regra VI); a exigência, formulada pela Regra III, de procurar a evidência e de não se fiar na autoridade; a exclusão do provável (Regra II) e a explicitação de um método universal pelo apuramento das condições da cientificidade exibidas pela aritmética e pela geometria¹²³. (Bedoulle, 1996, p. 63)

Além disso, essa inversão é mantida ao longo do pensamento posterior de Descartes, preservando sua notoriedade em toda a sua filosofia. Enquanto nas *Regras* as noções de inatismo e intelectualismo da sabedoria humana são o alicerce para o método e sua universalidade,

verdade e da ciência – contra a noção de sabedoria cética, sustentada por Charron e Montaigne (Comm., 94-95; Maia Neto, 2014, pp. 97-125). Como afirma Gilson, a reforma operada por Descartes se dá porque ele abandona a ideia renascentista de que existe um vão entre a sabedoria e a ciência (Comm., 94). Para Descartes, a sabedoria se traduz no conhecimento de tudo aquilo que o ser humano pode saber e, por isso, é um conhecimento ativo das ciências. Embora Descartes efetivamente se distancie do ceticismo preconizado por Montaigne e Charron, é necessário sublinhar que, para combater a noção de sabedoria cética, Descartes precisa, primeiramente, transformar a concepção de ciência. Dessa maneira, ele consegue se sobrepor tanto à sabedoria escolástica quanto à sabedoria cética renascentista de Montaigne e Charron.

¹²³ “[...] transformation [...] de la théorie aristotélicienne des catégories par la théorie des classes dans la *Règle VII*; métaphorisation du syllogisme par la notion de *series* (*Règle VI*) ; exigence, formulée par la *Règle III*, de rechercher l’évidence et de ne pas se fier à l’autorité; exclusion du probable (*Règle II*) et explicitation d’une méthode universelle par le dégagement des conditions de la scientificité qu’exhibent l’arithmétique et la géométrie.”

em textos posteriores será o princípio da Filosofia Primeira com a afirmação do *cogito*.

Em *La recherche de la vérité*, Descartes retoma o tema da união das ciências por meio da razão humana afirmando que

os conhecimentos que não ultrapassam o alcance do espírito humano estão todos encadeados com uma ligação tão maravilhosa, e podem ser tirados uns dos outros por conseqüências tão necessárias, que não é preciso ter muita destreza e capacidade para os encontrar, desde que, tendo começado pelos mais simples, saibamos nos conduzir de grau em grau até os mais elevados. (RV I, 182; AT X, 496-497)

Na *Carta-prefácio*, por sua vez, Descartes apresenta, possivelmente, a passagem mais importante de sua maturidade no que se refere à identificação das ciências com a sabedoria. Ali, o filósofo elucida que o corpo das ciências está intimamente conectado, assim como o corpo de uma árvore, em que todas as suas partes se correlacionam, dependem umas das outras e podem ser apreendidas de forma integral pela mente humana (AT IX-B, 14).

Dessa forma, como afirmam Jean-Marie e Michelle Beyssade, a correlação estabelecida por Descartes entre as ciências e sabedoria humana proposta na Regra I é importante porque “marca a ordem de produção de uma sistematização a construir e não o encerramento de um saber concluído”¹²⁴ (OC I, 660-661, n. 15). Abre-se, então, o caminho para que Descartes, nos escritos da maturidade, desenvolva a totalidade orgânica do corpo do conhecimento, que é melhor ilustrada

¹²⁴ “[...] marque l'ordre de production d'une systématité à construire et non pas la clôture d'une savoir achevé.”

pela árvore do saber. A Quarta meditação, inclusive, voltará a esse tópico, agora implementando elementos metafísicos que não são encontrados no texto das *Regras*. Descartes declara ali que é em Deus que “se encerram todos os tesouros das ciências (*thesauri scientiarum*) e da sabedoria (*sapientia*)” (Med. IV, 111; AT VII, 53). As ciências e a sabedoria, portanto, continuam possuindo uma mesma origem, ainda que nas *Meditações* essa origem seja a causa e o fundamento de todas as coisas. As *Regras*, por outro lado, não revelam nenhum compromisso ontológico de fundamentação metafísica. Portanto, suas considerações sobre as ciências não tocam na existência divina, basta confluir todas as ciências à própria sabedoria humana. Não obstante, é possível destacar que, na maturidade, Descartes continua entendendo que as ciências se vinculam ao intelecto humano e que elas possuem um mesmo fundamento, independentemente de seu objeto (cf. AT VIII-B, 18). Embora o pensamento de Descartes se desenvolva e o filósofo consiga estabelecer um corpo de saber, este é construído por ciências conectadas e vinculadas entre si. Além disso, Descartes continua reprovando qualquer ideia de especialização científica.

Consequentemente, a filosofia cartesiana, desde o estabelecimento da Regra I, opera sob a consideração de que a partir do próprio espírito pode-se vincular todas as ciências à verdade. É por isso que, nas *Regras*, Descartes deixa claro que o objetivo de qualquer estudo deve ser cultivar a sabedoria humana. A ampliação da capacidade do intelecto traz benefícios gerais porque o conhecimento de uma verdade auxilia no conhecimento de outras (AT X, 360-361). Ao conhecer uma verdade, é possível assimilar as características de uma proposição verdadeira, características que não sofrem modificações em função de seu conteúdo. O próprio *cogito*, na

maturidade cartesiana, consegue fornecer o modelo considerado pelas *Regras*. O *cogito* é uma percepção clara e distinta e, por isso, estabelece o ideal necessário e suficiente para que o espírito reconheça outras proposições verdadeiras (cf. AT VI, 33; AT VII, 35).

Enquanto as ciências são variadas, a sabedoria humana está sempre no singular, já que é única e constante, isto é, é “sempre uma e a mesma, seja qual for a diferença dos assuntos aos quais é aplicada” (Reg. I, 2; AT X, 360). Consonante com o comentário de Cassirer, é apenas a totalidade das ciências que nos leva ao verdadeiro saber, ou seja, à sabedoria humana (Cassirer 1937, 7). A constância e unicidade da sabedoria humana, dessa forma, além de permitir sua identificação ao corpo das ciências, também fundamenta a universalidade da razão humana. Essa universalização é evidenciada pela utilização do termo *Sabedoria universal* (*universali Sapientia*). A Sabedoria universal – que aqui, diferentemente da sabedoria humana, é grafada com “S” maiúsculo – mostra que a razão humana é soberana e universal, sendo encontrada igualmente e necessariamente em todos os seres humanos. Do mesmo modo, durante o *Discurso do método*, Descartes nos revela que “a razão é um instrumento universal, que pode servir em todos os tipos de ocasiões” (DM V, 108; AT VI, 57).

Podemos perceber que a Regra I tem como objetivo destacar que a Sabedoria universal abrange todo tipo de objeto e qualquer ciência, sendo sempre uma e a mesma. Por isso, a razão não se modifica e, ao ser encontrada em todos os seres humanos, alcança sua universalidade. Na Sexta meditação, Descartes também afirma a indivisibilidade e constância de sua mente, que é sempre “*uma só e a mesma mente (una et eadem mens)* que quer, que sente, que entende” (Med. VI, 185; AT VII, 86, grifos nossos). Ainda que, nas *Meditações*, Descartes esteja argumentando sobre os diversos modos de

pensamento, incluindo aqueles que se relacionam com os sentidos, ele salienta a univocidade da mente independentemente do objeto a que ela se volta. Também podemos encontrar a mesma expressão *una et eadem* sendo replicada por Burman como utilizada por Descartes ao se referir à unidade do raciocínio, que sempre ocorreria da mesma maneira (AT V, 177).

A constância da sabedoria humana leva Descartes a comparar a capacidade de conhecer dos seres humanos à luz do sol que ilumina todos os objetos do mundo sem sofrer nenhuma alteração. Então, durante a Regra I temos, provavelmente, a primeira aparição da formulação luz natural da razão (*naturale rationis lumen*). No decorrer das *Regras*, “luz natural da razão” evidencia que o próprio espírito humano tem, em si, a capacidade de conhecer, não sendo necessário recorrer à luz divina, sobrenatural ou revelada, que é do âmbito da teologia (AT VII, 147-148; OC I, 661, n. 16). Assim como é exposto na *Carta-prefácio*, os seres humanos devem contar apenas com os poderes naturais e mundanos para conhecer. Nesse sentido, Descartes afirma que

esse bem supremo, que a razão natural considera como independente da fé, nada mais é do que o conhecimento da verdade por suas primeiras causas, isto é, a sabedoria, em cujo estudo consiste a Filosofia. (CP, 223; AT IX-B, 4)

A expressão “luz natural da razão” não é originária de Descartes¹²⁵. Entretanto, ela ocupa um lugar de destaque em todos os

¹²⁵ É certo que essa analogia não é original, com raízes na tradição platônica, agostiniana e escolástica, com as quais Descartes teve contato durante sua formação (Robinet, 1996a, pp. 104-106 e 209-210; OC I, 661, n. 16; Gouhier, 1958, pp. 100-102). Em um dos excertos dos *Olympica*, Descartes afirma que a luz (*lumen*) representa a

escritos do filósofo, geralmente aparecendo como critério da verdade. Descartes confia nessa luz natural tanto para especular sobre os princípios do conhecimento quanto para tentar solucionar problemas científicos e metafísicos (Milhaud, 1921, p. 223). Assim, entendemos que a imagem da luz do sol e sua vinculação com a luz natural da razão podem ser utilizadas como um fio condutor capaz de guiar qualquer leitor de Descartes por todas as partes de sua filosofia. Conforme afirma Cassirer,

a nova metodologia cartesiana admite apenas uma luz direta e, por assim dizer, incolor, que nasce do conhecimento que a razão tem de si mesma e que, a partir daí, irradia sobre todos os objetos acessíveis ao conhecimento.¹²⁶ (Cassirer, 1937, p. 9)

No mesmo sentido Marion afirma que “a pluralidade das ciências garante seu rigor, porque este repousa sobre a rigorosa definição da essência irreduzível da ciência, dado que esta repousa sobre o único

cognição (*cognitionem*) (AT X, 218). Sobre o par “luz-conhecimento”, Gouhier afirma que ele é “banal dans le platonisme et le prologue de l’Evangile de saint Jean l’a adopté, si bien que l’image est entrée dans le vocabulaire chrétien, détachée de toute philosophie particulière et, par suite, ouverte aux diverses significations que lui donneront les philosophies accordées à la fois : l’essentiel est de dire que la lumière-connaissance vient de Dieu ; à chacun d’expliquer comment” (Gouhier, 1958, p. 100). Gouhier sublinha ainda que a vinculação entre luz e conhecimento é recorrente em Tomás de Aquino e Agostinho, no quais já se encontra a formulação “luz natural” (Gouhier, 1958, p. 100, n. 65).

¹²⁶ “[...] la nouvelle méthodologie cartésienne n’admet qu’une seule lumière directe et pour ainsi dire incolore, qui naît de la connaissance que la raison a d’elle-même et qui, de là, rayonne sur tous les autres objets accessibles à la connaissance.”

produtor de certeza, uniformemente em ação em todo o campo epistêmico – o próprio intelecto” (Marion, 1997, p. 42).

Desde as *Regras para a orientação do espírito*, Descartes deixa claro que seu ponto de vista é aquele da razão humana. A estrutura do saber é determinada pela própria natureza do intelecto, sem se relacionar com nenhuma origem ou determinação externa (Cassirer, 1937, p. 12). O poder de conhecer dos seres humanos é traduzido por essa luz, natural porque não depende de nenhuma revelação ou auxílio externo, mas também inata e universal, estando presente em todos os seres humanos. Essa luz, embora possa ser obscurecida por preconceitos advindos dos sentidos e da tradição, também pode ser aperfeiçoada e cultivada, o que faz com que alguns espíritos estejam mais aptos para perceber a verdade (cf. AT X, 368; 376; 383; 419; 440). É interessante verificar que esse conceito se mantém perene durante todos os escritos cartesianos. Na carta a Mersenne, datada de 16 de outubro de 1639, Descartes explica que

a minha única regra é a luz natural, a qual convém em qualquer questão: porque todos os homens têm a mesma luz natural, todos parecem ter os mesmos conceitos; mas é muito diferente, na medida em que quase ninguém se serve bem dessa luz, de onde vem que muitos [...] podem consentir a um mesmo erro, e há muitas coisas que podem ser conhecidas pela luz natural, às quais ninguém nunca refletiu até agora¹²⁷. (AT II, 596-597)

¹²⁷ “[...] je n'ai pour règle des miens que la lumière naturelle, ce qui convient bien en quelque chose: car tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions; mais il est très différent, en ce qu'il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière, d'où vient que plusieurs [...] peuvent

Quando tratamos da luz natural da razão na filosofia cartesiana, sempre nos referimos ao poder de conhecer que é inato e universal. Essa luz indica a capacidade que está em todos os seres humanos para alcançar a verdade, sem necessidade de nada além da própria racionalidade humana (Lennon, 1993, p. 43). A partir do *Discurso*, entretanto, Descartes acrescenta que o poder de conhecer é causado por Deus, que deu “a cada um de nós, alguma luz para discernir o verdadeiro do falso” (DM III, 87; AT VI, 27). Essa origem da razão também é sublinhada nas *Meditações* (AT VII, 60) e nos *Princípios* (AT VIII, 8-9; 16-17). Na maturidade, a luz natural depende da conservação divina das coisas existentes que permite a fidedignidade da razão (Lennon, 1993, p. 43).

A noção de bom senso (*bona mens* ou *bon sens*) também emerge na Regra I como sinônimo de luz natural da razão. Assim como essa última, o bom senso é uma expressão que pode ser encontrada nos textos de maturidade de Descartes. No *Discurso*, por exemplo, o bom senso é equiparado à razão e definido como “a capacidade de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso” que é “naturalmente igual em todos os homens” (DM I, 69-70; AT VI, 2). O bom senso carrega consigo todas as características oferecidas por Descartes aos seus sinônimos: é inato e basilar, mas pode ser desenvolvido, sendo um ideal (cf. AT IV, 237; AT VIII-B, 51) alcançado “por aqueles que estudam seriamente”¹²⁸ (AT X, 395). Portanto, o bom senso (*bona mens*), diferentemente do senso comum, é uma conquista e não um dado (FA I, 78, n. 3). Conforme a Regra VIII explícita, é necessário atingir o bom senso (AT X, 395). Durante o *Discurso*, Descartes afirma que busca a

consentir à une même erreur, et il y a quantité de choses qui peuvent être connues par la lumière naturelle, auxquelles jamais personne n'a encore fait de réflexion.”

¹²⁸ “[...] qui serio student ad bonam mentem [...]”

opinião apenas daqueles “que unem o bom senso ao estudo” (DM VI, 123; AT VI, 77-78). A partir dessa passagem, nota-se que Descartes entende que existe um bom senso congênito, comum a todos, mas que poderia ser cultivado. O filósofo mostra sua predileção por aqueles que cultivam o bom senso através do estudo, sendo eles mais aptos do que aqueles que se servem apenas de uma razão instintiva, e ambos mais aptos do que aqueles que se consideram eruditos e se fiam apenas nos livros antigos.

Ao enfatizar excessivamente o distanciamento das *Regras* em relação ao aristotelismo, Marion conclui que o conceito de sabedoria humana delineado por Descartes neste tratado abandonado é apenas circunstancial. Em outras palavras, o autor das *Regras* só falaria da sabedoria humana porque precisa conceder enfoque ao espírito que conhece em detrimento da primazia do objeto. Dessa maneira, Descartes conseguiria contrariar a filosofia de Aristóteles e não seria necessário retomar esse conceito na maturidade (Marion, 1997, p. 250). No entanto, entendemos ser inviável admitir que o conceito de sabedoria humana (ou universal) seja um “conceito de circunstância”. Como afirma Cassirer, “a ideia da unidade das ciências é um dos postulados fundamentais da filosofia de Descartes”¹²⁹ (Cassirer, 1937, p. 7). Mais do que isso, a unidade entre as ciências e a razão é pressuposto fundamental do método. Portanto, essa unidade contém em si o princípio de toda a revolução cartesiana ao determinar que todas as ciências constituem uma totalidade porque elas não se distinguem na mente que as apreende inteligivelmente (Beck, 1952, p. 21).

É necessário registrar que, a despeito das mais variadas oposições demonstradas no decorrer deste trabalho à interpretação de

¹²⁹ “L’idée de l’Unité de la science est un des postulats fondamentaux de la philosophie de Descartes.”

Marion, a leitura principal do intérprete não é incompatível com a tese que defendemos aqui. Concordamos que as *Regras* possuem o objetivo de contrariar o pensamento aristotélico ao distorcê-lo de forma coerente. Desse modo, Descartes pretende construir uma nova concepção de ciência, inclusive oferecendo sentidos novos e próprios a termos que não são de sua autoria (Bedouelle, 1996, pp. 49 e 55; Beck, 1952, pp. 14-15), o que o próprio Marion identifica e elucida de forma eficiente em sua obra *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Nossa oposição a Marion se dá na medida em que o intérprete enfatiza excessivamente a oposição das *Regras* a Aristóteles e acaba destacando esta obra do *corpus* cartesiano, como ocorre no caso da noção de sabedoria humana que tratamos no momento.

Em vista disso, reconhecemos que os termos *sabedoria humana* e *Sabedoria Universal* não figuram em textos da maturidade. De modo similar, o termo *bom senso*, apesar de aparecer no *Discurso do método* diversas vezes (cf. AT VI, 1; 2; 12-13; 24; 69; 77), é suprimido nas obras da década de 1640. Não obstante, a formulação *luz natural da razão* – entendida pelo próprio Marion (1997, pp. 40-41) como sinônimo de *humana sapientia* – é exibida em todas as obras da maturidade, sem exceção. Além disso, é manifesto que toda a filosofia cartesiana, e não só as *Regras*, se desenvolve tendo em vista a inversão do centro de gravidade da relação do conhecimento, rejeitando a primazia do objeto e focando no espírito que conhece. É a partir dessa inversão que Descartes pode colocar o espírito como sua prioridade, esse espírito que se revela como uma luz capaz de iluminar qualquer objeto, sem ser influenciado pela diversidade das próprias coisas. O espírito humano é ele mesmo o produtor de certezas, pois viabiliza as ciências como conhecimento certo e evidente. Portanto, embora seja possível admitir que as expressões *humana sapientia* ou *universali sapientia*

sejam de “circunstância” (Marion, 1997, p. 250), o mesmo não pode ser dito do conceito que elas traduzem, pois este é encontrado em todo o desenvolvimento da filosofia de Descartes.

Entendemos, por fim, que, para suprir essa lacuna terminológica, Descartes adota progressivamente as noções de mente (*mens*) ou alma (*anima*)¹³⁰. Essa substituição pode ser explicada porque é somente a partir das *Meditações* que o filósofo de fato define a razão como substância pensante e, portanto, pode utilizar um vocabulário mais técnico (Gouhier, 2016, p. 356; cf. AT VII, 356). Nesse contexto, o termo *bom senso* é relegado a um uso de cunho moral (cf. AT IV, 237; 269). De toda forma, fica claro que a força de conhecer que é tratada na Regra I tem uma relevância primordial para a construção das *Regras*. Do mesmo modo, reconhecemos a mesma importância dessa força de conhecer em todos os escritos filosóficos de Descartes. É esse poder cognitivo – denominado bom senso, razão, mente, alma, Sabedoria universal ou sabedoria humana – que opera como princípio unificador do saber. Na sequência deste capítulo, examinaremos como tal poder cognitivo atua como fundamento de diversas teorias presentes nas Regras.

¹³⁰ Convém esclarecer que Descartes emprega os termos *mente* e *alma* de modo intercambiável para designar a substância pensante ou faculdade do pensamento, isto é, são termos sinônimos de razão (cf. AT VIII-B, 347; 349; AT VIII, 316; AT VII-27). Nas *Quintas respostas*, Descartes explica a Gassendi que, para evitar que o termo *alma* (*anima*) remeta a “esse primeiro ato ou essa *forma principal do homem*” ele deve ser compreendido estritamente “como aquele princípio pelo qual pensamos; dessa maneira, chamei-o mais vezes pelo nome de espírito (*mentis*), para evitar esse equívoco e essa ambiguidade. Pois não considero o espírito (*mentem*) como uma parte da alma, mas como toda a alma pensante (*totam illam animam quae cogitat*) (BP, 253; AT VII, 356).

2. A insinuação da distinção substancial nas *Regras*

A Regra I, conforme apresentado anteriormente, busca estabelecer que não é apropriado estudar as ciências separadamente, mas sim entendê-las como uma totalidade. Segundo Descartes, é muito mais proveitoso cultivar sempre a razão do que visar fins específicos. Buscando reforçar sua posição, Descartes contrapõe os estudos das artes¹³¹ e ofícios, que estão no âmbito corporal, ao estudo das ciências, que se encontram no domínio puramente intelectual. Essa contraposição é significativa porque, ao apontar para uma segmentação radical entre o domínio corporal e o puramente intelectual, Descartes parece antecipar a distinção que será ontologicamente fundamentada por ele na maturidade. Em termos gerais, na Regra I, por meio da comparação entre os modos de apreender das ciências e das artes, Descartes isola o domínio do pensamento do domínio corporal. Para ele, uma aproximação entre esses modos de aprendizado é errônea já que “as ciências [...] são inteiramente baseadas no conhecimento intelectual (*in animi cognitione*), e as artes [...] exigem certa disposição prática do corpo”

¹³¹ André Robinet (1996a, p. 8; 1996b, pp. 101-103) observa que, das 32 ocorrências do termo *ars* nas *Regras*, apenas cinco se referem à definição apresentada na Regra I. Nas regras seguintes, Descartes falará de arte de diversas formas. A ciência, ainda que puramente intelectual, é por vezes designada como *ars*. Para Robinet, o fato de Descartes mencionar a *ars disserendi* – a dialética – parece sugerir que Descartes segue a tradição jesuíta, em que a *ars* depende do objeto que lhe é atribuído, podendo assumir a concepção de ciência (Robinet 1996a, p. 8). Desse modo, ao redigir a Regra I, Descartes ainda não havia delimitado rigorosamente os domínios respectivos da *ars* e da *scientia* (Robinet, 1996b, p. 103).

(Reg. I, 1-2; AT X, 360). Essa passagem sugere que existiria pelo menos um esboço do que será conhecido como a distinção substancial cartesiana: quando se trata da mente, temos o domínio do intelecto, em que não há espaço para questões corporais.

A distinção entre alma e corpo, como se sabe, é explicitada por Descartes principalmente na Sexta meditação (AT VII, 78)¹³² e na primeira parte dos *Princípios da filosofia* (AT VIII-A, 24-26; 28-32). Além disso, o tema é abordado de modo minucioso na correspondência com a Princesa Elisabeth¹³³, nas *Objeções e respostas*¹³⁴ e n'as *Paixões da alma*¹³⁵. Em linhas gerais, após Descartes ter definido o que é a substância pensante e a substância corporal, ele conclui que cada uma dessas substâncias pode ser compreendida de maneira autônoma. Em outras palavras, a essência de uma delas não acarretaria nenhum tipo de dependência da outra, o que certifica que são completamente distintas. Mais do que isso, o argumento da

¹³² Além da distinção entre alma e corpo, a Sexta meditação também afirma que o ser humano existe na medida em que é um composto de corpo e mente (AT VII, 81). Alma e corpo, portanto, estão intimamente ligados e compõem uma única coisa – o ser humano (AT VII, 81). Comentadores como Guérault (1953, II, pp. 123-156) e Laporte (1988, pp. 220-228) interpretam essa união como substancial, valendo-se sobretudo do estatuto de noção primitiva noção primitiva (AT III, 691-692). Entretanto, o próprio Descartes só sugere que essa união é substancial em duas ocasiões (AT VII, 228; 493). Nesse sentido, acompanhamos Raul Landim (1992, pp. 39-47 e 83-86) ao sustentar que não é possível encontrar uma união substancial em Descartes, pelo menos não no sentido de que a união entre mente e corpo implica uma terceira substância distinta. A distinção real entre alma e corpo e sua interação é tópico de debates profícuos, estendendo-se além daquilo que compreende o escopo do nosso trabalho. Podemos citar aqui, entre outros: Garber (1983); Radner (1971); Gouhier (2016); Alanen (1996) e Belgioioso (2016).

¹³³ Especialmente nas cartas datadas de 21 de maio de 1643 (AT III, 663-668) e 28 de junho de 1643 (AT III, 690-695).

¹³⁴ Como, por exemplo, em AT VII, 131-132; 153-154; 169-170; 221-229; 387-390; 444-445.

¹³⁵ Como, por exemplo, em AT XI, 328-329; 351; 354-355; 359-360; 361.

existência de Deus e a segurança de Sua onipotência garante que Ele crie estas substâncias separadamente, ratificando a distinção real entre pensamento e extensão (Med. VI, 169; AT VII, 78). A distinção, assim, é definida nos *Princípios* como aquela que ocorre entre duas substâncias que possam ser entendidas clara e distintamente uma sem a outra¹³⁶ (AT VIII, 30).

A partir dessa breve explanação da distinção substancial cartesiana, fica manifesto que seu estabelecimento carece de elementos que não são desenvolvidos na Regra I e nem nas demais regras disponíveis no tratado inacabado de Descartes. Nas *Meditações*, por exemplo, a fim de verificar o que é a mente e definir sua essência, Descartes deixa claro que é necessário fazer com que “a mente facilmente se desprenda dos sentidos” (Med. I, 19; AT VII, 12). Essa estratégia é responsável por abrir o caminho para uma reflexão ontológica sobre a substância pensante e, conseqüentemente, sobre a distinção substancial (Gouhier, 2016, p. 321). Nas *Regras*, por outro lado, ainda que Descartes afirme que as ciências são puramente intelectuais e isole o domínio intelectual do domínio corporal, não há em nenhuma parte do texto uma definição clara da mente como uma substância. O corpo também não é definido. Por isso, não seria possível determinar a essência de cada uma dessas noções e mostrar que elas se excluem mutuamente. Não é possível falar de uma distinção real nas *Regras* porque esta, ao observar como a filosofia cartesiana da maturidade a define, só pode ocorrer entre duas

¹³⁶ Na *Exposição geométrica* realizada por Descartes nas *Segundas respostas*, o filósofo estabelece que “duas substâncias são ditas realmente distintas, quando cada uma pode existir sem a outra” (BP, 236; AT VII, 162). A substância é definida como “toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe, algo que concebemos, isto é, qualquer propriedade, qualidade, ou atributo, de que temos em nós real ideia” (BP, 235; AT VII, 161).

substâncias determinadas. Nas palavras de Millet, “da ideia de *coisa* à ideia de substância há uma distância”¹³⁷ (Millet, 1867, p. 225). Por fim, não há nas *Regras* uma discussão sobre a existência e a essência de Deus, elemento que, de fato, assegura a distinção real entre a alma e o corpo (cf. AT II, 170). Deste modo, como afirma Alquié, os elementos que tornam essas doutrinas metafísicas propriamente cartesianas não se revelam nas breves indicações que temos delas nas *Regras* (Alquié, 1996, pp. 70-78 e 82).

A leitura de Jean-Luc Marion segue a argumentação de Alquié ao identificar que a separação entre as artes e as ciências é apenas um recurso epistemológico utilizado por Descartes para superar a comparação errônea entre dois domínios distintos. Descartes, assim, se afasta da noção do *habitus* aristotélico, uma ideia que, para ele, nunca deveria ser associada ao saber científico (Marion, 1997, pp. 35-36). O *habitus* diz respeito a uma disposição, uma prática, uma “facilidade de espírito ou, pelo menos *um hábito adquirido pelo exercício*” (Marion, 1997, p. 37). Como tal, o *habitus* expressa a ideia de uma adequação mútua em uma dada relação (Marion, 1997, p. 37). Se estamos tratando do conhecimento ou da ciência, invocar o *habitus* seria o mesmo que afirmar que o sujeito cognoscente se adequa e se transforma ao conhecer seu objeto. O objeto, por sua vez, também passa por um processo de adequação ao se relacionar com o sujeito cognoscente. Essa teoria, como se sabe, não se harmoniza com a perspectiva de Descartes nas *Regras*. Para o filósofo, a sabedoria humana nunca se modifica e não há nenhum tipo de adequação dela quando conhece os mais variados objetos. Portanto, ao afirmar que a disposição prática do corpo se restringe às artes e aos ofícios, Descartes

¹³⁷ “De l'idée de *chose* à l'idée de substance il y a loin.”

pretende se desvencilhar da concepção aristotélica-escolástica que sustenta um *habitus* no interior da ciência ou da intelectualidade. Nesse sentido, Marion argumenta que a distinção entre ciência e arte realizada na Regra I só pode ser entendida quando confrontada com a noção de *habitus*. Segundo o intérprete, pode-se compreender que essa distinção ocorre apenas para contestar o primado da coisa e, conseqüentemente, concluir pela emancipação do sujeito cognoscente, que irá conservar em si o centro de gravidade de toda ciência (Marion, 1997, pp. 39-40 e 251).

Como assumimos acima, a filosofia cartesiana é, de fato, construída em oposição à tradição escolástica-aristotélica. Principalmente na Regra I, Descartes opera uma virada epistemológica basilar contra todo o pensamento aristotélico. O filósofo nega a primazia do objeto e fundamenta o conhecimento no próprio sujeito cognoscente, ou seja, na sabedoria humana, no bom senso ou na Sabedoria universal (Beck, 1952, pp. 15-16 e 16, n. 3). Para tanto, a concepção de *habitus* teve de ser exilada ao domínio das artes e dos ofícios, domínio da prática corporal em que o corpo, de fato, precisa adequar-se ao seu objeto. Disso não se segue, no entanto, que não exista nas origens do pensamento cartesiano uma abertura para o que viria a se desenvolver como uma separação substancial entre o que pertence ao âmbito corporal e o pertence ao âmbito intelectual. Pelo contrário, “ao fazer sua distinção entre as ciências e as artes, Descartes postula explicitamente uma distinção entre mente e corpo, a primeira dependendo do exercício cognitivo da mente, o segundo sobre o exercício e a disposição do corpo”¹³⁸ (Beck, 1952, p. 22). A virada

¹³⁸ “In making his distinction between the sciences and the arts, Descartes explicitly posits a distinction between mind and body, the former depending upon the cognitive exercise of the mind, the latter upon the exercise and disposition of the body.”

epistemológica realizada por Descartes o leva a determinar de que maneira a mente é capaz do conhecimento científico do mundo. Para tanto, como explica Pamela Kraus, “as *Regras* articulam as pressuposições cognitivas do método universal, pressuposições que impõem a distinção substancial ao pensamento cartesiano, mesmo antes do compromisso ontológico com a doutrina das duas substâncias das *Meditações* posteriores”¹³⁹ (Kraus, 1983, p. 172).

Efetivamente não há uma teoria desenvolvida sobre o que é a mente ou o que é corpo nas *Regras*. Nesse sentido, Descartes pede que aceitemos algumas suposições para que os cenários propostos nesta obra sejam compreendidos. A amostra principal disso se encontra na teoria hipotética sobre a vinculação entre sujeito cognoscente e objeto, que é desenhada durante a Regra XII (AT X, 412-430). Esse relato da cognição científica presente na Regra XII, assim como a descrição do funcionamento da mente e suas funções, nunca foi abandonado por Descartes, apesar de o filósofo ter aprimorado e modificado tal doutrina (Beck, 1952, p. 22; Kraus, 1983, p. 164).

Seria possível propor variadas razões para explicar a falta de fundamentação das *Regras* e, assim, elucidar a necessidade de Descartes em apresentar suas teorias como hipóteses. O caráter estritamente epistemológico da obra; a dificuldade do tratamento de questões fundamentais que também envolvem a teologia, o que suscitaria grandes controvérsias; a falta de interesse concreto do

¹³⁹ “Thus the *Regulae* articulates the cognitive presuppositions of universal method, presuppositions which impose dualism upon Cartesian thought, even before the ontological commitment to the two-substance doctrine of the later *Meditationes*.” Pamela Kraus argumenta, assim, que os problemas tratados nas *Regras* continuam no decorrer do pensamento cartesiano, inclusive nas *Meditações* (Kraus, 1983, pp. 160-161).

filósofo por tais questões ao compor o texto da juventude; a inobservância do jovem pensador acerca da gravidade desses temas. Todos esses motivos poderiam ter influenciado o jovem Descartes. Buscando esclarecer a questão, o próprio Descartes justifica a falta de certos tópicos no decorrer de seu tratado. Na Regra XII, ele afirma que possuía o desejo de “expor nesse passo o que é a inteligência (*mens*) do homem, o que é seu corpo (*corpus*), como este é informado por aquela, quais são em todo o composto humano as faculdades que servem ao conhecimento e o que faz cada uma delas em particular” (Reg. XII, 74; AT X, 411). Porém, Descartes reconhece que esse projeto excede a capacidade das *Regras*. Segundo ele, seu tratado era “por demais restrito para conter todas as preliminares necessárias, antes de poder tornar manifesta para todos a verdade dessas coisas” (Reg. XII, 74; AT X, 411).

A explicação concedida por Descartes mostra que ele não contempla temas metafísicos nas *Regras* porque a exposição dessa obra não viabiliza o tratamento de temas fundamentais. Descartes está ciente de que não pode discorrer sobre questões metafísicas de maneira clara e inconteste, em especial sobre a relação entre alma e corpo, sem que tenha realizado um estudo pormenorizado sobre cada uma dessas substâncias. Dessa maneira, abstém-se de tocar nesses assuntos, admitindo que no âmbito das *Regras* caberia apenas uma explicação sucinta e hipotética do modo pelo qual podemos conhecer as coisas (AT X, 411-412). O restante do parágrafo que contém essa explicação na Regra XII confirma nossa hipótese. Ali, Descartes expressa seu desejo de sempre escrever “de maneira que nada afirme daquilo que costumam pôr em controvérsia, a menos que tenha apresentado previamente as próprias razões que me conduziram a

minhas deduções e pelas quais creio que os outros também podem ser persuadidos” (Reg. XII, 74; AT X, 411-412).

A passagem da Regra XII citada anteriormente tem, portanto, o objetivo de justificar o foco das *Regras* em questões metodológicas e epistemológicas, afastando-se, assim, de temas metafísicos. Contudo, tal passagem também expressa o desejo cartesiano em explorar o que é o espírito e o que é corpo. Isso implica que Descartes já possui certa reflexão sobre essas definições, além de contemplar a composição entre corpo e mente¹⁴⁰. O uso flagrante do vocabulário ontológico presente na Regra XII evidencia que a distinção entre o espírito e o corpo extrapola os limites da separação entre o que é intelectual e o que é corporal definida na Regra I.

Diante do que foi apresentado, gostaríamos de argumentar que é legítimo afirmar que há nas *Regras* uma indicação do que virá a ser a distinção substancial cartesiana, visto que em vários momentos do texto o assunto é mencionado. No contexto da Regra VII, por exemplo, buscando exemplificar o mecanismo da enumeração, Descartes propõe que

suponhamos [...] que, pela mesma via [da enumeração], eu queira mostrar que a alma racional (*animam rationalem*) não é corporal; não será necessário que a enumeração seja completa, mas bastará reunir todos os corpos a um só tempo em certo número de grupos, de maneira que se

¹⁴⁰ A união entre mente e corpo traduz a verdadeira essência do ser humano, temática que será amplamente debatida por Descartes no decorrer de suas obras filosóficas, principalmente devido à sua importância para estabelecer uma filosofia prática. Sobre esse tema podemos citar, por exemplo, passagens encontradas no *Tratado do homem* (AT XI, 119-120; 131; 201-203), na quinta parte do *Discurso* (AT VI, 59-60); na Sexta meditação (AT VII, 81), nos *Princípios* (AT VIII, 315) e n’as *Paixões da alma* (AT XI, 349-370).

demonstre que a alma racional não pode ter relação com nenhum deles. (Reg. VII, 43; AT X, 390)

Nessa ocasião, ainda que se trate de uma mera suposição, o autor das *Regras* determina um passo importante a ser seguido para que a distinção substancial seja estabelecida. Avaliando escritos posteriores, é possível identificar que Descartes de fato efetua esse procedimento, como é o caso da quinta parte do *Discurso* (AT VI, 59), de *La recherche de la vérité* (AT X, 505) e da Segunda meditação (AT VII, 26).

A ausência de uma exposição sobre a natureza das substâncias intelectual e corporal impossibilita que afirmemos a existência da distinção substancial nas *Regras*. Não obstante, é evidente que no tratado abandonado o autor já está ciente de traços da sua Filosofia Primeira, bem como de sua distinção substancial. Como afirma Doyle, é inegável que, durante as *Regras*, Descartes já vislumbra a possibilidade de uma Filosofia Primeira que seja certa e evidente, mesmo que não a desenvolva completamente (Doyle, 2009, p. 16). Essa afirmação é exemplificada pela Regra XII, quando Descartes dá como exemplo de conexão necessária a proposição “eu compreendo, logo, tenho uma inteligência distinta do corpo” (Reg. XII, 86-87; AT X, 421-422) e quando é determinado explicitamente que “[...] essa força pela qual conhecemos propriamente as coisas é puramente espiritual e não é menos distinta do corpo inteiro que o sangue o é do osso ou a mão do olho” (Reg. XII, 79; AT X, 415). Ora, essa força cognitiva (*vis cognoscens*) se aproxima sensivelmente do que Descartes definirá nas *Meditações* como coisa pensante (AT VII, 28). A força cognitiva compreende todas as faculdades diversas da mente em uma mesma unidade, incluindo as faculdades e suas aplicações que dizem respeito ao corpo, como a memória e a imaginação, desde que sejam tomadas

apenas como modos do pensamento. Adiante, Descartes desenvolve a definição da força cognitiva, afirmando que “essa força de conhecimento é ora passiva e ora ativa” (Reg. XII, 79; AT X, 415) e utiliza a imagem da cera e do sinete para ilustrar a possibilidade de permutação de tal força. Entretanto, reitera que essa aproximação é apenas analógica (*per analogiam tantum*), pois nenhum exemplo corporal poderia exteriorizar aquilo que é puramente espiritual (AT X, 415-416). Apesar de reconhecer a limitação dessas analogias já nas *Regras*, na maturidade Descartes continua utilizando alguns exemplos corporais para facilitar a compreensão da distinção entre a mente e o corpo. Isso ocorre, por exemplo, nas *Sextas respostas*, quando Descartes aproxima a distinção da ideia de ossos da ideia de sangue à distinção entre a ideia de entendimento e a ideia de volição (AT VII, 423).

Cabe notar aqui que, durante a Regra XII, a definição e explicação da atuação da força cognitiva ocorre após um amplo detalhamento da mecânica puramente sensorial envolvida no conhecimento (AT X, 412-415). Isso deixa claro que o espírito comanda todo o processo do conhecimento, seja ele de âmbito corporal ou espiritual. Jean-Marie e Michelle Beyssade explicam que a mente é invocada ali para interromper uma cadeia necessária do ponto de vista do corpo puro, isto é, sem que o corpo esteja conectado ao espírito. Tendo em vista a conjunção do espírito com o corpo, Descartes torna a disposição mecânica exposta até ali uma mera contingência, que pode ser bloqueada ou até mesmo invertida apenas pela intervenção da razão (OC I, 707, n. 237). Sem a razão, tudo o que resta é um processo puramente mecanicista (Beck, 1952, pp. 23-24). Portanto, a Regra XII já demonstra que os fenômenos são, para Descartes, puramente corporais, explicáveis em princípios mecânicos, com

exceção daquelas experiências intuitivas, que expressam uma mente racional incorpórea (Beck, 1952, pp. 23-24).

É imperativo notar também que essa explicação mecanicista elimina as diferenças entre os sentidos externos corporais. Ao desconsiderar as qualidades sensíveis, a sensação é resumida à apreensão de uma figura pelo corpo e sua transição para o intelecto. As *Regras*, portanto, têm um papel fundamental para o desenvolvimento das *Meditações* (Kraus, 1983, p. 172). A partir do que é estabelecido na Regra XII, Descartes já estipula que a mente tem acesso aos conteúdos psicológicos internos, mas também é capaz de conhecer cientificamente o mundo. Porém, para amparar essa conclusão, Descartes precisa que as *Regras* articulem os pressupostos cognitivos do método universal. E, como veremos adiante, o método é intimamente baseado na configuração do espírito, implicando que esses pressupostos dependem de uma doutrina que parte da distinção entre espírito e corpo, mesmo que sem o compromisso ontológico que estará presente no decorrer das *Meditações*.

Com base na explicação da mecânica atuante nos processos cognitivos e na função do poder intelectual, que é puramente espiritual, a Regra XII passa a mostrar quais faculdades podem auxiliar ou prejudicar o entendimento, tendo em vista o objeto ao qual ele se aplica. Descartes, então, reconhece que

se o entendimento (*intellectus*) se ocupa com o que nada tem de corporal ou de semelhante ao corporal, ele não pode ser ajudado pelas faculdades que acabamos de falar [a memória, os sentidos e a imaginação], mas, ao contrário, para que nelas não encontre empecilho, cumpre afastar os sentidos (*arcendos sensus*) e despojar tanto

quanto possível a imaginação de qualquer impressão distinta. (Reg. XII, 80; AT X, 416)

Ainda que o intelecto seja um poder puramente espiritual, que pode agir sozinho, fica evidente que ele frequentemente interage com as faculdades corporais ligadas aos órgãos sensíveis¹⁴¹. É por isso que a advertência da passagem acima é bastante similar ao que é proposto nas *Meditações*. Para tratar de assuntos puramente espirituais, é necessário afastar-se dos sentidos e de tudo que é corpóreo e, portanto, duvidoso (AT VII, 22-23; 24-34). Enquanto a Sinopse da Primeira meditação fala em desprender a mente dos sentidos (*ad mentem a sensibus aducendam*) para alcançar a verdade, a Regra XII afirma ser necessário afastar o intelecto dos sentidos (*arcendos sensus*) e da imaginação, que também é do domínio corporal, para tratar de assuntos do âmbito intelectual. Mesmo que as *Regras* não apresentem o passo da prescrição da dúvida¹⁴², característico das *Meditações*,

¹⁴¹ Kraus (1983, 173) argumenta que os requisitos cognitivos da Regra XII ecoam na Sexta meditação (AT VII, 73), uma vez que ambos textos entendem que o pensamento puro pode virar-se para si, mas também para o corpo externo, por meio da faculdade da imaginação.

¹⁴² Ainda que sem o caráter estruturado e radical da dúvida presente na Primeira meditação. Em todo caso, podemos encontrar, na Regra II, a preocupação de Descartes com a aceitação da probabilidade pelos filósofos. Ele afirma a necessidade de evitá-la (enquanto nas *Meditações* ele confronta a probabilidade frontalmente) e de apenas assentir ao que o espírito apreende de forma integral, seguindo o exemplo da matemática. Isso levaria ao afastamento de todos os dogmas da tradição, que se baseiam em fundamentos apenas prováveis e, portanto, passíveis de erro (AT X, 362-366). A Regra VIII, por sua vez, indica a preocupação cartesiana acerca dos limites do conhecimento humano, que pode ser considerado um problema cético (AT X, 395-397). Além disso, a Regra XII apresenta um esboço do que será formalmente o *cogito* da Segunda meditação. Descartes afirma existir uma ligação necessária entre a natureza da dúvida e a existência daquele que duvida, afirmando que “se Sócrates diz que duvida de tudo, segue-se necessariamente que ele compreende pelo menos que

ambos os textos chegam ao mesmo resultado. Tanto as *Regras* quanto as *Meditações* isolam o intelecto puro e, conseqüentemente, verificam que a razão é o primeiro conhecimento, aquele que permite conhecer outras coisas e é a origem de toda a certeza. Conforme elucidada Heimsoeth (1913, p. 536), o mecanismo de ambas as obras leva em conta que é o estudo do conhecimento que consegue fornecer as bases metodológicas do sistema filosófico cartesiano. Logo, o estudo do conhecimento acarreta a concepção do sujeito conhecedor que, além de figurar como um princípio ideal, também manifesta um ser que existe de fato.

Nas *Meditações*, a revelação do *cogito* depende de uma separação entre o que é corporal e o que é intelectual. Essa separação leva o pensamento ao que é puramente inteligível e fundamental, visando os princípios do conhecimento. Nas *Regras*, ainda que sem recorrer à radicalidade da dúvida, Descartes já estabelece tal separação. É desvelado, inclusive, que aquilo que é do âmbito da intelectualidade está relacionado aos princípios de todo o conhecimento humano. Essa teoria pode ser encontrada nitidamente no decorrer das Regras VIII e XII. Quanto aos objetos do conhecimento, Descartes determina que aqueles que são denominados simples¹⁴³ em relação ao entendimento humano podem ser discriminados entre naturezas puramente intelectuais, puramente materiais ou comuns (AT X, 399; 419). As

duvida” (Reg. XII, 86; AT X, 421). De toda forma, como afirma Alquié, Descartes só realiza uma análise genuína da alma a partir da sua crítica radical do sensível (Alquié, 1996, p. 73).

¹⁴³ A definição oferecida por Descartes de naturezas simples se encontra na Regra XII e diz que “só tratando aqui das coisas na medida em que são percebidas pelo entendimento, denominamos simples somente aquelas cujo conhecimento é tão nítido e tão distinto que a inteligência humana não pode dividi-las em várias outras conhecidas mais distintamente” (Reg. XII, 82; AT X, 418). A definição de simples, por sua vez, se adequa à noção de absoluto apresentada na Regra VI (AT X, 381-384).

naturezas simples puramente materiais são definidas como aquelas “que sabemos existir só nos corpos, como a figura, a extensão, o movimento” (Reg. XII, 84; AT X, 419). As comuns, por sua vez, são aquelas “atribuídas ora aos objetos corporais, ora aos espíritos, sem distinção, como a existência, a unidade e a duração” (Reg. XII, 84; AT X, 419). Chama-nos a atenção a definição oferecida para as naturezas puramente intelectuais, estas entendidas como

aquelas que são conhecidas pelo entendimento graças a uma luz inata e sem a ajuda de nenhuma imagem corporal. Ora, há algumas desse tipo, é certo, e não podemos formar nenhuma ideia corporal que nos represente o que é conhecimento, o que é a dúvida, o que é a ignorância, assim como é a ação da vontade [...] e coisas semelhantes, que, no entanto, conhecemos todas realmente e tão facilmente para que isso basta-nos (*ut ad hoc sufficiat*) ter recebido nossa porção de razão. (Reg. XII, 83-84; AT X, 419)

Ora, as naturezas puramente intelectuais são exemplificadas por elementos pertencentes ao âmbito do conhecimento. Além disso, são aquelas que dependem apenas da existência da razão para serem concebidas. Ainda que Descartes não expresse que a mente seja uma entidade de caráter espiritual, quase todas as naturezas intelectuais exemplificadas se relacionam às capacidades racionais, isto é, aos instrumentos de conhecimento pertencentes a um sujeito cognoscente em primeira pessoa. As naturezas materiais, por outro lado, são tratadas quase exclusivamente como objetos da cognição (Doyle, 2009, pp. 15-16). A distinção proposta por Descartes entre as naturezas simples, portanto, reflete a sugestão da distinção substancial cartesiana (Beck, 1952, p. 81). Essa distinção faz todo

sentido se nos atentarmos às definições peculiares de intelecto puro e de imaginação presentes nas *Regras*. Além dos traços que indicam uma distinção substancial, essas definições parecem despertar a teoria desenvolvida nas *Meditações* (Sirven, 1928, pp. 400-401). Nesse texto da maturidade, ao separar o que é sensível do que é intelectual, Descartes chega a uma natureza puramente intelectual: o *cogito*. Como conclui Heimsoeth (1913, p. 531), a teoria do conhecimento contida nas *Regras* coincide com aquela que vemos nas *Meditações*. Enquanto nas *Regras* o intelecto puro é o primeiro dentro das coisas intelectuais, sendo fonte de todos os outros conhecimentos e contendo em si os fundamentos do método (AT X, 372), nas *Meditações* o *cogito* é fonte de todas as ideias claras e distintas. Paul Natorp (1896, pp. 427-428), da mesma maneira, afirma que o primeiro princípio da filosofia cartesiana – a existência do *cogito* – não se afasta totalmente daquilo que já havia sido traçado nas *Regras*. No tratado abandonado, os conceitos do eu, da inteligência e da alma se confundem, insinuando que é a partir da razão que temos consciência de nossa existência. Entretanto, o próprio Natorp observa que, na juventude, Descartes se limita a considerar a inteligência como a lei do conhecimento, ou seja, seu ponto gravitacional. Apenas na maturidade é que o filósofo realmente sublinha o valor ontológico do ser inteligente como possuindo um princípio distinto e separado do corpo (Natorp, 1896, pp. 427-428).

Além de encontrarmos uma divisão entre o que é o puramente intelectual e o que é puramente corpóreo ao longo do texto das *Regras*, Descartes também trata o ser humano como um composto desses dois princípios – mente e corpo. Na própria Regra XII, Descartes afirma que o ser humano é composto da mente (*mens*) e do corpo (*corpus*) e que este é informado (*informare*) por aquela (AT X, 411). Isso

possui uma imensa importância para a doutrina cartesiana posterior porque é a complexa união entre mente e corpo que define, de fato, o ser humano. No *Discurso*, por exemplo, ao tratar da distinção substancial, Descartes relata que a alma racional não deve simplesmente estar

alojada no corpo humano como um piloto em seu navio, a não ser talvez para poder mover seus membros, mas que é necessário que ela esteja junto e unida ainda mais estreitamente a ele para ter, além disso, os sentimentos e apetites semelhantes aos nossos, e compor, assim, um verdadeiro homem. (DM V, 110; AT VI, 59)

Nas *Meditações*, da mesma forma, Descartes afirma que sua mente não está “presente ao meu corpo como o marinheiro ao navio”, mas está ligada a ele “de modo muito estreito e como que misturado a ele, a ponto de com ele compor uma coisa só” (Med. VI, 175; AT VII, 81). Nos *Princípios*, igualmente, é afirmado que, embora a mente exerça suas principais atividades no cérebro, ela informa (*informet*) o corpo (AT VIII, 315). Essa passagem se aproxima manifestamente da declaração da Regra XII, inclusive utilizando o mesmo verbo – *informare* – para denominar a ação da mente sobre o corpo. Jacques Brunschwig (FA I, 135, n. 1) nota que *informare* resumiria também a concepção aristotélica sobre a relação entre alma e corpo, esta que preconiza que apenas o composto de forma (alma) e matéria (corpo) possuiria independência. Mesmo que essa correlação com a teoria aristotélica pareça, à primeira vista, discordar da distinção substancial cartesiana da maturidade, Brunschwig explica que esta doutrina também exige uma teoria da ligação entre ambas as substâncias. Portanto, assim como nas *Regras*, os *Princípios* também irão invocar a relação da

mente com o corpo pelo verbo *informare* e terão como pano de fundo a ideia de uma separação entre mente e corpo (AT VIII, 315-316). Gouhier (2016, p. 347) indica que a expressão “informar” usada para caracterizar a vinculação da mente com o corpo é significativamente menos utilizada por Descartes depois que ele elabora sua Filosofia Primeira. Mas isso não o impede de retomá-la em certos momentos, exibindo “um dos raros casos em que uma tradução escolástica de seu [Descartes] pensamento não a distorce”¹⁴⁴ (Gouhier, 2016, p. 347).

A partir dessas considerações, podemos confrontar a posição de Ferdinand Alquié, que defende a ausência de qualquer elemento da Filosofia Primeira propriamente cartesiana nas *Regras para a orientação do espírito*. Particularmente, no que se refere a uma possível insinuação da distinção substancial no manuscrito abandonado, Alquié afirma que ali não haveria nenhuma doutrina precisa acerca da estrutura do sujeito cognoscente. Para o intérprete, todas as indicações da relação entre mente e corpo não invocam nada novo, mas reiteram aquilo que já pertencia à tradição aristotélica-escolástica. Por isso, as *Regras* estariam longe de apresentar a distinção substancial da maturidade que se distinguirá notoriamente de qualquer doutrina aristotélica (Alquié, 1996, pp. 72-73 e 77-78). Segundo Alquié, “a afirmação de que a inteligência implica uma distinção do pensamento e do corpo é igualmente aristotélica, e esta verdade é, no tempo de Descartes, muito conhecida”¹⁴⁵ (Alquié, 1996, p. 78). Não obstante, entendemos que Alquié, na busca por demonstrar que as *Regras* não contêm nenhum traço de Filosofia

¹⁴⁴ “[...] un des rares cas où une traduction scolastique de sa pensée ne la déforme pas.”

¹⁴⁵ “[...] l’affirmation selon laquelle l’intelligence implique une distinction de la pensée et du corps est également aristotélicienne, et cette vérité est, au temps de Descartes, si connue [...]”

Primeira, acaba por negligenciar as primícias do pensamento de Descartes. Alquié minimiza as ressonâncias conceituais que ocorrem no texto da juventude e que revelam o engenho cartesiano que se manifestará em toda a sua potência alguns anos depois. Conforme concedido anteriormente a Marion, as *Regras* se opõem verdadeiramente à tradição aristotélica e, certamente, estão sujeitas a carregar traços impregnados desta doutrina. Em todo caso, é inegável que a separação realizada no interior da Regra I busca inverter metodologicamente o centro de gravidade do conhecimento. A distinção entre as artes e a ciência depende do isolamento do âmbito intelectual de todo o âmbito corporal. Descartes não está apenas decretando que o espírito é distinto do corpo, o que seria uma afirmação trivial para a época. O filósofo sustenta ainda que, no que diz respeito ao conhecimento, toda a prática corporal deve ser abandonada, porque a força cognitiva é puramente intelectual. Nesse sentido, enquanto a força cognitiva pertence ao domínio do pensamento, abrangendo também quase todas as naturezas simples puramente intelectuais, o objeto do conhecimento se restringe quase exclusivamente às naturezas puramente materiais.

Ademais, Alquié resume sua argumentação em um exemplo destacado do restante das inúmeras passagens que, como apresentado acima, insinuam a distinção substancial de Descartes. Por mais que o desenvolvimento de uma distinção substancial não encontre viabilidade dentro do texto das *Regras*, entendemos que não é possível afirmar que tudo aquilo que sugere essa teoria seja mero resquício da herança aristotélica. O início da Regra XII, em particular, revela a novidade cartesiana na medida em que o filósofo reconhece as lacunas do seu texto e afirma que, para tratar meticulosamente do problema do conhecimento, seria preciso primeiro estudar e definir a mente e o

corpo e como essas noções se relacionam. Portanto, mais do que uma inversão metodológica do centro de gravidade do conhecimento dentro de um escrito com viés puramente científico, a separação entre o que é intelectual e o que é material ocupa um espaço importante nas *Regras* e aponta para a distinção substancial que será estabelecida na maturidade de Descartes.

Por fim, notamos que no final da Regra I, Descartes adiciona que o objetivo de julgar de forma sólida e verdadeira deve se estender para além do domínio intelectual, alcançando também a conduta na vida prática. Os juízos sólidos e verdadeiros que são o produto final do aperfeiçoamento do espírito não se limitam a questões científicas, mas devem ser produzidos “em cada circunstância de sua vida (*singulis vitae casibus*)” (Reg. I, 4; AT X, 361). Dessa maneira, as *Regras* também marcam a relação entre a busca pela verdade e a conduta da vida¹⁴⁶. Isso será lembrado, por exemplo, durante a primeira parte do *Discurso* em que Descartes revela seu “desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claramente em minhas ações e caminhar com segurança nesta vida” (DM I, 75; AT VI, 10). A motivação prática, portanto, aparece como mais um componente da distinção substancial nas *Regras*. A conduta pressupõe, por definição, a união mente-corpo. Nesse sentido, concordamos com Érico Andrade quando ressalta que,

¹⁴⁶ Embora Descartes distinga, em certos momentos, a investigação da verdade da conduta da vida, isso não implica desvincular a identificação do verdadeiro e do falso no âmbito da ação moral. O objetivo cartesiano parece ser o de demonstrar que são circunstâncias diversas e que, portanto, requerem domínios diferentes. Etapas diferentes, mas a busca pela verdade torna o sujeito autossuficiente para lidar com as situações de sua vida (cf. carta a Hogelande, 8 de fevereiro de 1640, AT III, 724; e as *Paixões da alma*, AT XI, 485-488).

das *Regras* (que apresentam uma interação dos sentidos com o entendimento, especialmente na Regra XII) ao *Tratado das paixões* (o qual trabalha substancialmente no registro da união da mente com o corpo), Descartes nunca vacilou quanto à convicção de que há uma interação entre a mente e o corpo, ainda que, no plano da análise do entendimento puro, trate-se de duas substâncias distintas. (Andrade, 2018, p. 90)

Em suma, embora não seja tematizada em termos ontológicos, a distinção substancial entre mente e corpo já opera, nas *Regras*, como pressuposto metodológico. Os indícios da distinção mente-corpo, como foi apontado, podem ser demarcados em diversos momentos da obra. Mais do que isso, podem ser aproximados aos textos posteriores que tratam ontologicamente da distinção substancial e da interação entre as substâncias intelectual e corporal. Ainda que não constitua uma metafísica, é possível verificar que a distinção metodológica entre mente e corpo atua como um alicerce epistemológico no tratado abandonado. A seguir, examinaremos duas das faculdades intelectuais abordadas nas *Regras* e a articulação entre elas.

3. O vínculo entre a vontade e o entendimento nas *Regras*

O *Studium bonae mentis* revela que, para adquirir a sabedoria (*sagesse*), que abarca a ciência e a moral, deve-se conjugar “as funções da vontade (*volonté*) com aquelas do entendimento (*l’entendement*)” (Baillet, 1691, II, p. 406; AT X, 191). O final da Regra I ecoa diretamente

essa passagem do *Studium* ao deixar claro que o objetivo de aumentar a luz natural não se limitaria a resolver querelas escolásticas, mas sim para que, “em cada circunstância de sua vida (*singulis vitae casibus*), seu entendimento (*intellectus*) mostre a sua vontade (*voluntati*) o que é preciso escolher” (Reg. I, 4; AT X, 361). Esse excerto destaca que a doutrina das *Regras*, longe de ser puramente especulativa, aspira também o domínio da vida prática, em que tanto o entendimento quanto a vontade devem ser mobilizados para julgar e fazer escolhas, científicas e morais. O cultivo da luz natural do espírito é necessário tanto para descobrir verdades científicas quanto para regular uma conduta racional da vida prática (Beck, 1952, pp. 17-18). Consequentemente, os “juízos sólidos e verdadeiros”, mencionados no título da Regra I, realmente se estenderiam a “tudo que se lhe apresenta” (Reg. I, 1; AT X, 359).

Convém notar, no final da Regra I, as funções atribuídas à vontade e ao entendimento e como esses recursos do espírito se articulam. A leitura conjunta do *Studium* e das *Regras* permite inferir que Descartes já opera com duas faculdades distintas do intelecto: a vontade e o entendimento. Essas passagens, ainda que não desenvolvam o tema, deixam claro que a sabedoria depende do trabalho conjunto de duas faculdades que apresentam funções próprias. Nas *Regras*, o entendimento tem como função mostrar (*praemonstrare*) à vontade o que ela, por sua vez, deve escolher (*eligere*). Essa passagem, portanto, parece se aproximar do que é proposto na Quarta meditação. Ali, durante uma exposição minuciosa das atribuições da vontade e do entendimento, Descartes afirma que “é manifesto à luz natural que a percepção do intelecto deve preceder (*praecedere*) sempre a determinação da vontade” (Med. IV, 125; AT VII, 60).

Existe, de fato, uma semelhança de doutrinas no que se refere à prioridade do entendimento e à segmentação de funções da vontade e do entendimento. Entretanto, tal segmentação não se dará sempre da mesma forma no decorrer das obras cartesianas. Por isso, argumentar sobre a continuidade sobre os papéis da vontade e do entendimento e como eles se relacionam no ato de conhecer constitui um obstáculo para nossa tese. O presente trabalho limita-se a delinear e evolução conceitual e identificar germes da doutrina madura de Descartes sobre a vontade a partir de uma passagem e um exemplo, ambos extraídos das *Regras*.

Durante a Quarta meditação, o filósofo estabelece que o entendimento (*intellectu*) é a faculdade de conhecer (*facultate cognoscendi*) e a vontade (*voluntate*) é faculdade de escolher (*facultate eligendi*) (AT VII, 56). Segundo as *Meditações*, analogamente ao que é delineado nas *Regras*, ambas as faculdades são necessárias para deliberar sobre o que se deve julgar e o que se deve escolher (AT VII, 58). Não obstante, a teoria da vontade apresentada nas *Meditações* é muito mais complexa e pormenorizada do que aquela encontrada nas *Regras*. Ela é, inclusive, divergente daquilo que é proposto nesse manuscrito. Nas *Regras*, não parece haver nenhuma doutrina própria acerca da vontade e, por isso, não é estabelecido que o juízo se dá em função da convergência entre vontade e entendimento. Assim, é possível especular que, nas *Regras*, Descartes apenas adotou uma visão aristotélica acerca da vontade que era amplamente aceita pela escolástica (Beck, 1952, pp. 18 e 42; Marion, 1997, pp. 208-210; Valentim, 2008, p. 51).

Apesar de, na Regra I, a vontade estar ligada ao ato de escolher, o que poderia ser aproximado à teoria presente na Quarta meditação, existem, no decorrer das *Regras*, aspectos que se distanciam

patentemente da doutrina da maturidade. É o caso, por exemplo, da função atribuída à vontade no final da Regra III. Ali, Descartes afirma que, no que se refere à crença em relação às verdades reveladas, que estão ocultas à razão por não terem fundamento racional, cabe à vontade reconhecê-las e acatá-las. O autor das *Regras* ainda não havia relacionado a vontade àquilo que o entendimento conhece para emitir juízos e fazer escolhas. Pelo contrário, caberia à vontade apenas acatar o que não é conhecido pelo intelecto. A Regra III, portanto, atribui à vontade uma função que diverge tanto do que é instituído na Regra I quanto na doutrina da maturidade. Primeiro, porque não haveria nada no contexto das verdades reveladas que o intelecto pudesse indicar como claro e distinto para que a vontade possa escolher, pois é um ato que se relaciona apenas à vontade e é alheio ao intelecto (AT X, 370). Depois, porque a vontade não teria a liberdade de negar essas verdades reveladas, mas apenas assentir àquilo que não é evidente ao intelecto. A vontade, nesse sentido, não teria nenhum papel no que se refere ao desenvolvimento científico.

A Regra XII também oferece uma perspectiva que comprova a distância entre o que é estabelecido nas *Regras* e a doutrina da vontade presente nas *Meditações* e nos *Princípios*. A Regra XII identifica o ato de julgar a uma atribuição do intelecto, declarando que é necessário distinguir “a faculdade pela qual o entendimento (*intellectus*) vê as coisas por intuição e as conhece daquela pela qual julga ao afirmar ou ao negar” (Reg. XII, 85; AT X, 420). É por isso que Descartes declara na Regra VIII que a “verdade e o erro só podem existir no entendimento (*intellectu*) apenas” (Reg. VIII, 51; AT X, 396). O próprio entendimento ajuíza sobre aquilo que conhece. Portanto, é nele que se encerra a possibilidade de erro ou acerto. Nas *Meditações*, ao contrário, é asseverado que o juízo é integralmente da jurisdição da

vontade conjugada com o entendimento (AT VII, 56-58). Diferentemente do que está nas *Regras*, Descartes sustenta que “pelo intelecto (*intellectum*) sozinho, **não afirmo, nem nego coisa alguma, mas** apenas percebo as ideias a respeito das quais posso fazer um juízo, e nenhum erro, propriamente dito, ocorre no intelecto, considerado assim precisamente” (Med. IV, 117; AT VII, 56). Além do intelecto que percebe as coisas, nas obras da maturidade, Descartes afirma que para que o juízo aconteça deve existir uma outra faculdade que afirma ou nega. Ademais, essa faculdade tem a alternativa de não dar uma sentença, podendo reter o juízo sobre aquilo que o intelecto não conhece perfeitamente, evitando o erro. Em 1647, respondendo a Regius em sua *Notae in programma*, publicada em 1647, Descartes reitera a posição das *Meditações* em detrimento de uma posição similar à apresentada nas *Regras*. Enquanto seu opositor divide o intelecto entre percepção e juízo, a posição de Descartes é que, além da percepção, isto é, do intelecto, que é requisito fundamental para qualquer juízo, é necessária também a ação da vontade, que pode afirmar, negar ou reter o assentimento (AT VIII-B, 363). Segundo Beck, como nas *Regras* Descartes está lidando com a doutrina do método em um plano científico, não é necessário desenvolver uma teoria do juízo e da vontade. Consequentemente, existem diferenças significativas nas posições defendidas na juventude e na maturidade cartesianas acerca da vontade (Beck, 1952, pp. 19 e 42).

Efetivamente, as *Regras* mencionam explicitamente a vontade em apenas três ocasiões (AT X, 361; 370; 419). Na maturidade, a vontade exerce um papel crucial na filosofia cartesiana, sendo a mais perfeita e ampla de todas as faculdades humanas. A vontade, como poder infinito que pode afirmar, negar ou reter o assentimento, reflete o livre-arbítrio do ser humano e sua semelhança com Deus (AT VII, 56-

57). É a capacidade ilimitada da vontade em negar e sua liberdade plena que proporcionam a possibilidade da dúvida que encontramos na Primeira meditação. Enquanto nas *Regras* a vontade tem como função aceitar o que não é compreendido pelo intelecto, sendo um mero atributo deste, nas *Meditações* a vontade é responsável por colocar em dúvida até mesmo aquilo que parece evidente para a razão. Em outras palavras, a vontade é capaz de estabelecer motivos para duvidar da própria competência da razão em perceber o verdadeiro e o falso ao questionar sua origem. Na maturidade, a vontade opera como vetor da dúvida hiperbólica, dimensão que é completamente alheia às *Regras*, sendo capaz de suspender o juízo sobre aquilo que não é perfeitamente compreendido pelo intelecto. Conforme Beck explicita, a dúvida cartesiana não se relaciona com a natureza do objeto que está diante da mente e nem corresponde a uma experiência psicológica real de natureza cognitiva. A dúvida da Primeira meditação é inteiramente forjada pela atividade volitiva (Beck, 1952, p. 42).

As discrepâncias são manifestas e relevantes. Como afirma Alquié, o intelecto e a vontade ainda não são distinguidos e, portanto, nas *Regras* cabe ao intelecto tanto perceber quanto ajuizar (Alquié, 1996, p. 72). Como explica Hamelin, essa dupla função concedida ao intelecto implica que Descartes ainda não havia percebido a importância do juízo como elemento fundamental da autonomia do sujeito. É só depois dessa tomada de consciência que o filósofo precisará, na maturidade, elaborar uma teoria da vontade que é parte importante da Filosofia Primeira de Descartes (Hamelin, 1921, p. 158). Do mesmo modo, Marco Antônio Valentim argumenta que, com o desenvolvimento da teoria da vontade na maturidade, “a racionalidade [cartesiana] se amplia a limites que excedem

absolutamente aqueles do pensamento metódico das *Regras*, porque ultrapassam os do entendimento finito, para coincidir com a vontade” (Valentim 2008, p. 51). Contrastando o papel da vontade presente nas *Regras* e nas *Meditações*, Valentim supõe que

o projeto científico das *Regras*, elaborado, como quer Marion, no sentido da substituição da metafísica por uma epistemologia, tem por condição que a vontade seja abstraída da operação do conhecimento.¹⁴⁷ (Valentim, 2008, p. 52)

Não obstante, entendemos que é possível notar que as *Regras* desvelam alguns embriões que podem ser compreendidos como possíveis fontes da doutrina da vontade presente na maturidade. É claro que não é possível discordar das diferenças presentes entre as *Regras* e os escritos da maturidade, como já foi indiscutivelmente demonstrado acima. Em todo caso, não é apenas na Regra III, como afirma Valentim (2008, p. 51), que a vontade é mencionada dentro das *Regras*. Por isso, a função da vontade não se resume a acatar o que é obscuro e que chega à razão por meio da revelação divina. Como vimos, ainda que no domínio do intelecto, cabe à vontade escolher

¹⁴⁷ A partir dessa hipótese, Valentim declara que “a valorização da vontade traz consigo a noção de finitude do entendimento” (Valentim, 2008, p. 52). Contestamos tal leitura, pois a finitude do intelecto já é assinalada em diversos momentos nas *Regras*. Embora essa finitude se torna mais marcada a partir do exercício da dúvida e com a comparação entre intelecto e vontade, ela não está ausente das *Regras*. Ainda que a metafísica madura constitua “o lugar de uma autocrítica da razão”, como aponta Beyssade (2001, p. 320), isso não impede as *Regras* antecipem, ainda sem o aparato metafísico, os limites intransponíveis da investigação da verdade, o que não seria uma incapacidade particular de um indivíduo, mas uma limitação inerente à condição humana (AT X, 393).

aquilo que o intelecto determina (AT X, 361), sendo a vontade entendida como uma ação de querer, também chamada de volição (AT X, 419). Contrariamente ao que afirma Valentim, a vontade possui algum encargo dentro do processo cognitivo explicitado na juventude, ainda que ínfimo se comparado com sua função apresentada nos textos da década de 1640.

Na Regra XII, por exemplo, a distinção proposta entre “a faculdade pela qual o entendimento vê as coisas por intuição e as conhece daquela pela qual julga ao afirmar ou negar” (Descartes, 1999, p. 85; AT X, 420), leva-nos a conjecturar que poderia haver ali um esboço da teoria exposta na Quarta meditação e nos *Princípios da filosofia*¹⁴⁸. Ainda que sob autoridade de uma mesma faculdade – o intelecto – as *Regras* diferenciam o atributo que conhece daquele que escolhe. Na Quarta meditação, o atributo de escolher é emancipado integralmente do entendimento, representando uma faculdade distinta da razão, que é a mais perfeita e mais ampla de todas as faculdades (AT VII, 57). Conforme Jean-Marie e Michelle Beyssade observam, é essa dissociação entre intuição e juízo apresentada na Regra XII que garante a eficácia da luz natural contra os erros (OC I, 710, n. 254). As intuições, por si mesmas, não são passíveis de erro; o erro só ocorre quando fazemos afirmações ou negações a respeito delas. Avaliando o discernimento apresentado nas *Regras* entre o intelecto que vê ou conhece e o juízo que afirma e nega, Sirven afirma que tal “distinção será feita nas *Meditações* entre o entendimento e a vontade, para explicar a fonte dos nossos erros, em vez de ser uma

¹⁴⁸ Em linhas gerais, os *Princípios* retomam e sistematizam a teoria da vontade presente nas *Meditações* (cf. AT VIII-A, 16-21).

dupla função do entendimento¹⁴⁹ (Sirven, 1928, p. 401). Ainda que o intérprete negue a existência de uma teoria da vontade consolidada nas *Regras*, Sirven (1928, p. 402) reconhece que essa dupla função do intelecto figura como causa dos erros. Como Descartes explica,

o entendimento nunca pode ser enganado por nenhuma experiência¹⁵⁰, desde que tenha somente a intuição precisa da coisa que lhe é apresentada [...], e desde que, ademais, ele não julgue que a imaginação reproduza fielmente os objetos dos sentidos. (Reg. XII, 88; AT X, 423)

Quando Descartes afirma que a experiência não pode nos enganar, ele quer dizer que aquilo que é objeto do intelecto não é passível de erro na medida em que ele é intuído e que não existe nenhuma afirmação ou negação a respeito dessa intuição. Dessa maneira, Descartes consegue conciliar essa afirmação com o que é dito na Regra II, em que é declarado que “as experiências que versam sobre as coisas são amiúde enganosas” (Reg. II, 8; AT X, 365). Ora, são as experiências enquanto intuições do intelecto que não carregam nenhum traço de erro. No entanto, caso o intelecto julgue o que é fornecido pela intuição, podem ocorrer equívocos¹⁵¹.

¹⁴⁹ “[...] distinction sera faite dans les *Méditations* entre l'entendement et la volonté, pour expliquer la source de nos erreurs, au lieu qu'il s'agit ici d'une double fonction de l'entendement.”

¹⁵⁰ Nesse contexto, o conceito de *experientia* não se restringe meramente a experiências sensíveis. Descartes explica que “experimentamos tudo o que percebemos pela sensação, tudo o que apreendemos dos outros, e geralmente tudo o que chega ao nosso entendimento, quer de outro lugar, quer da contemplação refletida que ele tem de si mesmo” (Reg. II, 8; AT X, 422-423).

¹⁵¹ A experiência ocupa sempre uma posição de destaque dentro da filosofia. Como argumenta Joan Lluís Llinás: “Desde las *Reglas para la dirección del espíritu* hasta los

Cabe-nos perguntar de que maneira Descartes entende ser possível que o mesmo intelecto que percebe uma intuição também sentencie sobre ela, já que, nas *Regras*, não encontramos nenhuma especulação clara sobre como os juízos ocorrem. A Regra XIII parece ser capaz de auxiliar a esclarecer tal questão. Reiterando que “apenas na intuição das coisas, sejam simples, sejam ligadas, que não pode haver erro (*falsitatem esse non posse*)”, Descartes afirma que uma intuição por si só não pode ser considerada uma questão. As intuições só passam a ser questões quando “*decidimos (deliberamos)* formular um determinado juízo sobre elas” (Reg. XIII, 99-100; AT X, 432, grifos nossos). Ora, uma percepção clara e evidente da mente, isto é, uma intuição, não pode acarretar erros. A apreensão de uma intuição não envolve nenhum tipo de afirmação ou negação sobre ela. O erro ou o acerto, de acordo com a Regra XIII, acontece apenas quando o espírito *decide* afirmar ou negar algo sobre uma certa intuição. É pela volição que se pode ajuizar sobre uma intuição e avaliar uma questão. Para exemplificar esse ponto, o autor das *Regras* afirma que,

com efeito, não são somente as perguntas feitas por outros que pomos no número das questões, mas, no que tange à própria ignorância, ou melhor, à dúvida de Sócrates, tratou-se de uma questão tão logo Sócrates, *dirigindo sua atenção* a esse ponto (*cum primum ad illam conversus*), começou a investigar se era verdade que duvidava de tudo e emitiu afirmação disso. (Reg. XIII, 100; AT X, 432, grifos nossos)

Principios de la filosofía, pasando por el *Discurso del método*, la experiencia desempeña un papel significativo” (Llinás, 2017, p. 22).

Esse exemplo é paradigmático. Descartes sublinha que a dúvida socrática parte de uma volição do espírito. É uma determinação livre da vontade que coloca o espírito a investigar certo ponto e, a partir daí, pode o afirmar ou o negar. Como foi afirmado anteriormente, é uma ação da volição que permite que Descartes consiga negar todas as suas crenças e preconceitos na Primeira meditação. Na Regra XIII, ainda que de modo bastante obscuro e nem de longe tão elaborado quanto nas *Meditações*, Descartes indica que é a partir de uma decisão própria e autônoma de ajuizar sobre uma intuição que se chega a uma questão. É por meio de uma orientação do espírito que Sócrates pôde investigar sua ignorância e concluir que duvidava de tudo. Assim como na Primeira meditação, o ato da dúvida de Sócrates só é possível, na visão de Descartes, por meio de uma *resolução* de duvidar (cf. AT VII, 22-23; 56).

Sendo assim, é possível recusar a posição de Valentim (2008, p. 52) que sustenta que, nas *Regras*, a vontade precisa ser totalmente abstraída do conhecimento. É claro que não encontramos ali a vontade como faculdade infinita. Porém, é a partir de um ato da volição que se pode ajuizar sobre uma percepção e, só desta forma, estaríamos diante da possibilidade de erro. A Regra XIII evidencia que a conversão ativa da atenção e o ato de julgar uma percepção constituem uma condição necessária para a formulação de uma questão. Portanto, é possível conjecturar que, ao menos rudimentarmente, a filosofia cartesiana presente nas *Regras* já pressente que a vontade escapa ao intelecto, carregando consigo a possibilidade de errar. Se é necessário decidir ajuizar sobre alguma intuição, então estamos diante de uma influência do querer, da vontade, ainda que isto não esteja declarado manifestamente nas *Regras*. A grande discrepância entre as *Regras* e a doutrina da

maturidade acerca da vontade parece ocorrer porque a vontade é emancipada do intelecto e pode ser compreendida como faculdade livre, infinita e perfeita, que permite escolher o que quer que seja. Considerando a passagem citada da Regra XIII é possível conjecturar que Descartes, desde a juventude, depreende, em alguma medida, que a ação de querer não se acomoda dentro das limitações do intelecto puro. O juízo, de acordo com a Regra XIII, além da intuição intelectual, também depende de uma ação de querer, de uma decisão do espírito em sentenciar sobre certa apreensão. Nesse sentido, ainda que não esteja claro que os juízos sejam, de fato, produzidos pela vontade, encontramos na Regra XIII uma passagem que parece apontar para aquilo que será a doutrina da vontade na maturidade de Descartes.

Por fim, gostaríamos de expor neste momento um exemplo da ação da vontade no interior das *Regras*. Embora não esteja explicitado, o método cartesiano proposto no tratado da juventude é construído pela razão e, por isso, pode ser considerado como produto da vontade. Como veremos no decorrer do nosso quarto capítulo, o método é baseado nos atos do espírito que são inatos – a intuição e a dedução. Contudo, o próprio método não é inato e nem mesmo pode ser resumido a uma intuição que não envolve uma afirmação. O método das *Regras* é uma ação resolutiva, é uma escolha daqueles que pretendem investigar a verdade. As regras que compõem o método são estabelecidas a partir do funcionamento da própria razão humana, mas elas não representam a própria razão humana. Como Descartes destaca durante o *Discurso*, o método é uma prescrição da vontade, seu exercício é uma escolha (AT VI, 22; 29). O método, não configurando uma ação do intelecto puro, exemplifica a função da vontade que está presente no espírito humano. Ainda que não esteja

delineado especificamente, esse exemplo pode sugerir que Descartes acomoda o papel da vontade no decorrer das *Regras*.

A partir da Regra XIII e do exemplo do método, podemos, pelo menos, sugerir que a vontade possui alguma função na obtenção de conhecimento, não sendo completamente abstraída da construção do saber no interior das *Regras*. Descartes já estabelece, ainda que de modo extremamente rudimentar, que é a partir da decisão ativa do espírito que se pode deliberar sobre alguma percepção ou intuição. A vontade não teria apenas o papel de acatar aquilo que o intelecto mostra como claro e evidente (AT X, 361) ou assentir ao que não é evidente para o intelecto, mas é obscuro, tendo como fonte a revelação divina (AT X, 370). A vontade seria responsável, além disso, por começar a investigação ao determinar sobre o que se deve sentenciar, possuindo um papel importante no conhecimento científico. Superadas as discrepâncias terminológicas e doutrinárias, identifica-se nas *Regras* um embrião da articulação entre compreensão e juízo, principalmente quando se trata de resolver questões. Apesar de não conseguirmos comprovar uma tese de continuidade neste ponto, nossa exposição procurou perscrutar elementos que podem elucidar uma das questões ponderadas por Descartes na juventude. Assim, foi possível pensar de que maneira essa questão foi desenvolvida até se tornar a teoria do erro nas *Meditações*.

4. Probabilidade e ceticismo nas *Regras*

Na Primeira meditação, Descartes estabelece o empreendimento da dúvida que tem como objetivo “deixar-nos livres de todos os preconceitos, [...] aplainar um caminho em que a mente facilmente se desprenda dos sentidos e [...] fazer, por fim, que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras” (Med. I, 19; AT VII, 12). As *Regras*, diferentemente, indicam de antemão qual é o escopo daquilo que pode ser ponderado pela mente humana – objetos simples e claros que podem ser conhecidos de maneira certa e indubitável pelo espírito (*certam et indubitatum*, AT X, 362). A partir desse princípio, as *Regras* rejeitam “todos os conhecimentos que são apenas prováveis (*probabiles*)” e é declarado “que se deve confiar somente no que é perfeitamente conhecido e do qual não se pode duvidar (*et de quibus dubitari non potest*)” (Reg. II, 5-6; AT X, 362). A Regra II, nesse sentido, delimita o domínio adequado para que a mente humana atue segundo seu potencial. Segundo a resenha das *Regras* presentes no *Journal des sçavants* de 1703, a Regra II afirma que é necessário nos limitarmos àqueles objetos cujo conhecimento indubitável não escapa à força da nossa mente (*Journal des sçavants*, 2 de abril de 1703, p. 212). Se, por definição, a ciência¹⁵² se restringe ao

¹⁵² No vocabulário cartesiano, ciência não se refere apenas um corpus doutrinário composto de proposições certas e evidentes, mas a um modo de cognição, opondo-se radicalmente à conjectura ou à mera persuasão (cf. AT X, 366-367; AT III, 64-65; OC I, 662, n. 20). Na Regra XVI, Descartes sublinha que a ciência depende mais pelo qual o conhecimento certo e evidente é alcançado do que no conteúdo do saber (AT X, 458). Nas obras da maturidade, o filósofo reforça que a ciência exige um procedimento

conhecimento certo e evidente (*cognitio certa e evidens*, AT X, 362; cf. AT X, 513), então a exclusão de objetos prováveis – que não alcançam o ideal de certeza e evidência e, por isso, estão destinados a continuar no âmbito da dúvida – torna-se condição necessária para o projeto cartesiano (AT X, 362; OC I, 661-662, n. 19). A Regra II estabelece a “certeza como única modalidade epistemológica aceitável” (Marion, 1997, p. 49). Para tanto, as *Regras* devem, conforme afirma Maia Neto (2013, p. 482), distinguir a ciência – o que é certo e totalmente transparente para a mente – daquilo que não é ciência – o que é duvidoso e deve ser evitado¹⁵³. A probabilidade é desqualificada por não atender aos requisitos da certeza e, conseqüentemente, é considerada como incerta.

A partir dessa breve indicação sobre a rejeição da probabilidade presente nas *Regras*, emerge uma dificuldade que devemos esclarecer. Só então será possível dar continuidade à nossa argumentação a favor da tese de continuidade dentro da filosofia cartesiana. Tal obstáculo emerge com maior clareza na leitura de Alquié (1996), Marion (1997) e Maia Neto (2013), sendo este último aquele que parece explicitar com mais nitidez o problema. Avaliando o objetivo das *Regras* em demarcar a linha que separa a ciência da não ciência, Maia Neto afirma que nesta obra a própria filosofia deveria ser rejeitada, já que não se tratava de uma ciência conhecida de maneira certa e evidente (Maia Neto, 2013, p. 482). O *Discurso*, inclusive, sublinha que Descartes considerava a filosofia como sendo responsável por ensinar como falar

dedutivo a partir de princípios primeiros e conhecidos evidente e distintamente (cf. AT X, 503; AT VII, 140).

¹⁵³ Tal distinção não incide sobre a natureza dos objetos, mas sobre a atitude epistemológica do sujeito que os investiga (OC I, 661-662, n. 19; Marion, 1997, pp. 50-51).

com verossimilhança sobre as coisas, possuindo fundamentos obscuros e pouco firmes (AT VI, 6; 8-9). Se a filosofia pertence ao domínio do meramente provável, então ela não deveria ser abordada por Descartes nas *Regras*. Nesse sentido, o conteúdo das *Regras* estaria distante de qualquer questão filosófica, configurando-se como um tratado meramente científico e metodológico (Maia Neto, 2013, p. 482). Esse posicionamento parece ser compartilhado por Alquié e Marion. A interpretação de Alquié estabelece que as *Regras* são construídas apenas a partir da perspectiva do objeto do conhecimento e, conseqüentemente, configuram um tratado puramente epistemológico (Alquié, 1996, pp. 70-83). Marion, similarmente, ratifica que, sendo a certeza a única modalidade possível do discurso científico, então deve-se “excluir de um tal discurso todos os objetos aos quais o conhecimento recusasse a certeza” (Marion, 1997, p. 51). Essa linha interpretativa sustenta que as *Regras*, congruentemente com aquilo que é preconizado pela Regra II, não podem dissertar – e não dissertam – sobre a filosofia de nenhuma maneira. Os objetos filosóficos, diferentemente dos objetos matemáticos, não seriam apreendidos pelo intelecto de maneira certa e evidente. Perante essa perspectiva sobre as *Regras* sustentada por Alquié, Marion e Maia Neto seria necessário admitir a ruptura do pensamento cartesiano. Esses intérpretes consideram que, na juventude, Descartes tem interesses científicos e apenas posteriormente ele irá estabelecer uma filosofia que se localize fora do domínio da probabilidade (cf. Maia Neto, 2013, pp. 482-483).

Neste trabalho não temos a intenção de refutar a leitura de Alquié, Maia Neto e Marion de forma cabal. Reconhecemos que não existe nas *Regras* a intenção de estabelecer uma nova filosofia sustentada por fundamentos metafísicos, ou seja, sistema filosófico

fundamentado metafisicamente. Entretanto, disso não se segue que só seja possível encontrar nas *Regras* elementos meramente científicos. Como já foi explorado anteriormente, as *Regras*, principalmente o conjunto das doze primeiras regras, estabelecem uma teoria do conhecimento. A epistemologia encontrada no tratado da juventude parece antecipar noções de metafísico, inclusive tendo semelhanças notáveis com aquilo que podemos observar na maturidade. Ainda que as *Regras* sejam, de fato, um tratado metodológico e científico, seu escopo tolera alguma filosofia porque, para estabelecer o método e chegar a resultados científicos, é necessário determinar uma teoria do conhecimento. A epistemologia cartesiana da juventude, assim, implica reflexões de fundo ontológico e moral, ainda que não sejam tematizadas explicitamente.

No que diz respeito à probabilidade, cujo tema tratamos neste momento, as *Regras* apresentam mecanismos metodológicos para evitá-la. Tais mecanismos são suficientes para concluir o propósito desse tratado, que é o de delimitar o que pode ser considerado ciência. Posteriormente, como será esclarecido, Descartes perceberá que tais mecanismos não são suficientes para estabelecer uma Filosofia Primeira, que é o princípio de todo o sistema de conhecimento. Isso o leva a apresentar um recurso propriamente filosófico, que é o emprego da dúvida. São tratamentos distintos, porém relacionados, de um mesmo problema filosófico que surge desde a juventude do filósofo e perdura durante toda sua jornada intelectual.

Sendo assim, esta seção tem o intuito de, primeiro, precisar como a rejeição da probabilidade é elaborada dentro das *Regras para a orientação do espírito*; segundo, identificar como seu desenvolvimento nesta obra da juventude é retomado na maturidade; terceiro, buscar as origens desse problema; e, por fim, explorar em que medida a

preocupação com o que é apenas provável e duvidoso parece determinar os rumos que Descartes tomou depois de abandonar as *Regras*, abandonando seu tratado metodológico e explorando uma fundamentação para sua ciência.

4.1. O problema da probabilidade nas *Regras*

A probabilidade se refere ao que é plausível ou crível. Assim sendo, o provável tende a se impor ao espírito humano devido à sua aparência de verdade, ou seja, sua verossimilhança¹⁵⁴. Contudo,

¹⁵⁴ Os termos *probabilidade* (*probabile*) e *verossímil* (*verisimile*), como explicam Maia Neto (2013, pp. 467-469) e Lisa Jardine (1983, pp. 263-264), se referem à tradução oferecida por Cícero ao termo *pithanon*, cunhado pelo cético acadêmico Carnéades tendo em vista a noção estoica de impressão. Diferentemente dos estoicos, que compreendiam que a impressão se referia a uma apreensão singular da verdade, Carnéades distingue dois aspectos distintos e independentes em tal impressão. O primeiro se refere à fidedignidade da representação do objeto em uma representação e o segundo diz respeito a quão persuasivo este objeto aparece ao sujeito. Carnéades, de acordo com esta distinção, argumenta que todas as impressões podem ser falsas e que o melhor caminho seria a suspensão do juízo. Para contornar a acusação estoica de inação (*apraxia*), decorrente da suspensão do juízo (*epoché*), Carnéades recorre ao *pithanon*, isto é, impressões prováveis ou verossímeis que figuram como guias na vida prática para aquele que suspendeu o juízo sobre o estatuto epistemológico das impressões. No ceticismo moderno, o provável e o verossímil passam a operar como critério de aproximação da verdade, definição que se atribui não a Carnéades, mas a Filo de Larissa, mestre acadêmico de Cícero. Cícero, como mencionado acima, traduziu *pithanon* para verossímil, ou seja, algo que aparece “como a verdade” ou “aparentemente verdadeiro”. Sobre a influência do debate entre estoicos e céticos acadêmicos para a filosofia cartesiana e suas possíveis

embora o caráter fidedigno de algo meramente provável possa derivar de boas razões, também pode-se originar de razões defeituosas que são erroneamente consideradas boas. Esse seria o caso da credibilidade conferida pela autoridade ou pela tradição. A probabilidade não possui o estatuto da verdade e carece de fundamentos sólidos. Confundir o provável com o verdadeiro abre caminho direto para o erro. Ainda que seja possível encontrar boas razões para assumir aquilo que é provável, tudo o que guarda qualquer vestígio de obscuridade é sempre dubitável e está sujeito a disputas (Maia Neto, 2013, pp. 473-474). Como Descartes sublinha nas *Sétimas respostas*, a verdade é indivisível: nada que contenha obscuridade ou falsidade pode ser considerado mais ou menos verdadeiro (AT VII, 548). Para Descartes, a anuência ao provável é a fonte do dissenso presente nas ciências da sua época. Conforme explica Marion, “a mínima falha da certeza (a mínima: não a falsidade, mas o *risco de falsidade*, o *duvidoso*) arruína o próprio fundamento da ciência, sem que um objeto lhe possa fornecer a mínima correção, dado que nenhum atinge esse fundamento – a própria ciência” (Marion, 1997, p. 50, grifos nossos). Tendo em vista a mudança do centro de gravidade da ciência operado na Regra I, “a ciência reside na própria ciência” (Marion, 1997, p. 50) e não no objeto. Por isso, a ciência é definida como *conhecimento* certo e evidente (AT X, 362). As *Regras* rejeitam qualquer conhecimento minimamente obscuro ao intelecto. Não compreender plenamente um objeto implica um conhecimento meramente provável. Nesse sentido, desde a juventude, Descartes

afiliações ver, entre outros, Cunning, 2007; Lennon, 2011; Maia Neto, 2015; Marcondes, 2019; Pereboom, 1994; Rutherford, 2014 e Stuchlik, 2017.

explicita um projeto epistemológico que terá lugar persistentemente dentro de seu pensamento.

A Regra III, na esteira da regra precedente, pormenoriza os problemas da admissão ao provável. Descartes explica que “no que tange aos objetos considerados, não é o que pensa outrem ou o que nós mesmos conjecturamos que se deve investigar” (Reg. III, 11; AT X, 366). Seguir os argumentos de outras pessoas ou admitir meras conjecturas conduz aos perigos da probabilidade e afasta do caminho da ciência, ou seja, do conhecimento certo e evidente. As conjecturas são fontes comuns de erro e ocorrem quando nos debruçamos sobre assuntos complexos. Ao não compreender tais temas completamente, o intelecto prefere formular hipóteses para avançar na pesquisa (AT X, 364; 367-368) ao invés de buscar aquilo de mais simples que podemos apreender com evidência. Essas conjecturas, ainda que assentidas como meramente prováveis, com o tempo, cristalizam-se como verdades, acarretando erros (AT X, 367-368).

Descartes tem a intenção de estabelecer a certeza como “a modalidade única onde a ciência, [que] fundada unicamente nela, se verifica adequada a si mesma e se reconhece enquanto ciência” (Marion, 1997, p. 51). Para tanto, é necessário rejeitar tudo aquilo que não é percebido como certo e evidente pelo próprio intelecto e que não se enquadra como certeza, único discurso científico possível. Dessa forma, “para não manter o verossímil como se fosse verdade e, assim, evitar qualquer risco de cometer um erro [...], não se deve considerar o verossímil pelo o que ele é”¹⁵⁵ (Maia Neto, 2013, p. 477). Pelo contrário, como advertem as *Regras*, deve-se evitar o que é

¹⁵⁵ “[...] pour ne pas tenir le vraisemblable comme s’il était vrai, et ainsi éviter tout risque de commettre une faute [...] il ne faut pas considérer le vraisemblable pour ce qu’il est [...].”

meramente provável, rejeitando-o inteiramente da investigação científica, assentindo apenas ao que é verdadeiro. Como explica Maia Neto, Descartes parte da concepção charroniana de que “é necessário resistir ao provável ou plausível, mas, contrariamente a Charron e aos céticos, esta resistência não tem o objetivo de manter a *epoché*, mas de chegar ao conhecimento (*scientia*)”¹⁵⁶ (Maia Neto, 2013, p. 477).

De forma análoga à rejeição das conjecturas, em relação à tradição e à herança científica existente em sua época, Descartes comenta que, embora existam vantagens em conhecer tais livros, é muito natural acreditar no que é argumentado por seus autores. Pela leitura internalizamos procedimentos e erros que outras pessoas cometeram, inclusive sustentando “mesmo coisas obscuras e desconhecidas, que somente conjecturas prováveis lhes permitiam atingir” (Reg. III, 13; AT X, 368). Além disso, encontrando posições divergentes em praticamente todas as disciplinas, não haveria um critério para decidir qual dos lados assentir. Por fim, Descartes afirma que conhecer o que outros pensaram sobre a ciência não faria de ninguém um cientista, mas, no máximo, um conhecedor de histórias¹⁵⁷ (AT X, 366-367). Dessa forma, Descartes frisa a importância da autonomia para o alcance da ciência, excluindo qualquer aporte da

¹⁵⁶ “[...] il faut résister au probable ou vraisemblable mais, contrairement à Charron et aux sceptiques, cette résistance n'a pas l'objectif de maintenir l'*epoché* mais d'arriver à la connaissance (*scientia*).”

¹⁵⁷ Descartes reitera que a ciência consiste numa aptidão autônoma na resolver problemas, e não no acúmulo de verdades históricas (cf. AT III, 721-724; AT V, 176-177; AT X, 502-503). Com a ascensão do modelo cartesiano, o estatuto da história como fonte de saber é minimizado. Posteriormente, Pierre-Daniel Huet reage a essa desvalorização criticando frontalmente a filosofia cartesiana e afirmando que a única verdade que poderíamos conhecer, afora as verdades da fé e da revelação divina, é aquela verdade proveniente da história e do consenso da maioria (cf. Huet, 1842; Guérault, 1984; Dupront, 2014; Maia Neto, 2022; Sousa, 2022).

tradição e da autoridade (cf. AT III, 721-724). Excepcionalmente, as disciplinas da Aritmética e da Geometria, como relatado na Regra II, fornecem um modelo de estudo que deve ser empregado em todos os domínios científicos¹⁵⁸. Tanto a Aritmética quanto a Geometria lidam apenas com objetos simples e evidentes, isto é, conhecidos de forma indubitável e, por isso, conseguem alcançar unanimidade entre os seres humanos. Descartes entende que se existe qualquer tipo de discussão sobre um ponto, então ambas as partes devem estar erradas. Segundo o filósofo, “se as razões de um fossem certas e evidentes, ele [que está de posse destas razões] as poderia expor ao outro de maneira que acabasse por lhe convencer o entendimento” (Reg. II, 6-7; AT X, 363). A evidência impõe o assentimento; negá-la deliberadamente não pode configurar uma dúvida legítima. Essa ideia, inclusive, é conservada por Descartes durante toda a sua vida, embora ele admita que algumas verdades só poderiam ser reconhecidas com o tempo (cf. AT VII, 5-6; AT III, 433).

Portanto, o assentimento a tudo aquilo que é do âmbito da probabilidade prejudica a acuidade da razão em discernir o verdadeiro do falso, além de estar na contramão do caminho da verdade. Como sustenta Descartes, ao nos levarmos por aquilo que não é integralmente certo e evidente “podemos chegar a opiniões prováveis, não a ciência perfeita” (Reg. II, 6; AT X, 363). Consequentemente, a rejeição da probabilidade se explica tanto porque compromete a cadeia de deduções, tornando-a por inteiro duvidosa, quanto porque não representa o exercício pleno da faculdade do entendimento. A

¹⁵⁸ As demonstrações matemáticas funcionam como paradigmas de certeza para o saber. Entretanto, na Regra II, Descartes não sistematiza essa norma como fundamento metodológico. Tal sistematização ocorre na Regra IV, sob o conceito de *mathesis universalis*, que examinaremos adiante.

probabilidade implica a existência de algo obscuro ao nosso espírito. Marion (1997, p. 51) explica que “aquilo que não se pode conhecer na modalidade da certeza não é certamente para conhecer”. Por isso, a exclusão do que é provável irá desembocar na questão sobre “o que é o conhecimento humano e até onde ele se estende” (Reg. VIII, 53; AT X, 397).

Na Regra VIII, que “decorre necessariamente das razões dadas para a segunda [regra]” (Reg. VIII, 48; AT X, 395), Descartes admite que, mesmo aplicando as regras do método diligentemente, existem certos domínios que não são acessíveis ao espírito humano. Isso ocorre “não por culpa de seu espírito, mas porque sua busca é impedida pela própria natureza da dificuldade ou por sua condição de homem” (Reg. VIII, 48; AT X, 393-394). O que excede os limites da razão deve ser, de acordo com a Regra II, excluído da investigação científica. Para melhor fazê-lo, Descartes propõe “examinar todas as verdades para cujo conhecimento basta a razão humana” (Reg. VIII, 50; AT X, 395). O final da Regra III, por exemplo, ao distinguir entre os conhecimentos que têm origem na luz natural e aqueles originados na revelação divina, mostra que, embora a luz divina garanta o conhecimento mais certo possível, este está além da nossa capacidade racional. Por isso, os conhecimentos de origem divina não podem ser apreendidos de forma clara e evidente.

Ainda que possamos recorrer à revelação divina para conhecer, é necessário sublinhar que esses conhecimentos são de ordem distinta daqueles provenientes da própria razão humana. Enquanto a intuição e a dedução fornecem conhecimentos que possuem fundamentos no próprio espírito, ou seja, a partir da operação autônoma da razão, os conhecimentos adquiridos pela revelação estão relacionados a um ato extrínseco ao intelecto. Nesse sentido, quando se trata da revelação, o

intelecto não consegue compreender racionalmente o que foi relevado; cabe à vontade assentir a isso, ainda que a razão não possa fundamentá-lo (AT X, 370). Se existem conhecimentos apenas prováveis que devem ser rejeitados porque não são acessíveis à razão humana, então a probabilidade nas *Regras* parece desembocar em um tipo limitado de ceticismo, pelo menos de caráter metodológico e moderado.

4.2. A probabilidade nas obras da maturidade cartesiana

A preferência pela verdade em detrimento da probabilidade não constitui uma particularidade das *Regras*, mas um traço constitutivo do projeto cartesiano. Descartes reiteradamente enfatiza a crítica à probabilidade e o diagnóstico do fracasso da tradição. No *Discurso do método*, por exemplo, no qual se apresentam “diversas considerações acerca das ciências” (DM I, 69; AT VI, 1), Descartes conclui que nenhuma das ciências estabelecidas oferece um conhecimento certo e evidente. Tal diagnóstico leva-o a concluir “que não havia doutrina alguma no mundo que fosse tal como outrora me haviam feito esperar” (DM I, 72; AT VI, 5). Sobre a filosofia, o autor afirma que ela apenas “fornece o meio de falar com *verossimilhança* a respeito de todas as coisas” (DM I, 72; AT VI, 6, grifos nossos). Da análise das ciências estabelecidas, Descartes depreende que todas elas possuíam fundamentos instáveis – com exceção das matemáticas (AT VI, 5) – baseadas no que é meramente provável. Isso resulta no abandono da tradição e no começo da busca, em si mesmo e no mundo, por uma ciência que pudesse ensiná-lo “a distinguir o verdadeiro do falso, para

ver claramente em minhas ações e caminhar com segurança nessa vida” (DM I, 75; AT VI, 10). Como sustenta Maia Neto (2013, 482), o princípio da integridade intelectual presente na Regra II – que afirma que se deve rejeitar todos os conhecimentos apenas prováveis, admitindo apenas o que é indubitável (AT X, 362) – é retomado diretamente no primeiro preceito do método encontrado na segunda parte do *Discurso*. Ali Descartes alerta que não se deve

jamais admitir como verdadeira alguma coisa que eu não conhecesse evidentemente como tal, isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada mais compreender em meus julgamentos senão aquilo que se apresentasse tão clara e distintamente ao meu espírito que eu não tivesse ocasião alguma de colocá-lo em dúvida. (DM II, 81; AT VI, 18)

O *Discurso*, assim como as *Regras*, explicita que, para alcançar a ciência, é necessário acatar somente aquilo que o intelecto compreende perfeitamente e que não deixa margem para dúvidas. Todavia, a partir desse primeiro preceito baseado na Regra II, o *Discurso* institui uma dúvida ativa sobre nossas crenças. Nas *Regras*, como foi demonstrado, não existe uma dúvida ativa, mas mecanismos metodológicos para evitar a probabilidade e, consequentemente, o erro (Maia Neto, 2013, p. 482).

A dúvida da Primeira meditação radicaliza o combate contra a probabilidade: não se trata de apenas evitá-la, mas de tratar tudo o que é provável como se fosse falso. Assim, Descartes rejeita completamente a probabilidade em sua investigação filosófica e científica (cf. AT VII, 22; 59; Maia Neto, 2013, pp. 483-484). Sua intenção é de “estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas

ciências” (Med. I, 21; AT VII, 17). A análise da *Epístola* aos magistrados de Sorbonne permite-nos compreender integralmente como a admissão do provável apareceria como um problema grave para a filosofia madura de Descartes. Ali, o filósofo deixa claro que, especialmente no que se refere à existência de Deus e à imortalidade da alma, não era satisfatório admitir opiniões ou crenças, mas apenas razões muito precisas e claras, que teriam força demonstrativa e conseguiriam legitimar sua verdade de forma cabal (AT VII, 3). Como explica Maia Neto (2013, p. 484), Descartes não se contenta com *provas* – no domínio do provável –, mas está à procura de *demonstrações* – no domínio da certeza –, o que ele realiza na parte construtiva das *Meditações*.

Na *Carta-prefácio*, igualmente, Descartes afirma não ser possível “chegar ao conhecimento certo a partir de princípios não evidentes” (CP, 231; AT IX-B, 8). Já na *Entretien avec Burman*, o filósofo explica que o espírito precisa discernir entre o que é verdadeiro e o que é meramente provável. Para Descartes, a probabilidade leva a erros, enquanto a verdade, única base para demonstrações, pode contornar os argumentos dos céticos (AT V, 177). Esse ponto também é retomado nas *Sétimas respostas*. Ali, Descartes insiste que anuir ao provável não seria um bom modo de filosofar, pois não haveria fundamentação suficiente para responder aos céticos (AT VII, 548).

Cumprе esclarecer que não se trata de afirmar que as Regras apresentam um projeto de refutação do ceticismo, mas de evidenciar a perenidade da recusa ao provável. Existe, inclusive, uma modificação no tratamento cartesiano da probabilidade à medida que o pensamento de Descartes se desenvolve. Conforme observa Landim Filho, “se nas *Regulae* estas questões [sobre certeza e evidência] são analisadas de um ponto de vista metodológico, nas *Meditações* o

enfoque é fundacional” (Landim Filho, 1992, p. 121). Em todo caso, ainda segundo Landim, o ponto de partida de Descartes é sempre uma reflexão sobre as operações da razão. Portanto, é possível sustentar que “desde os escritos de juventude, o problema da certeza e da evidência são os temas centrais da reflexão cartesiana” (Landim Filho, 1992, p. 121).

4.3. A origem cética da recusa cartesiana ao provável

O projeto epistemológico de alcance da certeza e rejeição do provável, patente nas *Regras* e em todo o *corpus* cartesiano, deve ser considerado tendo em vista, entre outros fatores, o probabilismo neoacadêmico que foi retomado pelos céticos e jesuítas na modernidade (Maia Neto, 2013, pp. 470-474 e 481; Jardine, 1983, p. 198). Esses últimos, por meio de ideais humanistas, assimilaram a tradição neoacadêmica principalmente no que se refere à dialética e à retórica (Dear, 1988, p. 21). A Regra VIII, por exemplo, ao analisar o escopo da razão humana e procurar estabelecer seus limites, apresenta uma investigação essencial para todo o pensamento desenvolvido na modernidade, caracterizando uma importante discussão cética (Marcondes, 2019, pp. 34 e 51).

A necessidade de determinar os limites do conhecimento humano pode ser um indício de que Descartes teria lidado com o ceticismo em sua juventude. Porquanto Descartes aceita que a razão humana tem suas limitações e não pode conhecer tudo o que lhe aparece, o filósofo já está se embrenhando em um domínio cético, ainda que não necessariamente de forma consciente. Segundo a

argumentação de Kisner (2005, p. 213), durante a Regra VIII (e também na Regra XII), Descartes claramente está questionando se a razão nos fornece acesso a verdades suficientes para conhecer e compreender o mundo, pois existe a possibilidade destas verdades estarem fora do escopo da razão humana. Além disso, visto que o exame da razão humana nos leva aos “verdadeiros instrumentos do saber e de todo o método” (Reg. VIII, 54; AT X, 398), estamos diante de uma questão que pretende justificar o próprio conhecimento humano.

Durante a Regra VIII, Descartes parece, de fato, ecoar o tipo de ceticismo que vigorava nos séculos XVI e XVII. O filósofo afirma, por exemplo, que

nada me parece mais inepto do que debater audaciosamente sobre os segredos da natureza, sobre a influência dos céus, sobre o nosso mundo inferior, sobre a predição do futuro e coisas afins, como muita gente o faz, sem, no entanto, ter um dia procurado se está no poder da razão humana (*humana ratio sufficiat*) fazer tais descobertas. (Reg. VIII, 54; AT X, 398)

Essa passagem parece aludir ao ceticismo promovido por Michel de Montaigne, Pierre Charron e Marin Mersenne, entre outros céticos da modernidade. O pensamento cético desses autores tinha como objetivo principal minar a pretensão da razão humana em conhecer a verdade a partir de uma comparação com um padrão de conhecimento inalcançável – o divino. Esses céticos modernos argumentavam que a luz natural da razão não era capaz de nos revelar a verdade. Para eles, não haveria fundamentação suficiente para corroborar que aquilo que julgamos ser verdadeiro de fato o seja. Descartes, por sua vez, estabelece nas *Regras* que sua doutrina parte

exclusivamente da perspectiva do conhecimento humano, sendo a razão a única justificativa possível para a verdade. Kisner (2005) salienta que, como Descartes está lidando com um tipo de ceticismo mais moderado do que aquele que ele irá tratar nas *Meditações*, a resposta apresentada nas *Regras*, como era de se esperar, é também menos robusta. Por isso, nas *Regras*,

Descartes não buscou uma justificativa para a concepção de que a razão revela a verdade ou que o conhecimento é possível em geral. De fato, seu trabalho pressupõe que as intuições nos fornecem a verdade.¹⁵⁹ (Kisner, 2005, p. 214)

Nesse sentido, na juventude cartesiana são encontrados pressupostos que o Descartes das *Meditações* não aceitaria.

A partir da ênfase dada ao ceticismo na maturidade, muitos pesquisadores da filosofia cartesiana entendem que Descartes passa a se preocupar com argumentos céticos apenas a partir de 1628. Ou seja, com o descobrimento das questões céticas, Descartes teria sido impelido a modificar seu plano de trabalho e, assim, abandonado as *Regras* (cf. Popkin, 2003; Curley, 1978). Segundo Guérout (1953, I, pp. 30-32), as *Regras* não revelam nenhuma inquietação cética porque não há nenhum tipo de questionamento sobre a capacidade do entendimento em conhecer. Pelo contrário, essa capacidade é tomada como certa e figura como o ponto de partida para Descartes. Nas *Regras*, de acordo com Guérout, a preocupação não é investigar se o conhecimento humano é possível, como será feito posteriormente por

¹⁵⁹ “Descartes did not seek a justification for the notion that reason reveals the truth or that knowledge is possible in general. In fact, his work presupposes that intuitions provide us with the truth.”

Descartes, mas sim definir em que circunstâncias ele pode ser plenamente desfrutado e utilizado para alcançar a verdade.

Não obstante, a tese de uma ruptura da filosofia cartesiana motivada pelo descobrimento do ceticismo carece de fundamento textual. Como foi apresentado, é possível encontrar elementos pertencentes a discussões céticas nas *Regras*, principalmente nas Regras VIII e XII. O ceticismo, portanto, não pode ser considerado um divisor de águas na trajetória cartesiana. Os elementos céticos encontrados na juventude não são suficientes para compreender as *Regras* como uma resposta direta ao ceticismo. Ainda assim, esses elementos oferecem bases suficientes para afirmarmos que Descartes tinha algum conhecimento das questões céticas que vigoravam em sua época. Conforme explica Danilo Marcondes, a “argumentação cética se caracteriza tradicionalmente por levantar a questão dos limites da capacidade humana de conhecer a realidade tal como ela é, sua essência, as causas primeiras” (Marcondes, 2019, p. 107). Ora, as Regras VIII e XII lidam diretamente com a questão sobre os limites do conhecimento humano. Tendo em vista a ampla disseminação dos argumentos céticos no início do século XVII na Europa, é praticamente impossível dissociar essa questão ressaltada por Descartes e a questão cética da modernidade (cf. Popkin, 2003).

Além disso, mesmo que o tratamento dado por Descartes ao ceticismo se modifique, a afirmação de que é a razão humana que justifica o conhecimento é encontrada repetidamente em suas obras da maturidade. Em março de 1636, por exemplo, ao escrever para Mersenne relatando a composição do *Discurso do método*, Descartes oferece a essa obra o título provisório de “Projeto de uma ciência universal que possa elevar nossa natureza ao mais alto grau de

perfeição”¹⁶⁰ (AT I, 339). Se Descartes fala do mais alto grau de perfeição, ele se refere apenas à perfeição da própria *natureza* da razão. O filósofo desconsidera qualquer outro tipo de intelecto que tenha capacidades e faculdades estranhas à mente humana. Até mesmo nas *Meditações*, o filósofo deixa claro que sua perspectiva é sempre aquela da razão humana. Na Sexta meditação, Descartes afirma as limitações de sua natureza e admite que isso não o “admira, pois, sendo o homem coisa limitada, não lhe toca senão uma perfeição limitada” (Med. VI, 181; AT VII, 84).

Essa perfeição limitada descrita nas *Meditações* acompanha rigorosamente aquilo que é estipulado pelas *Regras*. Na Regra VIII, o filósofo deixa claro que a razão humana é adequada às necessidades humanas. Portanto, ela consegue fornecer toda a ciência que os seres humanos precisam, “a ponto de nada mais ter para desejar” (Reg. VIII, 48; AT X, 393). Em *La recherche de la vérité*, igualmente, Descartes reafirma esse ponto dizendo que para toda doença na natureza existe uma cura. Por conseguinte, no que se refere à cura da curiosidade, “há verdades suficientes que podem ser conhecidas em cada matéria, para satisfazer plenamente a curiosidade das almas estabelecidas”. Aqueles que possuem uma “curiosidade insaciável” estariam tão “longe do seu justo temperamento” quanto os hidrópicos (AT X, 500). Além disso, no decorrer das *Segundas respostas*, Descartes insiste que se nos depararmos com uma crença “tão forte que jamais possamos alimentar qualquer razão de duvidar daquilo que acreditamos desta forma, nada mais há que procurar: temos, no tocante a isso, toda a certeza que se possa desejar” (BP, 160; AT VII, 144).

¹⁶⁰ “Le projet d’une Science universelle qui puisse élever nôtre nature à son plus haut degré de perfection.”

Portanto, a resposta ao ceticismo esboçada nas *Regras* é reiterada durante sua maturidade. Essas passagens confirmam que, para Descartes, a certeza é sempre justificada a partir da própria razão humana e que ela é suficientemente perfeita dentro do alcance e das necessidades dos seres humanos. O tipo de reação ao ceticismo presente nas *Regras* figura de forma contumaz dentro das obras cartesianas. Essa negação juvenil ao ceticismo é apenas realizada de forma metodológica, pautada na mudança do centro de gravidade epistemológico e na determinação que a perspectiva do conhecimento deve se pautar apenas na razão humana. De qualquer forma, Descartes sempre considera necessário sublinhar sua posição e, a partir dela, responder às tentativas céticas de minar as pretensões humanas ao conhecimento. É claro que, nas obras posteriores às *Meditações*, Descartes precisará contar com bases metafísicas adicionais para justificar as intuições presentes em seu intelecto. Contudo, é necessário, primeiramente, determinar qual tipo de certeza se espera alcançar, o que é realizado da mesma forma que ocorre nas *Regras*.

4.4. O encontro com Chandoux: probabilidade, ceticismo e abandono das *Regras*

Além do questionamento sobre o escopo do conhecimento humano, o abandono da probabilidade também é um elemento importante para determinar a relação do jovem Descartes com o ceticismo. Como foi dito anteriormente, o jovem filósofo certamente teve contato com o probabilismo ciceroniano que era utilizado com

frequência nas escolas jesuítas durante os séculos XVI e XVII, inclusive em La Flèche (Dear, 1988, p. 21; Maia Neto, 2013, pp. 467 e 481). Segundo o estudo realizado por Peter Dear sobre a educação em La Flèche, “disputas públicas regulares faziam parte do currículo padrão nos colégios jesuítas”¹⁶¹ (Dear, 1988, p. 21). Visando praticar a retórica e a dialética ministrada nas aulas, os alunos deveriam argumentar *in utramque partem*, isto é, buscando apresentar argumentos contra e a favor de um mesmo ponto. Mais do que chegar à verdade, o objetivo desses exercícios era fazer com que os alunos apresentassem uma posição o mais provável possível e convencessem os espectadores do debate (Dear, 1988, p. 21; cf. Maia Neto, 2013, pp. 480-481; Jardine, 1983, pp. 254 e 260-264). A partir dessa consideração, podemos compreender o que se deu em um episódio ocorrido em 1627 ou 28 em Paris.

Baillet (1691, I, pp. 70-74 e 160-166) nos relata que, na companhia de outros sábios da época, todos do círculo de amizade de Mersenne, Descartes assistiu a uma apresentação oferecida pelo químico Chandoux sobre uma nova filosofia natural contra a velha filosofia aristotélica. Enquanto todos da plateia aplaudiram a exposição, Descartes repreendeu Chandoux, alegando que sua doutrina era apenas provável. Descartes, para explicar sua reprovação, realiza um exercício de retórica, muito semelhante ao que era utilizado em La Flèche. Ele argumenta contra uma teoria entendida como muito provável e, posteriormente, argumenta a favor de uma teoria considerada por todos muito improvável. Desta maneira, nosso filósofo visava demonstrar a perniciosidade da aceitação do provável, que muitas vezes ocupa o lugar do verdadeiro e consegue persuadir

¹⁶¹ “Regular public disputations formed part of the standard curriculum in Jesuit colleges [...]”

mesmo aqueles de espírito mais apto (cf. AT I, 213). O procedimento que Descartes utiliza é a argumentação *in utramque partem*, familiar a ele desde os tempos de La Flèche (Dear, 1988, p. 21).

Segundo Gouhier, esse episódio teria suscitado em Descartes uma inquietação de ordem moral e religiosa, o que o levou a desenvolver uma Filosofia Primeira (Gouhier, 1954, pp. 46-47). Popkin, por sua vez, sustenta que o encontro com Chandoux teria sido o contato inaugural de Descartes com o ceticismo. Segundo Popkin, diante das ameaças céticas, Descartes precisou abandonar seu projeto científico e desenvolver uma filosofia fundadora que pudesse refutar ceticismo, algo que não seria possível a partir do programa delineado nas *Regras* (Popkin, 2003, p. 146). Portanto, a partir de Gouhier e, posteriormente, de Popkin, muitos comentadores começaram a entender o episódio com Chandoux e, mais especificamente, o contato com o ceticismo, como o grande divisor de águas na filosofia cartesiana (cf. Curley, 1978, pp. vii-ix e 37-38; Gaukroger, 1999, pp. 234-236). Em outras palavras, o ceticismo teria sido o motivo que fez com que Descartes abandonasse o projeto pretendido nas *Regras* e buscasse uma fundamentação metafísica sólida.

O probabilismo, por sua vez, remete aos preceitos ciceronianos e, mais amplamente, à doutrina dos cétricos acadêmicos. A argumentação *in utramque partem* apresentada por Descartes no encontro com Chandoux é um indicativo de que Descartes tinha contato com as discussões céticas de sua época. Segundo Maia Neto, Descartes teria conhecimento do ceticismo acadêmico desde 1619 por meio da obra *De la sagesse*, de Charron (Maia Neto, 2014, pp. 100-102). O encontro com Chandoux, portanto, não marca o conhecimento do ceticismo por Descartes, mas comprova que o filósofo tinha consciência das discussões acarretadas por essa corrente de

pensamento. Seguramente, o tratamento oferecido por Descartes relativo às suas preocupações céticas nas *Regras* é extremamente distinto daquele que podemos encontrar nas *Meditações*. Mas não é possível, como faz Popkin, considerar essa mudança de postura como sendo fruto da descoberta do ceticismo por Descartes no encontro com Chandoux. As *Regras* não foram abandonadas tendo em vista o conhecimento do ceticismo. Na verdade, esse tratado pode ser compreendido como uma primeira reação cartesiana frente ao ceticismo, ainda que essa abordagem seja bastante rudimentar se a compararmos com o que Descartes produziu em sua maturidade (Kisner, 2005, pp. 132-133).

Analisando as fontes de Descartes, principalmente Cícero e Charron, é possível supor que as discussões céticas que Descartes teve contato em sua juventude se baseavam na doutrina dos acadêmicos. Nas *Objecções e respostas*, o próprio Descartes distingue os acadêmicos dos céticos pirrônicos (AT VII, 130). O filósofo parece não considerar que os acadêmicos sejam, de fato, céticos. Como nota Máira Borba (2011, p. 155), a distinção entre a vertente pirrônica e acadêmica do ceticismo só foi estabelecida recentemente e, certamente, não se aplicava no tempo de Descartes. Na modernidade, o termo *cético* se referia apenas à visão pirrônica. Descartes, inclusive, se aproxima do ceticismo acadêmico em diversos momentos, pelo menos metodologicamente falando (cf. Borba, 2011; Lennon, 2008; Paganini, 2008). Diante disso, podemos conjecturar que, durante a escrita das *Regras*, o jovem filósofo não entendia ser necessário refutar o ceticismo. Apesar de conhecer alguns argumentos de cunho cético, uma vez que representavam a posição acadêmica, Descartes acreditou que uma resposta metodológica bastaria. A discussão sobre o escopo do conhecimento humano, nesse sentido, não era compreendida por

ele como uma ameaça a todo o conhecimento, mas apenas uma questão epistemológica em vigor no seu tempo. Por isso, ele inverte o centro de gravidade do conhecimento e se afasta da probabilidade. Ao contrário da abordagem na maturidade, as *Regras* esboçam uma reação ao ceticismo, e não sua refutação. Ao negligenciar a vertente do ceticismo acadêmico, Popkin não consegue constatar que em 1628 Descartes já estava empregando um procedimento valorizado pelos acadêmicos, isto é, a argumentação *in utramque partem* (Maia Neto, 2015, pp. 69-70).

Observando a distinção entre o ceticismo acadêmico e o ceticismo pirrônico, bem como a percepção de Descartes sobre essas vertentes, é possível explorar os motivos que levaram à mudança significativa no enfrentamento do ceticismo pelo filósofo. Como argumenta Kisner (2005, p. 214), durante as *Regras*, Descartes está lidando com um tipo de ceticismo mais brando, que questionava a pretensão de verdade absoluta por parte dos seres humanos, tendo em vista a infinita capacidade divina. Esse ceticismo mais brando, mencionado por Kisner, é na verdade fruto da doutrina acadêmica. Como Descartes não considerava os argumentos acadêmicos como céticos, ele entendia ser suficiente combater essa posição apenas ao se colocar metodologicamente do ponto de vista do intelecto humano. Nesse sentido, durante a escrita das *Regras*, não há nenhuma preocupação com a possibilidade do intelecto em apreender verdades ou justificar o conhecimento como um todo. Para Descartes, a doutrina acadêmica não ameaçava o conhecimento. Por isso, nas *Regras*, a própria sabedoria humana é suficiente para justificar o conhecimento e as intuições claras e evidentes são fontes seguras de certeza.

As *Regras*, portanto, já abordam discussões céticas, pelo menos do ponto de vista da corrente acadêmica. O que supomos aqui é que, entre a composição das *Regras* e a composição do *Discurso* e das *Meditações*, Descartes foi inteirando-se cada vez mais da argumentação pirrônica. Nesse intervalo, ele obteve contato com novas ameaças céticas, inclusive posicionamentos mais radicais e heterodoxos, como é o caso da filosofia de François de La Mothe Le Vayer, como é demonstrado por Gianni Paganini (2008, pp. 248-270). O ceticismo, nesse sentido, começa a ser percebido por Descartes como uma ameaça sistemática. O que poderia ser contornado metodologicamente, passa a exigir um tratamento frontal e radical. Poderíamos, assim, pensar em certa ruptura ocasionada pela descoberta do ceticismo pirrônico. Entretanto, é importante notar que o contato precoce de Descartes com questões céticas originou uma tese que ele carrega ao longo de toda sua vida. Essa tese é crucial para sua resposta ao ceticismo propriamente dito, ou seja, o ceticismo pirrônico, que Descartes parece combater na maturidade.

A tomada de conhecimento do ceticismo pirrônico pode ter influenciado no abandono das *Regras*. Todavia, não acreditamos que haja um único elemento capaz de explicar toda a transição ocorrida durante os anos de maturação filosófica de Descartes. As próprias *Regras*, em muitos momentos, invocam a insuficiência de uma abordagem puramente científica. Essa ausência pode ter levado Descartes a começar a compor, em 1629, seu pequeno tratado de metafísica. Segundo o filósofo, esse manuscrito poderia levar dois ou três anos para ser concluído (AT I, 17). Entretanto, ele não foi terminado, sendo lembrado posteriormente como o começo de sua Filosofia Primeira (AT I, 144; 350; cf. Rodis-Lewis, 1996, pp. 93 e 95-99). Por isso, é justificável pensar que Descartes abandona a escrita das

Regras para compor um tratado metafísico que serviria como complemento à sua teoria científica, abordando o que não seria adequado nas *Regras*. Assim, terminando-o, Descartes planejava terminar as trinta e seis regras metodológicas planejadas, agora com um escrito metafísico suplementar.

Nesse ínterim, alguns tópicos científicos cativaram o interesse de Descartes, que começou a compor *O mundo*. Descartes teria abandonado o conteúdo metodológico presente nas *Regras* para aplicar o método a uma pesquisa científica efetiva. Seus interesses científicos não foram completamente substituídos quando o filósofo percebeu a necessidade de abordar problemas metafísicos, algo contemplado desde o projeto de pesquisa de 1629. Como foi notado na exposição sobre os primeiros fragmentos escritos por Descartes, seus interesses não se concentram em apenas um âmbito do conhecimento. Pelo contrário, o filósofo segue a advertência da Regra I e aplica-se a questões científicas, matemáticas, metodológicas, morais, físicas e também metafísicas. Foi precisamente durante a escrita d'*O mundo*, como relatado a Mersenne, que Descartes engendrou a teoria das verdades eternas (AT I, 145-146), sendo as verdades matemáticas o paradigma das verdades eternas (Rocha, 2016, p. 32).

Entre 1629 e 1630, à medida que trabalhava em seus escritos, Descartes via florescer as teses que comporiam sua Filosofia Primeira. Portanto, entendemos que esse primeiro tratado metafísico também estaria aquém daquilo que era necessário para compor e fundamentar todas as suas novas descobertas. Mais do que isso, considerando suas teorias metafísicas, Descartes deve ter percebido que o terreno pelo qual ele estava caminhando era ainda mais adverso do que aquele da metodologia e da ciência. O estabelecimento de uma nova filosofia,

fundada em princípios metafísicos completamente inovadores, seria demasiadamente complexo. A necessidade de reverter as crenças impostas pela tradição e autoridade se tornava cada vez mais patente como procedimento necessário e preliminar. É nesse sentido que, em 1636, Descartes afirma que, depois de elaborar suas máximas da moral provisória, passou nove anos conhecendo o mundo. Durante todo esse tempo, ele se empenhou em refletir “em cada matéria, sobre o que podia torná-la suspeita e dar ocasião de enganarmo-nos; desenraizava, entretanto, de meu espírito todos os erros que nele se pudessem ter anteriormente insinuado” (DM III, 88; AT VI, 28-29). Do mesmo modo, em 1641, Descartes declara que precisou esperar uma idade mais apropriada para executar a vasta tarefa de eliminar todas as opiniões que estavam em seu espírito, embora já estivesse consciente da necessidade disso havia alguns anos (AT VII, 17; cf. Soares, 2008, p. 225). Em 1637, Descartes revela a Mersenne que a quarta parte do *Discurso do método* não contém todo o procedimento necessário para libertar o entendimento dos preconceitos da imaginação e dos sentidos, pois tamanha dúvida poderia levar muitos espíritos fracos a um embaraço tal que não seria possível discernir o que é claro e evidente (AT I, 350). Temos, assim, um desafio duplo no que se refere ao estabelecimento da Filosofia Primeira de Descartes. Inicialmente, trata-se de um domínio do conhecimento tão importante quanto complexo, uma vez que muito já havia sido discutido sobre o tema, sem esperança de algum consenso. Além disso, a dúvida necessária para estabelecer as primeiras verdades do conhecimento era de difícil transcurso e não deveria ser encarada levemente, exigindo a cautela de um espírito forte e preparado. Entretanto, ao contrário das *Regras*, que simplesmente evitam o provável, nas *Meditações* é necessário enfrentar o procedimento radical da dúvida para combater

francamente a probabilidade e, assim, estabelecer as bases de uma filosofia que transcenda o âmbito do provável (Maia Neto, 2013, p. 483).

Dessa forma, é evidente que há uma diferença notável no tratamento da probabilidade e do ceticismo entre o Descartes que escreveu as *Regras* e o autor das *Meditações*. Entretanto, estamos considerando um intervalo de, pelo menos, dez anos. Essa lacuna temporal é significativa e possibilita que muitos acontecimentos se desenrolassem até que Descartes de fato alcançasse a metafísica apresentada nas *Meditações*. As lacunas metafísicas das *Regras*; o reconhecimento do ceticismo pirrônico; a ressignificação de teorias da juventude e a criação de novas, tanto científicas quanto metafísicas. Todos esses fatores contribuíram para a guinada de Descartes à metafísica e para o abandono das *Regras*. Em todo caso, a redação das *Regras* é essencial para que Descartes compreenda que só a partir de uma fundamentação completa e inabalável seria possível estabelecer integralmente seu novo sistema de conhecimento. Embora ele tenha procurado desenvolver essa fundamentação por meio de seu pequeno tratado de 1629, este também não foi suficiente, ainda que contivesse uma teoria que serviu de rascunho para os textos seguintes sobre a Filosofia Primeira.

5. *Semel in vita*: o escopo e os limites do conhecimento humano

Como foi descrito anteriormente, ainda que Descartes entenda ser possível contar com a revelação divina, ele está preocupado em não exceder os limites do espírito humano. Para isso, as *Regras* indicam que o que está em nosso poder para conhecer autonomamente, como seres humanos, são os atos da intuição e da dedução. Esses atos não se estendem a qualquer coisa que seja, mas que se limitam àquilo “que nossos espíritos parecem ser suficientes para conhecer de uma maneira certa e indubitável” (Reg. II, 5; AT X, 362). A aplicação do método não garante um saber ilimitado, mas “o verdadeiro conhecimento de *tudo quanto for capaz de conhecer*” (Reg. IV, 20; AT X, 372, grifos nossos). Entretanto, o que podemos conhecer? Quais os limites do conhecimento humano e qual o seu escopo? É claro que a Regra II nos dá uma pista ao propor que nos ocupemos apenas daquilo que nosso entendimento possa conhecer de maneira certa e indubitável. A Regra III, por sua vez, determina quais operações do espírito nos levam à verdade, afirmando também que as questões teológicas escapam à razão. Como explica Alexandre Soares (2008, 25), ciente de que a ciência não deriva meramente de objetos, Descartes a concebe como uma aspiração cuja possibilidade deve ser previamente investigada. Diante dessa hesitação de Descartes, seu

filosofar define-se inicialmente por uma investigação de sua própria possibilidade: é esse amor razoável, racionalmente aceitável, ou se trata de um desejo vão, irrealizável, inadequado ao homem? Isso obriga o filósofo a investigar suas próprias faculdades e experiências. (Soares, 2008, p. 25)

Tal investigação ganha contornos inequívocos na Regra VIII. Ali, a questão sobre os limites do entendimento humano é expressamente colocada e se vincula intimamente à formulação *semel in vita* ou *une bonne fois*. Nossa intenção nesta seção, portanto, é demonstrar que a preocupação em não exceder os limites do entendimento humano é perene no pensamento cartesiano, estando sublinhada já na juventude.

A Regra VIII tem como objetivo mostrar que, se durante a resolução de uma dificuldade existir algum elemento que não pode ser intuído pelo entendimento, então é necessário interromper tal investigação (AT X, 392). Segundo Descartes, as regras presentes em seu tratado são capazes de levar-nos a alcançar toda ciência necessária e suficiente para nossa vida. Se estamos procedendo de acordo com seus ensinamentos e, mesmo assim, nos depararmos com alguma coisa que não podemos conhecer integralmente, então devemos ter em mente que seu conhecimento não é acessível a nós, seres humanos. Essa impossibilidade se explicaria ou pelas características da dificuldade que se busca resolver ou pela própria condição humana. Em ambos os casos, persistir nessa investigação revelaria apenas uma carência de bom senso, pois ela seria infrutífera (AT X, 393). Diante desse cenário, é possível encontrar um conhecimento positivo, a saber, que o conhecimento humano é limitado e não se estende a certos domínios.

Por esse motivo, afirma Descartes, se precisamos nos dedicar apenas àquilo que esteja ao alcance de nosso entendimento, então devemos “examinar todas as verdades para cujo conhecimento basta a razão humana” (Reg. VIII, 50; AT X, 395). Esse exame deveria “ser feito uma vez na vida (*semel in vita*) por todos que se empenham seriamente em alcançar a sabedoria” e teria, como resultado, a compreensão de que “nenhum conhecimento pode preceder o do entendimento, já que é dele que depende o conhecimento de tudo o mais, e não o inverso” (Reg. VIII, 50-51; AT X, 395). Posteriormente, ainda na Regra VIII, Descartes explica que, antes de investigar qualquer coisa em particular, deve-se, primeiramente, estabelecer os limites do conhecimento humano. Nas palavras do filósofo, “cumpre uma vez na vida (*semel in vita*) ter procurado cuidadosamente de quais conhecimentos é capaz a razão humana” (Reg. VIII, 52; AT X, 396-397). É esse conhecimento que evita que continuemos “na incerteza sobre o que pode a inteligência e para que ela não trabalhe fora de propósito e ao acaso” (Reg. VIII, 52; AT X, 396). Descartes reitera, por fim, que “procurar o que é o conhecimento humano e até onde ele se estende” (Reg. VIII, 53; AT X, 397) é a investigação mais útil possível e deve ser realizada “uma vez na vida (*semel in vita*) [por] qualquer um que ame um pouco que seja a verdade, uma vez que a investigação aprofundada desse ponto encerra os verdadeiros instrumentos do saber e de todo o método” (Reg. VIII, 54; AT X, 398).

As passagens citadas aqui demonstram, em primeiro lugar, que no que se refere ao alcance da verdade, é necessário examinar os limites do conhecimento humano. Depois, revelam que esse conhecimento é primordial, sendo indispensável para dar lugar a todo o resto de conhecimentos possíveis; ou seja, todo conhecimento depende do conhecimento do próprio espírito. Elas também

evidenciam que o conhecimento do espírito é o mais útil, uma vez que contém em si tudo o que é necessário para investigar qualquer coisa que esteja dentro dos limites da razão humana. Além do mais, revelam que essa é uma investigação que não precisa ser realizada constantemente. Pelo contrário, deve ser feita uma vez na vida e, ao ser concluída, oferecerá àquele que busca a verdade todo o aparato necessário para prosseguir em outras pesquisas, avançando na construção do conhecimento seguro. Por fim, elas estabelecem que, mesmo existindo elementos que não são acessíveis ao espírito, ainda é possível, por meio da observação das regras do método, “alcançar o topo do conhecimento humano” (Reg. II, 7-8; AT X, 364).

É interessante perceber que a Regra VIII discorre, de modo abrangente, sobre tudo aquilo que as sete primeiras *Regras* já haviam estabelecido. A prioridade do espírito; o fato de que todos os conhecimentos certos e evidentes estão contidos na Sabedoria humana; a explicitação das vias que levam à verdade; o método como resultado do próprio exame interno da razão humana; a ordem como necessária para alcançar todo conhecimento possível. Não por acaso, Descartes qualifica este exercício como seu exemplo mais nobre – ele abrange tudo o que havia sido explorado anteriormente. Apesar de todos esses elementos serem importantes, focamos aqui na formulação *semel in vita*. Isso porque, além de ocorrer três vezes durante a Regra VIII, ela é repetida por Descartes posteriormente em todas as suas obras, em contextos bastante semelhantes ao encontrado nas *Regras*, ocupando em todas as suas aparições um local de destaque.

No *Discurso do método*, a expressão latina cede lugar ao equivalente em francês, *une bonne fois*, na ocasião do anúncio de um projeto singular de reforma radical de todas as crenças. Ali, Descartes

afirma que, diante de todos os erros e preconceitos adquiridos por meio da tradição,

o que melhor poderia fazer, de uma vez por todas (*une bonne fois*), seria tentar suprimir-lhes essa confiança, a fim de substituí-las, em seguida, por outras melhores, ou pelas mesmas, depois de tê-las ajustado ao nível da razão. (DM II, 77-78; AT VI, 13-14)

Analogamente às *Regras*, o *Discurso* também manifesta a necessidade de realizar um empreendimento preliminar e singular que garanta que toda investigação pela verdade a partir dali seja frutífera. No *Discurso*, contudo, esse empreendimento é manifestado pela rejeição de crenças e preconceitos, o que não deixa de ser um exame dos limites do entendimento. Descartes esclarece que pretende ajustar suas crenças “ao nível da razão” e, assim como nas *Regras*, a filosofia cartesiana estabelece como crivo da verdade a própria racionalidade humana. Por isso que os quatro preceitos do método presentes da obra de 1637 tem como objetivo alcançar “o conhecimento de todas as coisas das quais *meu espírito fosse capaz*” (DM II, 80; AT VI, 17, grifos nossos).

Em *La recherche de la vérité* temos, igualmente, a expressão *une bonne fois* anunciando a necessidade de um procedimento para excluir opiniões falsas e conduzir ao caminho da verdade. Eudoxus, porta-voz de Descartes, avisa que

seria preciso, então, que cada homem, tão logo tivesse atingido uma determinada fase que se chama idade do conhecimento, resolvesse uma vez por todas apagar de sua fantasia todas as ideias imperfeitas que foram traçadas até

então e que recomeçasse seriamente a formar novas, empregando tão bem toda a indústria de seu entendimento que, se ele não as levasse à perfeição, ao menos poderia rejeitar o erro sobre a fraqueza dos sentidos ou sobre os desregramentos na natureza. (RV I, 187; AT X, 508)

Encontramos aqui, novamente, a ideia já antecipada nas *Regras* de que, se o entendimento for bem utilizado, pode-se chegar a todo o conhecimento adequado ao espírito. Por isso, se existisse algo que fugisse desse escopo, não seria, como esclarece a própria Regra VIII, “por falta de espírito ou de arte”. Pelo contrário, isso revelaria que se trata de um tema que está além do alcance do espírito humano. É algo que nenhum outro ser humano seria capaz de saber, pois não se trata de uma limitação específica dos sentidos ou da natureza. Além disso, assim como nas *Regras*, em *La recherche*, Descartes enfatiza que é através das vias que estão acessíveis ao conhecimento que podemos elevar autonomamente nosso espírito ao maior grau que ele pode atingir (AT X, 496).

Quando tratamos das *Meditações* e dos *Princípios da filosofia* temos, assim como as *Regras*, a aparição de *semel in vita*. Nas *Meditações*, em uma passagem extremamente importante para o estudo da filosofia cartesiana, Descartes afirma que, diante de todo o conhecimento duvidoso e obscuro presente no seu espírito, era necessário que “uma vez na vida (*semel in vita*) fossem postas abaixo todas as coisas” (Med. I, 21; AT VII, 17). Só esse procedimento possibilitaria o alcance de fundamentos seguros do conhecimento. Os *Princípios*, similarmente, reforçam que “não podemos ser liberados de outra maneira se não aplicando-nos uma vez na vida (*semel in vita*) a duvidar de todas as coisas nas quais encontremos a menor suspeita de

incerteza” (Princ., 23; AT VIII, 5). Não obstante, nas *Meditações* e nos *Princípios*, a formulação está intimamente conectada à necessidade de reestruturar o conhecimento através do estabelecimento da dúvida. À primeira vista, pode parecer que o objetivo de investigar a razão humana e seus limites deixa de existir, mas esse não é o caso. Como explica Maíra Borba, essa aparente mudança seria

completamente justificável dentro do contexto de surgimento da dúvida e não diminui a importância do emprego recorrente da mesma expressão (*semel in vita*). Mesmo porque, se desfazer das antigas opiniões não deixa de ser uma maneira de analisar (ou pelo menos de começar a analisar) todas as verdades. (Borba, 2015, p. 98)

Mais do que isso, tanto nas *Meditações* quanto nos *Princípios*, fica claro que Descartes está preocupado em buscar uma verdade acessível à própria razão humana. Quando, a partir da dúvida, Descartes encontra o *cogito*, fica evidente que os escritos de sua maturidade seguem o “mais nobre exemplo” delineado na Regra VIII. A primeira investigação para qualquer um que procure a verdade é o conhecimento do próprio espírito. Essa é a investigação mais útil, pois é dela que depende todo e qualquer conhecimento certo e evidente possível.

Ao analisar o que identifica como a originalidade da Regra VIII – a teoria do eu e da ignorância –, Marion sustenta que o objetivo de Descartes ao propor o “exemplo mais nobre de todos” seria a oposição rigorosa “à apreensão aristotélica da verdade na aporia” (Marion, 1997, p. 215). Para Marion, toda a intenção da Regra VIII ao determinar os limites do entendimento humano e, consequentemente, do método, só poderia ser compreendida em relação à concepção aristotélica

acerca sobre o lugar da verdade (Marion, 1997, pp. 207-215). Essa leitura da Regra VIII se fecha em si mesma, sendo inteligível apenas por meio de uma possível comparação com Aristóteles. Marion, portanto, não concebe a possibilidade de que na Regra VIII haja um alicerce para o futuro do pensamento cartesiano, embora esse alicerce possa, de fato, ter sido inicialmente considerado como uma oposição à tradição aristotélica.

É evidente que as ocorrências de *semel in vita* na Regra VIII não invocam, como nas obras da maturidade, os primeiros princípios que fundamentam o conhecimento. Não há ali, como explica Gouhier (2016, p. 61), nenhuma alusão a uma dúvida que se volta sobre a própria existência do sujeito cognoscente, uma dúvida que garante as condições para o estabelecimento dos primeiros princípios da filosofia cartesiana. Entretanto, segue Gouhier, se a dúvida, que deve ser realizada *uma vez na vida* conforme as *Meditações*, é uma reflexão acerca do sujeito cognoscente enquanto conhecedor, então essa reflexão deve começar como uma investigação sobre o espírito. Todos os outros instrumentos do conhecimento (Gouhier, 2016, p. 61) partem dessa primeira investigação, consoante com o que é defendido indiscutivelmente na Regra VIII e na Regra XII. Seguindo a interpretação de Gouhier, temos, na maturidade cartesiana, “o mesmo programa [das *Regras*] um pouco mais longe: a revisão crítica é uma verificação dos verdadeiros instrumentos do saber”¹⁶² (Gouhier, 2016, p. 61).

De maneira similar, Guérout afirma que, desde as *Regras*, há em Descartes a ideia seminal de que o saber tem limites intransponíveis porque nossa inteligência é limitada. Existe, desde a juventude

¹⁶² “Même programme un peu plus loin : la revue critique est une vérification des vrais instruments du savoir (*vera instrumenta sciendi*).”

cartesiana, a exigência de determinar quais são os limites da inteligência, porque é a partir dessa determinação que se pode conhecer até onde o espírito pode chegar (Guérout, 1953, I, pp. 15-16). Afora isso, Guérout também acredita que a exigência de colocar tudo em dúvida, com exceção da própria inteligência, também é uma imposição dessa primeira investigação proposta nas *Regras*. Entretanto, esse não nos parece ser o caso porque, em nenhum momento desse tratado da juventude há o estabelecimento de uma dúvida. Guérout admite, é claro, que na maturidade a tarefa de duvidar se realiza integralmente, abrangendo até mesmo o próprio intelecto, o que, segundo o intérprete, não seria proposto nas *Regras* (Guérout, 1953 I, p. 16). É necessário sublinhar, neste momento, que o distanciamento do erro e da probabilidade – o que Descartes efetivamente faz nas *Regras*, como indicado na seção acima – não pode ser confundido com uma dúvida negativa que recusa previamente e frontalmente todas as crenças existentes no intelecto – abordagem que só será encontrada nas obras da maturidade. Durante as *Regras*, não é questionado a possibilidade de conhecimento, mas sim qual o alcance deste conhecimento. Portanto, não é possível concordar que as *Regras* mostram que Descartes já tem consciência da dúvida da Primeira meditação e do *cogito* como tal, como é ponderado por Guérout (1953, I, pp. 15-16).

O caminho que Descartes traça nas *Regras* visando explorar os limites do conhecimento humano parece culminar na afirmação do *cogito* e, portanto, na fundamentação promovida pela Filosofia Primeira. Entretanto, o autor das *Regras* não está prevendo o caminho que será traçado para chegar aos resultados encontrados nas obras da maturidade. O que é possível propor é que, na Primeira meditação, Descartes está desenvolvendo e seguindo algumas das tendências que

podem ser encontradas nas *Regras*, como defende Sirven (1928, p. 442). Podemos aventar também que as primeiras insinuações da Filosofia Primeira estão relacionadas ao método e à necessidade de investigar o próprio espírito, como afirma Natorp (1896, p. 427). Nesse sentido, apesar de defendermos aqui uma tese de continuidade da filosofia cartesiana, não concordamos com uma tese de homogeneidade nos moldes sustentados por Guérault. Não é possível argumentar com boas razões que nas *Regras* já se encontram os germes de toda a doutrina presente nas *Meditações*.

Isso posto, podemos ratificar que a comparação entre a utilização do termo *semel in vita* (ou *une bonne fois*) nos trabalhos da maturidade e as três aparições desta formulação nas *Regras* explicita que existe, vinculada a este termo, uma ideia que perdura na filosofia cartesiana. Ainda que essa ideia seja desenvolvida e passe a fazer parte da fundamentação filosófica que caracteriza os trabalhos da maturidade de Descartes, é possível relacioná-la com o que é apresentado na Regra VIII. É claro que nas *Regras*, sem o processo de estabelecimento da dúvida, não se chega ao conhecimento do *cogito* como substância puramente pensante. Entretanto, ali é afirmado a anterioridade do espírito e a necessidade de investigá-lo antes de partir para outras pesquisas. Essa caracterização do espírito é inegável no decorrer das *Regras*, principalmente nas Regras VIII e XII. Logo, observando o “exemplo mais nobre de todos”, que estabelece que “nenhum conhecimento pode preceder o do entendimento, já que é dele que depende tudo o mais” (Reg. VIII, 50-51; AT X, 395), é nítido que Descartes já possui a concepção da prioridade metodológica e epistemológica do espírito nas *Regras*. Essa primazia do entendimento corrobora a já assinalada distinção metodológica entre intelecto e corpo no texto das Regras. Para além disso, consideramos a

invariabilidade da expressão *semel in vita*, que irá, nos escritos da maturidade, anunciar o projeto fundacionista cartesiano. Esse projeto começa com a descoberta da certeza da razão e, por isso, podemos conjecturar, mesmo que contra os ensinamentos do método, que no pensamento do jovem Descartes há uma inclinação a considerar o espírito como primordial também no que diz respeito à Filosofia Primeira.

3. Os elementos do método cartesiano

1. As vias que levam à verdade: a intuição e a dedução

Nas primeiras regras, Descartes rejeita o probabilismo e a autoridade da tradição, circunscrevendo a investigação ao que o espírito apreende de forma certa e indubitável. Como consequência, o filósofo pode apresentar as vias capazes de conduzir ao conhecimento certo e evidente. Tais vias correspondem operam como atos do entendimento capazes de compreender seu objeto com clareza, eliminando o risco de erro. Inspirada nos procedimentos matemáticos, a Regra II elege a experiência e a dedução (*experientiam ... vel deductionem*) como vias legítimas do saber. Porém, Descartes indica que, diferentemente da dedução (*deductionem ... sive illationem puram*), que “jamais pode ser mal feita pelo entendimento” (Reg. II, 9; AT X, 365), “as experiências que versam sobre as coisas são amiúde enganosas” (Reg. II, 8-9; AT X, 365). A Regra III, por outro lado,

fornecerá outro par de atos do intelecto que conduzem a verdade: a intuição e a dedução (*intuitus ... et deductio*)¹⁶³.

Para resolver essa aparente contradição, recorre-se à definição de experiência encontrada na Regra XII. Ali, Descartes afirma que “experimentamos tudo o que percebemos pela sensação, tudo o que aprendemos dos outros, e geralmente tudo o que chega ao nosso entendimento, quer de outro lugar, quer da contemplação refletida que ele tem de si mesmo” (Reg. XII, 88; AT X, 422-423). Uma vez que a experiência abarca tanto o testemunho da tradição quanto todos atos do espírito, então é possível compreender porque Descartes sublinha que as experiências são falíveis. Especialmente quando nos baseamos em experiências “pouco compreendidas” estamos sujeitos a formular “juízos irrefletidos e sem fundamentos” (Reg. II, 9; AT X, 365). Experimentar alguma coisa não é suficiente para eximir um conhecimento de todas as dúvidas. Pelo contrário, uma experiência muitas vezes pode ser enganadora, ou mesmo mal compreendida pelo espírito, principalmente quando envolve conjecturas irrefletidas (OC I, 665, n. 23).

Contudo, Descartes identifica um tipo de experiência infalível, por corresponder a um ato puro do entendimento: a intuição. A Regra

¹⁶³ Ao longo das *Regras*, Descartes apresenta quatro pares de conceitos que teriam como objetivo o alcance do conhecimento. Para além da Regra II, que fala em experiência e dedução (*experientiam* e *deductionem*), e a Regra III, que propõe a intuição e a dedução (*intuitus* e *deductio*), temos a Regra VII, estabelecendo que os atos para chegar ao conhecimento são a intuição e enumeração (*inductionem* e *enumerationem*) – enumeração que também é chamada de indução (*inductio*), – e a Regra XIV, que fala em intuição e comparação (*intuitum* e *comparationem*). Não obstante, esses pares operam como variações de um mesmo esquema cognitivo. A intuição funciona como uma experiência, ainda que seja uma apreensão intelectual imediata, e a enumeração, indução e comparação desdobram-se como variantes do processo dedutivo.

II discorre sobre as experiências em geral, considerando até mesmo aquelas que levam ao erro. Nesse momento, Descartes avalia tais experiências, as critica e rejeita aquelas que são passíveis de erro. Na Regra III, por outro lado, o filósofo já realizou esse processo negativo e pode afirmar categoricamente que “para não cair depois no mesmo erro, eis o recenseamento de todos os atos do nosso entendimento que nos permitem alcançar o conhecimento das coisas, sem nenhum temor de nos enganarmos [...]: a intuição e a dedução” (Reg. III, 13; AT X, 368), sobre as quais nos deteremos no momento.

1.1. A intuição: a mais clara das experiências

A intuição é um tema central para o desenvolvimento das *Regras*. Por meio da análise de seu tratamento no decorrer dessa obra, buscamos demonstrar que seu uso não se restringe à juventude de Descartes. Pelo contrário, o *intuitus* configura um recurso indispensável para toda a filosofia cartesiana. Como afirma Heimsoeth (1913, p. 527), a comparação entre a intuição das *Regras* e a percepção clara e distinta da maturidade não poderia ser mais óbvia. O *intuitus* das *Regras*, da mesma forma que ocorre na maturidade, revela que “a inteligência é radicalmente distinta da *imaginação*, [e que] o ‘espírito’ deve elevar-se totalmente acima das *coisas materiais*”¹⁶⁴ (Natorp, 1896, p. 428). Contudo, é preciso explorar o conceito de *intuitus* das *Regras* e, dessa maneira, revelar as semelhanças e diferenças encontradas entre a intuição da juventude e a intuição da maturidade. A própria

¹⁶⁴ “L’intelligence est radicalement distinguée de l’*imagination*, l’*esprit*’ doit s’élever entièrement au-dessus des *choses matérielles*.”

escassez do termo *intuitus* nos escritos posteriores às *Regras* figura como um obstáculo para tal argumentação. Além disso, apesar de ser praticamente consensual, essa leitura de continuidade do conceito de intuição dentro do pensamento cartesiano não é afirmada em uníssono, o que instiga a análise proposta aqui.

Nas *Regras*, o termo *intuitus* ocorre primeiramente no título da Regra III. Descartes afirma que tudo o que é necessário para a constituição da ciência pode ser intuído ou deduzido com certeza¹⁶⁵. Utilizando verbos para elencar os atos do espírito que levam à verdade, Descartes sublinha que os caminhos para a certeza são fornecidos pela própria mente. A certeza depende da autonomia da razão que apreende seu objeto de forma imediata, instantânea e indubitável. A intuição não deve ser confundida com “a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções” (Reg. III, 13-14; AT X, 368). A intuição proposta por Descartes se refere ao “conceito que a inteligência pura e atenta (*mentis purae et attentae*) forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos” (Reg. III, 14; AT X, 368).

A intuição diz respeito a qualquer tipo de concepção formulada pela luz natural da razão quando esta se encontra de forma plena, sem interferência de outras variáveis do domínio corporal que possam levar ao erro. Configurando uma operação muito simples, que apreende seu objeto de forma completa, a intuição não deixa margem para nenhum resquício de dúvida. Como nota Gouhier (2016, pp. 18-31), assim como é encontrado nos tratados cartesianos que abordam elementos fundamentais, a ausência de dúvida nas *Regras* é também

¹⁶⁵ “[...] sed quid clare et evidenter possimus intueri, vel certo deducere quaerendum est [...]” (AT X, 366).

entendida como meio de detectar a indubitabilidade. Na Regra III, particularmente, a indubitabilidade é sinônimo da garantia de certeza da intuição intelectual. Durante os *Princípios*, Descartes reitera essa posição ao instituir que todo “juízo indubitável deve ser claro e distinto” (Princ., 61; AT VIII, 22).

O artigo 45 da parte I dos *Princípios* oferece uma definição precisa de conhecimento claro e distinto, que se aproxima intimamente do conceito de intuição proposto nas *Regras*. Descartes afirma que

clara chamo àquela [percepção] que está manifestamente presente a uma mente atenta [...]. Distinta, porém, é aquela [percepção] que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro. (Princ., 61; AT VIII, 22)

A observação desse artigo consegue evidenciar em que medida as percepções claras e distintas se aproximam das intuições intelectuais das *Regras*. Primeiramente, ambas garantem a indubitabilidade, pois sua apreensão não comporta o duvidoso. Depois, tanto a percepção clara e distinta quanto a intuição intelectual são associadas à atenção do espírito e à capacidade deste em distinguir o que deve ser conhecido. Por fim, notamos que a única aparição da formulação “claro e distinto” nas *Regras* se dá para caracterizar a intuição, exprimindo que

para nós a intuição intelectual (*mentis intuitum*) requer duas condições, a saber: que a proposição seja compreendida clara e distintamente (*propositio clara et*

distincte), que em seguida seja também compreendida por inteiro ao mesmo tempo, e não sucessivamente. (Reg. XI, 67-68; AT X, 407)

Consequentemente, assim como as percepções claras e distintas, a certeza da intuição intelectual é inequívoca porque se trata da apreensão completa, atenta, indubitável, instantânea e fruto de uma evidência atual do puro entendimento (AT X, 370). Ainda que, nas *Regras*, a intuição intelectual figure como um tipo de experiência, ela não pode ser enganadora. Longe disso, “o entendimento nunca pode ser enganado [...] desde que tenha somente a intuição precisa da coisa que lhe é apresentada” (Reg. XII, 88; AT X, 425). Desse modo, “é apenas na intuição das coisas, sejam simples, sejam ligadas, que não pode haver erro”¹⁶⁶ (Reg. XIII, 99; AT X, 432). No que toca à apreensão de conhecimentos e à construção das ciências, os conhecimentos provindos da intuição constituem os primeiros princípios e as consequências diretas que podem ser retiradas destes. Aquilo que é intuído possui a mesma função metodológica e epistemológica que é imputado às percepções claras e distintas nos *Princípios* (AT VIII, 22). Como nota Jean-Luc Marion (1997, 67, n. 48), até mesmo a assimilação desses princípios é explanada de forma análoga por Descartes durante suas obras. Desde as *Regras* (AT X, 368-369; 420), o filósofo vincula o *intuitus* ao verbo atingir (*attingere*), equivalência que será constantemente retomada, tanto nas *Meditações* (cf. AT VII, 7; 46; 52; 165) quanto na correspondência (cf. AT I, 152; AT V, 17).

¹⁶⁶ Em todo caso, como configura a operação mais simples e primeira de todas, não é possível explicar como a intuição atua de fato (AT X, 372). Podemos, todavia, aperfeiçoar seu emprego, tornando-nos mais eficazes em utilizá-la. A Regra IX ensina como adquirir “o hábito de ver a verdade, por intuição, de uma maneira distinta e nítida” (Reg. IX, 57; AT X, 400) por meio da prática da faculdade da perspicácia.

Apoiados nessa exposição é possível concluir que Descartes não abandona o conceito de intuição nos trabalhos ulteriores às *Regras*. Ainda que o termo *intuitus* ocorra com bem menos frequência em relação àquilo que encontramos no decorrer de seu tratado abandonado, a noção de uma apreensão puramente intelectual e imediata é perene em todo o pensamento cartesiano (Beck, 1952, p. 48; Marion, 1997, pp. 250-251). É interessante assinalar que, até mesmo a leitura de Marion, que afirma que o *intuitus* das *Regras* é um conceito de circunstância cunhado em oposição à filosofia aristotélica (Marion, 1997, pp. 66-74), admite que a intuição tem uma função arquitetônica essencial para toda a filosofia de Descartes (Marion, 1997, p. 251).

O *Discurso do método*, apesar de não mencionar a intuição intelectual, reitera o texto da Regra III ao afirmar que “jamais devemos deixar-nos persuadir a não ser pela evidência da nossa razão. E deve-se observar que eu digo de nossa razão e de modo algum de nossa imaginação nem de nossos sentidos” (DM IV, 96; AT VI, 39). Corrobora-se, desse modo, que a verdade é apreendida pelo intelecto puro e que não se deve confiar na instabilidade dos sentidos¹⁶⁷ ou em juízos mal construídos pela imaginação. Até mesmo o primeiro princípio do método exibido no *Discurso* parece ter origem direta na noção de intuição, pois estabelece que

jamais [deve-se] admitir como verdadeiro alguma coisa que eu não conhecesse evidentemente como tal [...] e de nada mais compreender em meus julgamentos senão aquilo que se apresentasse tão clara e distintamente ao

¹⁶⁷ “[...] fluctuante sensuum fides [...]” (AT X, 368).

meu espírito que eu não teria ocasião alguma de colocá-lo em dúvida. (DM II, 81; AT VI, 18)

Certamente, a intuição intelectual definida nas *Regras* possui as condições requeridas por esse preceito para que uma proposição seja admitida como verdadeira.

Ainda sobre a recusa dos sentidos e da imaginação como fontes de certeza, Descartes comenta a Mersenne, na ocasião das *Segundas respostas*, que “a fé dos sentidos (*sensuum fides*) é mais incerta que a do entendimento” (BP, 211; AT VII, 132). No começo de 1637, da mesma forma, Descartes explica que apenas os juízos realizados pelo intelecto puro merecem confiança por serem “evidentes e certos”. Para o filósofo, “a falsidade ou incerteza está em todos os julgamentos que dependem dos sentidos ou da imaginação”¹⁶⁸ (AT I, 350).

Até mesmo no decorrer das *Meditações* fica claro o quanto a intuição intelectual é necessária para a obtenção de conhecimento no interior da doutrina cartesiana. A própria verdade do *cogito* é compreendida por meio de uma intuição (AT VII, 23-25). Apesar de isso não estar explicitado na Segunda meditação, Descartes declara nas *Segundas respostas* que,

quando percebemos que somos coisa pensante, trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo; e quando alguém diz: *Penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa

¹⁶⁸ “[...] le fausseté ou l’incertitude qui se trouve en tous les jugements qui dépendent du sens ou de l’imagination [...]”

conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito.
(BP, 218-219; AT VII, 140)

Essa simples inspeção do espírito (*simplici mentis intuitu*) é, como o texto original evidencia, uma intuição muito simples e muito clara, apreendida de forma instantânea, de tal modo que não há nada para duvidar. Apesar de poder ser explicitada de forma dedutiva, a descoberta do *cogito* é intuitiva, sendo capturada de forma instantânea pelo pensamento (Alquié, 1996, p. 152). Como estabelece Alexandre Soares, o *cogito* é o exemplo por excelência da intuição, sendo uma experiência indubitavelmente certa, “cuja realização, portanto, confunde-se com a intuição entendida como o ato em que o intelecto apreende o simples” (Soares, 2008, p. 171).

Ademais, na Terceira meditação, no decorrer do exercício de examinar a si mesmo para identificar quais conhecimentos eram passíveis de ser encontrados, Descartes se questiona se ele não teria razão em afirmar que intuía as proposições matemáticas. Ele as “considerava algo muito simples e fácil” e, por isso, se pergunta se essas intuições não seriam suficientes “para afirmar que eram verdadeiras” (Med. III, 73; AT VII, 36). Entretanto, lembrando-se da hipótese do Deus enganador, Descartes rejeita a possibilidade de assumir tais proposições como verdadeiras, já que seria fácil para Deus fizesse com que ele “errasse também nas coisas que creio ver por intuição como as mais evidentes aos olhos da mente” (Med. III, 73; AT VII, 36). Ainda que existam obstáculos que Descartes deva confrontar para afirmar a verdade daquilo que é intuído por ele, temos aqui a operação da intuição sendo utilizada para conhecer o que é mais fácil e mais simples na cadeia das razões. Por isso, compreendendo que as *Regras* são “o precursor incompleto das *Meditações*”, Roger Ariew estabelece

que as “ideias claras e distintas são as sucessoras da intuição como unidades de conhecimento cartesiano”¹⁶⁹ (Ariew, 2019, p. 39).

Por fim, notamos que em 16 de outubro de 1639, Descartes escreve a Mersenne relatando que, na qualidade de um ser humano que possui em si uma mente puramente intelectual, existe nele um instinto também puramente intelectual para conhecer as noções comuns. Esse instinto deve ser sempre seguido por causa da sua certeza e evidência, sendo chamado “luz natural ou *intuitus mentis*” (AT II, 599). Esse *intuitus mentis* se concilia harmoniosamente com a definição de intuição fornecida pela Regra III, que afirma que a intuição é o “conceito que nasce apenas da luz da razão (*rationis luce*) e cuja certeza é maior, por causa de sua maior simplicidade” (Reg. III, 14; AT X, 368). Nesse sentido, podemos concluir que, em 1639, Descartes está se referindo a mesma intuição intelectual que é tão importante para as *Regras*.

Não obstante, Alquié afirma que não é possível encontrar nas *Regras* nenhuma doutrina estabelecida e precisa sobre a estrutura do espírito cognoscente. Por conseguinte, o intérprete conclui que a intuição das *Regras* está longe de ser o *intuitus mentis* a que Descartes se refere em 1639 (Alquié, 1996, p. 72; AT II, 599). Alquié alega que, diferentemente das percepções claras e distintas da maturidade, nas *Regras* a certeza da intuição se relaciona com a evidência do objeto e não com a certeza da luz natural, que é inata (Alquié, 1996, pp. 62-63). Visando uma dominação meramente técnica e prática da realidade, as *Regras* projetariam uma intuição que está sempre subjugada à imaginação e ao domínio corporal (Alquié, 1996, pp. 59-60). Segundo Alquié, essa leitura seria comprovada pela associação frequente entre

¹⁶⁹ “Clear and distinct ideas are the successors to intuitions as the units of Cartesian knowledge.”

a intuição e a visão proposta por Descartes (Alquié, 1996, pp. 62 e 68). Alquié ressalta que,

se a ideia verdadeira se dá ao *intuitus*, e mesmo à imaginação, não é que Descartes estende a toda verdade esse caráter de ser visível, e vê o lugar da nossa ação nesse espaço homogêneo e oferecido que é, na realidade, o nosso espetáculo? O objeto visível é então o único critério de verdade e é à sua medida que se experimentam as hipóteses¹⁷⁰. (Alquié, 1996, pp. 63-64)

Analogamente a Alquié, Stephen Gaukroger também compreende o *intuitus* das *Regras* como um ato do entendimento que é subordinado à imaginação. Para ele, a doutrina da juventude cartesiana tem a intenção de afirmar o valor probatório das imagens concebidas pelo intelecto (Gaukroger, 1992, pp. 601-602; 1999, pp. 160-167). Ainda que Gaukroger admita que Descartes não rejeita a doutrina das ideias claras e distintas depois do abandono das *Regras*, o fato é que o intérprete, assim como Alquié, constata uma diferença considerável entre as concepções da juventude e da maturidade de Descartes. Enquanto na juventude o *intuitus* está subjugado à imaginação e, portanto, ao objeto; na maturidade, o *intuitus mentis* deverá garantir a veracidade do conhecimento do mundo externo ao contradizer a hipótese do Deus enganador (Gaukroger, 1992, pp. 601-602).

¹⁷⁰ “Si l'idée vraie se donne à l'*intuitus*, et même à l'imagination, n'est-ce pas que Descartes étend à toute vérité ce caractère d'être visible, et voit le lieu de notre action en cet espace homogène et offert qui est, en réalité, notre spectacle ? L'objet visible est alors le seul critère de vérité et c'est à sa mesure que s'éprouvent les hypothèses.”

Entretanto, as alegações feitas por Alquié e Gaukroger para sustentar esse tipo de leitura de descontinuidade são impugnadas pelo próprio Descartes em diversos momentos das *Regras*. Como foi notado em vários momentos desse trabalho, desde a Regra I, Descartes vincula a luz natural ao conhecimento certo e evidente (AT X, 359-362). A intuição, conforme descrito na Regra III, é uma operação da luz natural, que é inata e puramente intelectual. A intuição não pode resultar em erros quando realizada de forma íntegra e pura (AT X, 368). Para isso, Descartes argumenta ser necessário afastar os sentidos e a imaginação da operação intuitiva, pois ambos são propensos a erros e, portanto, não podem desempenhar nenhum papel no ato intuitivo. Assim, quando a intuição apreende um objeto de forma muito simples e muito clara, sem deixar nenhum traço de obscuridade ou dubiedade, estamos diante de uma certeza. Essa certeza não tem origem na natureza simples do objeto, mas sim na simplicidade da apreensão, ou seja, na operação da própria intuição. Isso fica manifesto principalmente nas Regras VIII e XII, onde Descartes estabelece que os objetos devem ser considerados apenas em relação ao modo como aparecem no intelecto e não em si mesmos (AT X, 399; 418). As naturezas puras e simples, que são objetos da intuição, não o são na realidade (*a parte rei*), mas apenas para o espírito:

é por isso que, só tratando aqui das coisas na medida em que são percebidas pelo entendimento, denominamos simples somente aquelas cujo conhecimento é tão nítido e tão distinto que a inteligência não pode dividi-las em várias outras conhecidas mais distintamente. (Reg. XII, 82; AT X, 418)

Marion, ao investigar o recenseamento das naturezas simples, percebe que o próprio conceito de naturezas simples espirituais revela “o quanto o conhecimento não se submete à própria coisa” (Marion, 1997, p. 189). Descartes estabelece que, mais do que conhecer, a força cognitiva precisa “produzir os objetos a conhecer”. Assim, “o *intuitus* não conhece unicamente as coisas como seus objetos, mas produz também os seus objetos como um mundo” (Marion, 1997, p. 189). A intuição nas *Regras*, por conseguinte, não depende da certeza do objeto, mas apenas de sua própria clareza e evidência. Como afirma Gouhier,

na Regra VI, Descartes dizia que as naturezas simples eram ‘vistas intuitivamente graças a uma luz que nos é inata’ *vel lumine quodam in nobis insito ...intueri*. Em uma carta a Mersenne de 16 de outubro de 1639, ele refere ‘todas as noções comuns’ a um ‘instinto ... puramente intelectual, a luz natural ou *intuitus mentis*’. Elas estão em nós antes de qualquer conhecimento adquirido e, literalmente, nascem conosco, *innatae*¹⁷¹. (Gouhier, 2016, p. 274)

É importante reconhecer que, de fato, nas *Regras*, Descartes admite que o intelecto puro ou entendimento seja auxiliado por faculdades corporais – a imaginação, os sentidos e a memória (AT X, 398; 415-416). Entretanto, isso não compromete a autonomia da razão e nem a pura intelectualidade da intuição. Pelo contrário, a razão age

¹⁷¹ “Dans la Règle VI, Descartes disait que les natures simples étaient “vues intuitivement grâce à une lumière qui nous est innée” *vel lumine quodam in nobis insito ... intueri*. Dans une lettre à Mersenne du 16 octobre 1639, il rapporte “toutes les notions communes” à un “instinct ... purement intellectuel, la lumière naturelle ou *intuitus mentis*”. Elles sont en nous avant toute connaissance acquise et sont, à la lettre, nées avec nous, *innatae*.”

soberanamente e é apenas favorecida pelas faculdades corporais quando necessário, ou seja, quando o próprio intelecto entende que precisa de auxílio (AT X, 415-416). Na Sexta meditação, como observado por Alquié, Descartes está lidando com o mesmo problema de identificar em quais momentos o intelecto puro deve ser auxiliado pelas faculdades do âmbito corporal (FA II, 146, n. 2).

Ademais, as analogias utilizadas por Descartes nas *Regras* comparando intuição e visão “não introduzem nenhum empirismo; porque Descartes não restringe, como os escolásticos, a nossa receptividade à sensibilidade, de que a razão extrairia por abstração os elementos comuns, sendo a intuição intelectual reservada aos anjos ou ‘puro espíritos’” (Rodis-Lewis, 1989, pp. 17-18). Essas analogias, inclusive, continuam sendo bastante importantes na filosofia madura de Descartes, especialmente em relação às percepções claras e distintas e na oposição entre clareza e obscuridade. Segundo Soares (2008, p. 77), na intuição temos uma “visão em um outro plano, de uma visão intelectual, a única capaz de revelar a realidade”.

Podemos concluir que a intuição das *Regras* se aproxima, sem dúvida, do *intuitus mentis* da maturidade, o que contrasta com as interpretações de Alquié e Gaukroger. Em todo caso, é possível presumir que Alquié tenha modificado sua percepção em relação à continuidade desse conceito no pensamento cartesiano. Em sua edição traduzida e anotada das obras cartesianas, Alquié recorre ao texto das *Regras* para explicar o conceito de *intuitus mentis* que Descartes utiliza na carta a Mersenne de 16 de outubro de 1639. A nota diz que

o conhecimento por *intuitus* é, para Descartes, sinônimo de evidência (cf. *Regulae*, III); ele é sempre verdadeiro. Ele

é o próprio entendimento que, por isso, se encontra na raiz de todo conhecimento. A força que conhece é propriamente espiritual (cf. *Regulae*, XII, AT X, 415). Mas ela opera às vezes isoladamente, às vezes sob ação do corpo. Assim, a imaginação, os sentidos, etc., sempre encerram em si mesmos algum tipo de intelecção, mas também contêm outra coisa que, dessa vez, é a ordem do afeto¹⁷². (FA II, 146, n. 2)

Contrariamente ao que o intérprete alegou anteriormente, essa nota demonstra que Alquíé está aproximando o *intuitus mentis* da maturidade à intuição das *Regras*. Dessa forma, Alquíé indica que, já na juventude, Descartes possuía a ideia de uma intuição puramente intelectual, que garante a certeza e atua como fonte de todo conhecimento (cf. AT X, 368; 415).

Podemos assinalar, no entanto, uma diferença importante entre o *intuitus* das *Regras* e o *intuitus mentis* da maturidade. Nas *Regras*, como já foi mencionado, Descartes não fundamenta suas teorias e, portanto, Deus não aparece como garantidor de certezas. Ainda que Descartes esboce que a intuição e a dedução têm origem no espírito, que possui “não sei quê de divino” (Reg. IV, 21; AT X, 373), essa origem só aparece de forma “hesitante e vergonhosa” (Natorp, 1896, p. 428). Conforme argumenta Natorp, é somente a partir do *Discurso* que essa “psicologia platônica” é completamente revelada, permitindo que nos

¹⁷² “La connaissance par *intuitus* est, pour Descartes, synonyme d'évidence (cf. *Regulae*, III) ; elle est toujours vraie. Elle est le propre entendement qui, de ce fait, se trouve à la racine de toute connaissance. La force qui connaît est proprement spirituelle (cf. *Regulae*, XII, AT, X, 415). Mais elle opère tantôt isolément, tantôt sous l'action du corps. Ainsi l'imagination, les sens, etc., enferment toujours en eux quelque sorte d'intellection, mais ils contiennent aussi autre chose, qui, cette fois, est de l'ordre de l'affection.”

Princípios não haja um critério claro de verdade, mas apenas a garantia da veracidade divina (Natorp, 1896, p. 428). Nesse sentido, Laporte destaca que é apenas na fase madura que Descartes estabelece Deus como o fundamento definitivo de toda a sua certeza, determinando que

o homem só se conhece a si mesmo tanto quanto é iluminado por Deus. Como diz Santo Agostinho e como repetirá Malebranche, ele não é a sua luz. A “luz natural” é verdadeiramente uma Luz divina: pois ela não é outra coisa que a intuição ou o conhecimento intuitivo pelo qual nós percebemos as noções simples e suas relações; e “o conhecimento intuitivo é uma ilustração do espírito através da qual ele vê na luz de Deus” o que apraza a Deus descobrir-nos “por uma impressão direta da clareza divina sobre o nosso entendimento”¹⁷³. (Laporte, 1988, pp. 176-177)

Essa diferença pode explicar a diminuição significativa do uso do termo *intuitus* na maturidade. Como sublinhamos nesta seção, o texto das *Regras* demonstra o cuidado de Descartes em distinguir o uso cartesiano do *intuitus* do seu uso vulgar e comum. Descartes estava ciente de que, vulgarmente, o termo *intuitus* era entendido como relacionado à imaginação e, conseqüentemente, ao conhecimento sensível. *Intuitus*, do verbo *intueri*, significa olhar, avistar, contemplar.

¹⁷³ “L’homme ne se connaît lui-même qu’autant qu’il est éclairé par Dieu. Comme le dit saint Augustin, et comme le répètera Malebranche, il n’est pas sa lumière à lui-même. La “lumière naturelle” est véritablement une Lumière divine : car elle n’est autre chose que l’*intuitus* ou connaissance intuitive par où nous apercevons les notions simples et leurs rapports ; et “la connaissance intuitive est une illustration de l’esprit par laquelle il voit en la lumière de Dieu” ce qu’il plaît à Dieu de nous découvrir “par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement.”

É precisamente por isso que intérpretes como Alquié e Gaukroger associam a intuição das *Regras* ao objeto sensível. Diante disso, é possível conjecturar que Descartes, ao escrever seus textos clássicos, tenha percebido que seria impossível dissociar completamente o *intuitus* do domínio da sensibilidade. No contexto dos primeiros princípios de sua filosofia, como ocorre na ocasião do *Discurso*, dos *Princípios* e, principalmente, das *Meditações*, um simples adendo afirmando que a intuição não se baseia nos sentidos nem na imaginação não seria suficiente. O cuidado de Descartes em não relacionar noções que remetem à sensibilidade aumenta consideravelmente quando o filósofo está tratando de temas metafísicos. O que era apropriado para os objetivos metodológicos das *Regras* não o é quando o assunto é a fundamentação do conhecimento. Nesse sentido, a maioria das ocorrências de *intuitus* na maturidade refere-se ao uso vulgar do termo e não ao uso encontrado nas *Regras*.

Não obstante, como foi explicitado, o ato do entendimento que apreende o mais simples e claro de forma completa é, ao longo de toda a filosofia de Descartes, o mesmo. Apesar da falta de fundamentação dos atos do espírito que captam a verdade nas *Regras*, a noção de intuição, como foi demonstrado nesta seção, permanece consistente dentro do pensamento cartesiano. O ato do intelecto em si, epistemologicamente falando, é compreendido por Descartes da mesma maneira. Embora na maturidade seja estabelecido que o conteúdo da intuição tenha um estatuto ontológico além de epistemológico, há uma continuidade evidente entre o *intuitus* das *Regras* e a intuição intelectual da maturidade. Encontramos, como foi exposto aqui, conceituações análogas sobre o próprio ato do entendimento ao longo de toda a filosofia cartesiana. Ademais, os

objetos que podem ser apreendidos pela intuição também permanecem constantes, como é o caso do próprio entendimento e das verdades matemáticas (cf. AT X, 368).

Neste ponto, é necessário investigar o uso específico do verbo *intueri* na maturidade cartesiana. Esse uso se aproxima mais do sentido vulgar e se distancia do sentido estabelecido nas *Regras*. Em geral, *intueri* é invocado para tratar da compreensão de Deus, uma natureza que não é simples e, por isso, não pode ser apreendida de forma clara e distinta, como é proposto no tratado da juventude.

1.1.1. O *intueri* de Deus

Na seção anterior, buscou-se demonstrar que a intuição intelectual, como delineada nas *Regras*, perdurou durante todas as obras de Descartes. Para conhecer tudo o que é acessível ao ser humano, o filósofo compreende ser necessário apreender os primeiros princípios do conhecimento intuitivamente, formando um conceito puramente intelectual e indubitável, pois a mente os apreende integral e claramente. Embora haja diversas evidências disso, como demonstrado, Descartes também utiliza o termo *intuitus* e o verbo *intueri* para se referir ao conhecimento de Deus. Essa utilização é problemática para nossa interpretação porque Deus não é uma natureza simples nem uma relação inteligível entre as naturezas simples, mas sim uma entidade complexa e infinita.

Notamos pelo menos dois momentos em que Descartes afirma que o conhecimento de Deus é intuitivo. Primeiramente, na Terceira meditação, a noção de *intueri* é utilizada para se referir ao conhecimento divino. Ali, depois de ter estabelecido a demonstração de que Deus existe e é sumamente bom, Descartes afirma ser necessário passar algum tempo “contemplando (*contemplatione*) esse

Deus perfeitíssimo ele mesmo [...], vendo (*intueri*), admirando, adorando a incomparável beleza dessa imensa luz, tanto quanto o pode o olhar obnubilado de minha inteligência (*ingenii*)” (Med. III, 105; AT VII, 52). Analogamente, em uma carta datada de março ou abril de 1648, Descartes afirma que conhecemos “Deus por si mesmo, isto é, por uma ilustração imediata da divindade sobre nosso espírito, como se entende pelo conhecimento intuitivo (*connaissance intuitive*)”¹⁷⁴ (AT V, 138).

Nas duas passagens, não é possível equiparar o *intueri* de Deus à intuição intelectual conforme definida na Regra III. Nas *Regras*, a intuição clara e distinta, sobre a qual repousa o conhecimento da verdade, depende de um objeto que é simples e puro, adequado ao intelecto humano. Deus não é uma natureza simples e não pode ser limitado pela finitude do espírito humano; ele é infinito e ilimitado. Na juventude, Descartes não atribui o conhecimento divino às vias da racionalidade. Em vez disso, o filósofo afirma que o conhecimento de coisas ocultas e obscuras ocorre por meio de uma revelação divina, e não por operação intelectual (AT X, 370).

A comparação entre o uso vulgar da intuição e o uso propriamente cartesiano deste termo parece ser essencial para clarificar essa aparente contradição. Como mencionado anteriormente, nas *Regras*, Descartes nega o conceito tradicional de intuição. O filósofo explica que, ao tratar da intuição, não está pensando,

em absoluto, na forma como cada expressão foi empregada nestes últimos tempos nas escolas, porque

¹⁷⁴ “[...] Dieu par soi-même, c’est-à-dire par une illustration immédiate de la Divinité sur notre esprit, comme on l’entend par la connaissance intuitive.”

haveria uma extrema dificuldade em querer utilizar os mesmos nomes para expressar ideias profundamente diferentes; mas atendo-me unicamente ao significado de cada palavra em latim. (Reg. III, 14-15; AT X, 369)

Descartes emprega o termo *intuição* em um sentido inovador. Para explicar essa nova aplicação, ele inicialmente precisa estabelecer o que a intuição não é. Assim, sua definição de intuição começa negativamente: ela não se refere à confiança pouco fundamentada que se baseia nos sentidos ou na imaginação.

Naturalmente, conclui-se que o uso vulgar do termo *intuição* pelos escolásticos está vinculado a algum tipo de experiência sensível. Em seu *Index scolastico-cartésien*, ao abordar o conhecimento intuitivo cartesiano, Gilson (1979, p. 53) cita um comentário dos Conimbricenses sobre *De anima* de Aristóteles que fundamenta essa percepção. O comentário define que

o conhecimento intuitivo, que se tem o hábito de chamar “de visão”, é o conhecimento da coisa presente enquanto está presente; isto é, o conhecimento em que alcançamos a coisa de tal maneira que por ela se reconhece a presença do objeto em si, e isto pela força do próprio conhecimento, e não porque seria confirmada por outra coisa. Deste modo, é o conhecimento pelo qual alguém vê a brancura na parede e pelo qual ouve um som, e aquele pelo qual os beatos veem a natureza divina, aquela que São Paulo na

Primeira Carta aos Coríntios chama cara a cara¹⁷⁵.
(*Commentarii collegii conimbricensis*, 1600, p. 180)

Para os escolásticos, o conhecimento intuitivo não é oposto ao conhecimento sensível. Ele está intimamente relacionado à sensação, como a visão de uma cor ou a audição de um som. Segundo os preceitos da Escola, o conhecimento intuitivo se contrapõe ao conhecimento abstrato (*notitia abstractiva*). O conhecimento intuitivo ocorre quando o objeto da intuição está presente. Para os escolásticos, não há conhecimento intuitivo quando o objeto não é atualmente apreendido pelos sentidos (Alanen; Yrjönsuuri, 1997, p. 160; Gilson, 1979, p. 53; OC I, 770, n. 45; Ariew, 2019, p. 38). A certeza dessa intuição é garantida pela presença do objeto e pela convicção do espírito ao reconhecê-la como certa.

Não negamos que a associação entre visão e intuição tenha influenciado o pensamento cartesiano. Pelo contrário, como nota Sirven,

é fácil encontrar na Escola a assimilação do ato da inteligência ao ato de ver. Encontramos a razão disso no início da metafísica de Aristóteles e, sem insistir nesse ponto, pode-se dizer que a concepção cartesiana de intuição era nitidamente pré-formada na ideia de luz natural que os escolásticos usavam incessantemente e que o nosso filósofo emprega tão frequentemente nas suas

¹⁷⁵ “Notitia intuitiva, quae etiam visionis dici consuevit est notitia rei praesentis ut praesens est; id est, cognitioqua ita rem attingimus, ut per eam cernatur praesentia objecti in se, et ex vi ipsius cognitionis, non vero quia aliunde comprohatur. Ejusmodi est notitia qua quis videt candorem in pariete et qua sonum audit, et ea qua beati divinam naturam intuentur, quam D. Paulus epist. prima ad Corinth, appellat facie ad faciem.”

obras. Além disso, o termo evidência tem a mesma raiz que o de visão e é explicado nos manuais da época por um apelo a metáforas visuais¹⁷⁶. (Sirven, 1928, p. 361)

De fato, em diversos momentos, Descartes sublinha a relação entre intuição e visão (cf. AT X, 368; 370; AT I, 415; AT V, 17; AT VII, 75; 145), destacando a clareza e vivacidade do conhecimento intuitivo (OC I, 669, n. 45). Essa associação, como demonstram Sirven e Koyré (1922, pp. 80-85), remonta ao platonismo e ao aristotelismo, sendo influente em várias concepções escolásticas.

Descartes precisa rejeitar essa concepção de intuição¹⁷⁷ como experiência sensível porque ela implica uma oscilação entre o espírito e a coisa, sendo apenas uma “confiança instável dos sentidos” (Reg. III, 13; AT X, 368). Como afirma Marion, essa flutuação ocorre porque “o sentido não admite mais do que um conteúdo subjetivo, sem nunca atingir o *eidós* da coisa: pura e simples experiência subjetiva, ele interpõe-se entre o sujeito e a experiência de um objeto simples e puro” (Marion, 1997, p. 65). Descartes, ao se distanciar da concepção de intuição que apenas apreende o sensível, encontra uma experiência indubitável. Quando puramente intelectual, a intuição alcança um objeto puro e simples, adequado ao conhecimento humano, e não permite margem para erros.

¹⁷⁶ “[...] il est aisé de rencontrer dans l'École l'assimilation de l'acte de l'intelligence à l'acte de voir. On en trouve la raison au début de la métaphysique d'Aristote, et, sans insister sur ce sujet, on peut dire que la conception cartésienne de l'intuition était nettement préformée dans l'idée de lumière naturelle que les scolastiques utilisaient sans cesse et que notre philosophe emploie aussi bien souvent dans ses ouvrages. De plus, le terme d'évidence a la même racine que celui de vision et s'explique dans les manuels de l'époque par un appel à des métaphores visuelles.”

¹⁷⁷ Segundo Marion (1997, p. 65), Descartes estaria se opondo principalmente às teorias de Duns Escoto e Guilherme de Ockham.

Diferentemente dos escolásticos, para Descartes, o conhecimento intuitivo está em oposição ao conhecimento sensível. É um conhecimento puramente intelectual, que não depende do objeto em si, mas de uma apreensão pura e atenta do espírito. Aquilo que os escolásticos consideram um conhecimento abstrato corresponde, para Descartes, às naturezas simples puramente intelectuais e suas relações inteligíveis – ou seja, as noções comuns – que são objetos da intuição intelectual (Alanen; Yrjönsuuri, 1997, p. 157).

A partir da clarificação dos dois significados de intuição – o vulgar, utilizado pelos escolásticos, e o cartesiano – é possível perceber que, quando Descartes se refere à intuição de Deus, ele está recorrendo a uma doutrina teológica de sua época e não à sua própria doutrina. Como esclarece o comentário dos Conimbricenses citado acima, é por intuição que os beatos veem a natureza divina. Diferentemente da intuição das *Regras*, a intuição escolástica, vinculada à experiência sensível, é totalmente passiva e depende da apresentação do objeto ao conhecimento. Por isso, o conhecimento de Deus, quando tratado como intuitivo por Descartes, se relaciona a essa doutrina escolástica. Deus se apresenta à razão humana, que apenas recebe de forma passiva algo que lhe é alheio. A presença de Deus, segundo a teoria escolástica, garantiria a certeza dessa intuição, que não é racional, mas envolve os sentidos e as paixões.

Nesse sentido, na carta de março ou abril de 1648, apesar de classificar o conhecimento de Deus como intuitivo, Descartes acredita que é claro para a razão que o conhecimento de Deus ocorre de modo completamente distinto do modo pelo qual conhecemos outras coisas. Segundo Descartes, todo conhecimento racional que podemos ter de Deus é um conhecimento discursivo e dedutivo:

todos os conhecimentos que nós podemos ter de Deus sem milagre nesta vida descendem do raciocínio e do progresso do nosso discurso, que os deduz dos princípios da Fé, que é obscura, ou provêm das ideias e das noções naturais que estão em nós que, por mais claras que sejam, são apenas grosseiras e confusas sobre um assunto tão superior¹⁷⁸. (AT V, 136-137)

Consequentemente, segue Descartes, aquilo “que temos ou adquirimos de conhecimento [de Deus] pelo caminho que nossa razão sustenta tem, em primeiro lugar, a obscuridade dos princípios de onde se extrai e, além disso, a incerteza que permeia todos os nossos raciocínios”¹⁷⁹ (AT V, 137). Assim, a percepção de Deus que poderíamos alcançar pela razão é “turva e duvidosa”, muito distinta de um conhecimento que é “luz pura, constante, clara, certa, sem esforço e sempre presente”¹⁸⁰ (AT V, 137).

O conhecimento de Deus, como demonstrado nas Terceira e Quinta meditações, só pode ser alcançado por meio de uma argumentação complexa. Não se trata de uma intuição, mas de uma dedução. A infinitude de Deus não é adequada à capacidade intuitiva, que deve apreender seu objeto integralmente. Deus é uma entidade perfeita, infinita e complexa, não podendo ser intuída, pois não se

¹⁷⁸ “Or toutes les connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sans miracle en cette vie descendent du raisonnement et du progrès de notre discours, qui les déduit des principes de la Foi qui est obscure, ou viennent des idées et des notions naturelles qui sont en nous, qui, pour claires qu’elles soient, ne sont que grossières et confuses sur un si haut sujet.”

¹⁷⁹ “[...] que nous avons ou acquérons de connaissance par le chemin que tient notre raison, a, premièrement, les ténèbres des principes dont il est tiré, & de plus, l’incertitude que nous éprouvons en tous nos raisonnements.”

¹⁸⁰ “[...] à une lumière pure, constante, claire, certaine, sans peine, et toujours présente.”

adequa à finitude e à imperfeição do intelecto humano. No apêndice às *Quintas objeções e respostas*, Descartes explicita claramente o estatuto do conhecimento de Deus ao negar que ter uma ideia dele seja o mesmo que compreendê-lo plenamente. Segundo ele,

já que a palavra compreender significa alguma limitação, um espírito finito não poderia compreender Deus, que é infinito; mas isto não impede que ele o perceba, assim como se pode tocar uma montanha, ainda que não se possa abraçá-la. (BP, 289; AT IX-A, 210)

Na carta de 1648, quando Descartes menciona a intuição de Deus, ele parece adotar a noção vulgar de intuição, como faz o seu interlocutor. Descartes reconhece que é apropriado definir o conhecimento de Deus na bem-aventurança como intuitivo, mas salienta que o modo de conhecer Deus é completamente distinto da forma como conhecemos todas as outras coisas (AT V, 136). Descartes, similarmente às *Regras*, parece atribuir o conhecimento de Deus à revelação divina. A única distinção é que, na maturidade, ele emprega o sentido tradicional do termo *intuição* para facilitar a assimilação de sua doutrina por parte de seu interlocutor. De fato, nessa mesma carta, Descartes define o conhecimento intuitivo como

uma ilustração do espírito, através da qual ele vê na luz de Deus as coisas que lhe apraz descobrir, por meio de uma impressão direta da clareza divina sobre o nosso

entendimento, que não é considerado agente nisso, mas apenas recebe os raios da divindade¹⁸¹. (AT V, 136)

Diante dessa definição, torna-se claro que Descartes não está se referindo ao *intuitus* das *Regras*. Ele utiliza o termo *intuição* para descrever um processo passivo, no qual o intelecto e os sentidos aguardam o objeto se manifestar, assegurando sua presença e certeza, levando à aceitação pela razão.

O emprego de *intueri* na Terceira meditação também se vincula ao uso vulgar. Descartes admite que o olhar de sua inteligência, isto é, do intelecto, diante da imensa luz divina, é cego. Todavia, seria possível contemplá-la, “vendo, admirando, adorando (*intueri, admirari, adorare*)” (Med. III, 105; AT VII, 52). O *intueri* aqui é elencado juntamente com duas paixões: a admiração e a adoração. Como paixões, elas envolvem a união substancial entre corpo e alma, abrangendo tanto o intelecto quanto os sentidos. Como explica Alquié, em Descartes, “a adoração do Ser conserva o seu sentido de submissão intuitiva, a razão que o homem deve usar não o introduz nos desígnios de Deus”¹⁸² (Alquié, 1996, p. 294). Temos aqui, portanto, uma apreensão sensível de Deus que é passiva, o que a aparta do emprego propriamente cartesiano do termo *intuição*.

Invariavelmente, Descartes rejeita a possibilidade da apreensão de Deus por meio da intuição. Ainda seguindo a interpretação de Alquié, fica claro que,

¹⁸¹ “[...] une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité.”

¹⁸² “[...] l'adoration de l'Être gardent leur sens de soumission intuitive, la raison dont doit user l'homme ne l'introduit pas dans les desseins de Dieu.”

naquilo que concerne a Deus, Descartes recusa-nos, como Kant, toda intuição intelectual; não pode haver aqui, como em Espinosa, certeza direta da unidade divina, nem conhecimento da totalidade: intuição e síntese são sempre evitadas, e com elas toda a má fé e toda a ilusão de ultrapassar os limites da condição humana¹⁸³. (Alquié, 1996, p. 331)

Deus nunca é objeto de intuição na filosofia cartesiana. Quando Descartes menciona, como foi demonstrado, a intuição divina, ele está utilizando o termo no sentido vulgar. Esse uso, como estabelecido, refere-se a uma apreensão passiva que remete à experiência sensível e envolve tanto a mente quanto o corpo. A intuição de Deus é uma contemplação acompanhada de admiração. Por outro lado, na doutrina cartesiana, a intuição é puramente intelectual e, por isso, conduz à verdade. Como tal, não tem Deus como objeto, pois se limita a objetos simples e puros e às suas relações inteligíveis. Nesse sentido, abordaremos agora esses verdadeiros objetos da intuição que são capazes de proporcionar conhecimentos indubitáveis.

1.1.2. As naturezas simples e as noções comuns

A Regra XII é apresentada como uma conclusão do que seria o primeiro livro das *Regras para a orientação do espírito*¹⁸⁴. Segundo

¹⁸³ “En ce qui concerne Dieu, Descartes nous refuse donc, aussi bien que Kant, toute intuition intellectuelle ; il ne saurait y avoir ici, comme chez Spinoza, certitude directe de l'unité divine, ni connaissance de la totalité : intuition ou synthèse sont toujours évitées, et avec elles toute mauvaise foi et toute illusion de dépasser les limites de la condition humaine.”

¹⁸⁴ Na Regra VIII, Descartes alude à divisão presente na composição das *Regras* e a estabelece definitivamente na Regra XII (AT X, 399). O filósofo explica que “por receio de que o encadeamento de nossos preceitos escape a alguém, dividimos tudo o que

Descartes, o primeiro livro da obra trata das proposições simples e procura apresentar preceitos

que preparam nossa força de conhecimento para apreender por intuição qualquer objeto que seja de uma maneira mais distinta e para escrutá-lo com mais sagacidade, porque essas proposições devem oferecer-se espontaneamente e não podem ser objeto de investigação. (Reg. XII, 95; AT X, 428)

Reiterando que apenas a intuição e a dedução podem levar ao conhecimento da verdade (AT X, 425), Descartes desenvolve o conceito das naturezas simples, ou seja, elementos acessíveis ao espírito que podem ser intuídos distintamente pelo intelecto e explorados pela dedução.

As naturezas simples e suas relações correspondem a tudo aquilo que pode ser intuído de forma clara e evidente pela razão. Portanto, elas constituem a base de todo o conhecimento humano. Nas palavras de Descartes, “toda ciência humana consiste unicamente em ver de uma maneira distinta como essas naturezas simples concorrem juntas para a composição de outras coisas” (Reg. XII, 92-93; AT X, 427). Por isso, “jamais podemos compreender nada fora dessas naturezas simples e da espécie de mistura ou composição que existe entre elas” (Reg. XII, 87; AT X, 422). Ainda que Descartes admita que “há somente

pode ser conhecido em proposições simples e em questões [...]. Foi nisso [nas proposições simples] que nos empenhamos nos doze primeiros preceitos [...]. Quanto às questões, umas são perfeitamente compreendidas, mesmo quando sua solução é ignorada: será delas apenas que trataremos nas doze regras que se seguem imediatamente; as outras são imperfeitamente compreendidas e as reservamos para as doze últimas regras” (Reg. XII, 95; AT X, 428-429).

um pequeno número de naturezas puras e simples que possamos ver por intuição à primeira vista e em si mesmas, sem dependência de nenhuma outra, mas nas próprias experiências ou graças a uma luz que nos é inata” (Reg. IV, 34; AT X, 383), fica claro que são elas que indicam o limite do conhecimento humano. Na Regra VIII, Descartes afirma que, diante de algo que não pode ser compreendido de forma certa e indubitável, deve-se interromper a pesquisa. Assim, o filósofo confirma que todo o conhecimento acessível a nós, seres humanos, se baseia na intuição das naturezas simples, suas conexões e naquilo que pode ser inferido necessariamente e intuitivamente delas (AT X, 393). O conhecimento consegue se ampliar a partir dessas poucas naturezas simples e suas ligações porque existem outras naturezas, compostas por estas mais simples¹⁸⁵, que abrangem todo o conhecimento que o ser humano possa desejar.

Descartes explica que “denominamos simples somente aquelas [naturezas] cujo conhecimento é tão nítido e tão distinto que a inteligência não pode dividi-las em várias outras conhecidas mais distintamente” (Reg. XII, 82; AT X, 418). Além disso, “essas naturezas simples são todas elas conhecidas por si sós e [...] não contêm nada de falso” (Reg. XII, 85; AT X, 420). Se existe a suspeita de que não

¹⁸⁵ A Regra XII explica que as naturezas compostas, derivadas das naturezas simples, podem ser apreendidas pela experiência ou por uma composição do espírito. Essa última pode ocorrer por impulso, conjectura ou dedução. As naturezas simples, como vimos, não podem ser fontes de erro se apreendidas pelo intelecto puro e atento. Em contrapartida, as naturezas compostas podem ser enganosas. As naturezas compostas apreendidas pela experiência, assim como aquelas que formamos por impulso e conjectura, frequentemente nos enganam, pois baseiam-se majoritariamente na probabilidade. A dedução, por outro lado, é o único meio seguro de articular naturezas e ter certeza de permanecer na verdade, pois essa composição é realizada pelo intelecto atento a partir de naturezas simples, que percebe intuitivamente os elos necessários de ligação entre elas (cf. AT X, 418-426).

apreendemos uma natureza simples integralmente, então é certo que estamos enganados: em primeiro lugar, estaríamos fazendo um juízo acerca da sua natureza, o que não é da alçada do entendimento puro e desconfiguraria uma intuição; depois, se houvesse algo, de fato, oculto, então essa natureza não seria simples, mas composta por aquilo que não é apreendido pelo espírito (AT X, 420-421). As naturezas simples, dessa forma, são objetos de intuição porque são autoevidentes e não exigem nenhuma explicação adicional. Além disso, a apreensão dessas naturezas não admite nenhum tipo de dúvida; são entendidas integralmente pelo entendimento puro e atento. Cabe ressaltar também que aquilo que é nomeado natureza simples o é apenas em relação ao próprio espírito humano. Quando Descartes se refere ao que é mais simples e mais puro, não está considerando essas naturezas como se existissem de fato na realidade, mas sim em relação ao espírito humano (cf. AT X, 381; 399; 418).

Portanto, as naturezas simples constituem um componente fundamental para a doutrina epistemológica apresentada nas *Regras*. São elas que sustentam todo o sistema do conhecimento racional. De acordo com Hamelin (1921, pp. 86 e 185), as naturezas simples são “átomos de evidência” e “fontes últimas de todo o conhecimento legítimo”. As naturezas simples representam os elementos mais simples e evidentes para a mente humana (Marion, 1992, p. 116). No entanto, não devem ser entendidas em um sentido meramente psicológico. Pelo contrário, as naturezas simples são componentes genuínos do conhecimento, figurando como o mais elementar na cadeia de razões que constitui o conhecimento científico (Beck, 1952, p. 69). Consequentemente, as naturezas simples não indicam o que é fundamental no mundo – ou seja, elas não revelam as essências das coisas e não possuem nenhum valor ontológico. Elas se referem

apenas ao que é primitivo metodologicamente e epistemologicamente, sempre do ponto de vista do próprio espírito. Nesse sentido, Beck afirma que “elas podem ser consideradas, do ponto de vista metodológico, como ‘os limites últimos da análise formal’”¹⁸⁶ (Beck, 1952, p. 69).

Jean-Luc Marion argumenta que as naturezas simples podem ser melhor compreendidas se observamos que esse conceito é cunhado em oposição à filosofia aristotélica (Marion, 1997, pp. 180-207). Segundo Marion, para determinar e construir os objetos da intuição intelectual, Descartes precisa, invariavelmente, investigar elementos ônticos. Entretanto, “para *não* ter que escolher entre a inteligibilidade perfeita e a realidade irreduzível” (Marion, 1997, p. 195), o filósofo constrói uma teoria das naturezas simples que concilia as duas exigências – inteligibilidade e realidade. Tal teoria, desse modo, encontra espaço “à margem das coisas, nos sensíveis comuns e nas condições da intelecção” (Marion, 1997, pp. 195-196). Em detrimento de qualquer tipo de fundamentação ontológica que busca conhecer a natureza das coisas em si, a doutrina cartesiana procura seu fundamento no próprio intelecto. Nesse sentido, as naturezas simples surgem como uma supressão da *ousia* aristotélica (Marion, 1997, p. 181). Ao negar que as coisas devem ser conhecidas em sua realidade (*a parte rei*), “Descartes revoga a essência, sobre todas suas formas, da própria coisa, para a substituir por objetos construídos segundo a evidência” (Marion, 1997, p. 198). A própria simplicidade que determina as naturezas simples figura como a destruição da *ousia* de Aristóteles. Diferentemente da *ousia*, a simplicidade das naturezas simples é determinada pela submissão ao ego, ou melhor, pela

¹⁸⁶ “They can be considered from the methodological point of view as the ‘ultimate limits of formal analysis’.”

abstração da natureza da própria coisa em função da referência ao ego epistêmico (Marion, 1997, p. 181). Nesse sentido, “a simplicidade depende tão pouco da própria coisa, que deverá juntar-se a esta como se viesse do exterior, pela injunção e o reconhecimento que dispensa um juízo do espírito” (Marion, 1997, p. 183).

Isso não significa, é claro, que Descartes deixe de se preocupar com o conhecimento das coisas. Pelo contrário, ele as organiza como objetos do próprio conhecimento. Nas palavras de Marion, é

precisamente a cisão de um conhecimento organizador com o *kosmos* dos entes [que] revela que o conhecimento só se torna possível à custa de uma tal coisocomia – e daí uma ontologia dual, em que o conhecimento desdobra o mundo, para dele organizar uma imagem dócil. (Marion, 1997, p. 182)

Assim, Marion considera que as naturezas simples, mesmo não se referindo à natureza das coisas, esgotam todo o real porque conseguem “extrair das coisas tudo aquilo que se pode tornar objeto de inteligibilidade” (Marion, 1997, p. 186).

Ao contrastar a *ousia* aristotélica com as naturezas simples cartesianas, Marion consegue determinar as características fundamentais das naturezas simples propostas por Descartes. As naturezas simples não são os elementos mais simples da realidade em si, mas são abstraídas das coisas com o objetivo de compor um modelo inteligível do mundo fenomênico. Além disso, elas não possuem um caráter ontológico. Por fim, são estabelecidas em função do entendimento humano, embora não revelem nenhuma essência das coisas na realidade (Marion, 1997, p. 188). Ainda que Marion entenda que as naturezas simples compõem uma teoria cartesiana que se

desenvolve apenas em oposição ao aristotelismo, o intérprete admite que esse conceito é fundamental para o desenvolvimento de todo o pensamento de Descartes (Marion, 1997, p. 251). De fato, como pretendemos demonstrar nesta seção, as noções comuns (ou primitivas) da maturidade se baseiam explicitamente nas naturezas simples, embora estas não tenham compromisso ontológico, o que não é uma preocupação para o Descartes das *Regras*.

A partir das definições de naturezas simples oferecidas por Descartes nas *Regras*, é fácil relacioná-las com as noções comuns que serão essenciais nos textos de maturidade do filósofo. Gouhier, por exemplo, afirma que “as ‘noções comuns’ das *Meditações* e dos *Princípios* são as antigas ‘naturezas simples’ estudadas nas *Regras*”¹⁸⁷ (Gouhier, 2016, p. 273), pois se referem a noções claras e distintas que são inatas e, por isso, são universais e comuns. Do mesmo modo, Raul Landim explica que, assim como as noções primitivas, as naturezas simples das *Regras* também não podem ser derivadas de outras noções, sendo elas próprias primitivas ou elementares (Landim Filho, 1992, p. 39). Jean Laporte (1988, pp. 102-115), por sua vez, utiliza os termos *noções comuns* e *naturezas simples*, bem como suas explicações, quase invariavelmente. A própria Regra XII, em dois momentos distintos, parece utilizar o termo *noção* como sinônimo de *natureza*. Primeiramente, Descartes afirma que se deve

distinguir cuidadosamente as noções que temos das coisas simples (*simplicium rerum notiones*) das noções que delas são compostas e ver numas e noutras onde pode estar o erro, a fim de evitá-lo, e quais são aquelas que podem ser

¹⁸⁷ “Les “notions communes” des *Méditations* et des *Principes* sont d’anciennes “natures simples” étudiées dans les *Regulae*.”

conhecidas com certeza, a fim de ocuparmo-nos apenas com elas. (Reg. XII, 81; AT X, 417)

Ademais, Descartes classifica as naturezas simples em três categorias: as naturezas puramente intelectuais, as naturezas puramente materiais e as naturezas comuns. A partir dessa classificação, o filósofo explica que é entre as naturezas comuns que “devem ser relacionadas essas noções comuns (*communes illae notiones*) que são como vínculos que unem outras naturezas simples (*naturas simplices*) entre si e sobre cuja evidência se apoiam todas as conclusões dos raciocínios” (Reg. XII, 84; AT X, 419).

Considerando essas passagens, podemos perceber que, além de utilizar o termo *noção* de modo mais geral, muitas vezes como sinônimo de natureza, Descartes também emprega um significado mais restrito para o termo *noção comum*. As noções comuns são naturezas simples comuns, mas referem-se aos princípios gerais e universais do pensamento humano que possibilitam qualquer tipo de juízo ou raciocínio, inclusive viabilizando a composição das naturezas simples. Gouhier esclarece esse ponto ao definir que “a expressão ‘naturezas simples’, abrange, portanto, simultaneamente, realidades e verdades: as ‘noções comuns’ são então espécies de naturezas simples que servem de ligações entre as coisas consideradas, elas também, como naturezas simples”¹⁸⁸ (Gouhier, 2016, p. 274).

Entretanto, para comparar as naturezas simples com as noções comuns, é necessário considerar os textos da maturidade que definem e classificam as noções comuns. Na *Exposição geométrica*, presente

¹⁸⁸ “L’expression “nature simple” couvre donc à la fois des réalités et des vérités : les “notions communes” sont alors des espèces de natures simples servant de liens entre des *res* considérées, elles aussi, comme des natures simples.”

nas *Segundas respostas*, Descartes identifica as noções comuns como axiomas, ou seja, premissas verdadeiras e indubitáveis (AT VII, 164). Portanto, aqui encontramos uma semelhança com o que Descartes menciona nas *Regras* sobre as noções comuns serem princípios verdadeiros do pensamento humano (AT X, 419).

A Parte I dos *Princípios da filosofia*, por sua vez, nos oferece uma definição mais clara daquilo que é entendido como noção comum. No artigo 13, retomando algumas reflexões das *Regras* e das cartas à Elizabeth, Descartes afirma que “[a mente] encontra também certas noções comuns e, a partir delas, constrói várias demonstrações, das quais está totalmente persuadida de serem verdadeiras, durante todo o tempo em que atenta para elas” (Princ., 33; AT VIII, 9). As noções comuns são exemplificadas pela ideia dos números, figuras e axiomas matemáticos – exemplificação semelhante àquela oferecida às naturezas simples comuns encontrada nas *Regras* (AT X, 419) – garantindo que, se o pensamento se detiver nesse âmbito, estará certo da verdade de suas conclusões. Já no artigo 39, Descartes oferece como exemplo de “uma das noções mais comuns” o fato de possuímos uma vontade livre. Temos aqui uma evidência metafísica que é apreendida de forma distinta, da qual não podemos duvidar de maneira nenhuma e que é muito certa (AT VIII, 19). Encontramos, portanto, uma explicação da apreensão da noção comum que é semelhante à encontrada nas *Regras*. No entanto, observamos que os *Princípios* apresentam um exemplo metafísico, o que não ocorre no tratado da juventude. Nesse sentido, estamos de acordo com Marion quando ele afirma que “os *Princípios* preservam a doutrina das naturezas simples encontradas nas *Regras*, mas desenvolvem a doutrina – como de fato desenvolvem todo o sistema cartesiano – a partir de um ponto de vista

metafísico, e trabalhando a partir de um ponto de partida metafísico”¹⁸⁹ (Marion, 1992, p. 121).

É nos artigos 48 e 49, no entanto, que encontramos a explicação clara do que Descartes entende por noção comum. No artigo 48, Descartes estabelece que “tudo o que cai sob a nossa percepção, nós o consideramos ou bem como uma coisa, ou uma certa afecção das coisas, ou bem como uma verdade eterna que não tem existência fora de nosso pensamento” (Princ., 63; AT VIII, 22). Todo o conhecimento ao qual podemos ter acesso resulta em noções que podem ser relativas a coisas que possuem alguma existência ou a verdades que existem apenas no pensamento. Em relação às coisas é possível obter noções comuns e muito gerais, que podem referir-se a coisas intelectuais, materiais ou àquilo que é corporal e intelectual ao mesmo tempo, isto é, à união da alma e do corpo (AT VIII, 22-23). Diante disso, Gouhier declara que “a Regra XII explica a origem e o significado da expressão em um desenvolvimento que é como um esboço dos artigos 48 e 49”¹⁹⁰ (Gouhier, 2016, p. 273).

Como resultado, é manifesto que aquilo que as *Regras* chamam de naturezas simples é semelhante às noções comuns em relação às coisas que possuem alguma existência. A semelhança reside na classificação – materiais, intelectuais e comuns – e na apreensão, ambas idênticas ao que é explicitado nas *Regras*. Os *Princípios* definem que, para ser considerado uma noção comum, um conhecimento deve ser apreendido clara e distintamente de maneira universal (AT VIII,

¹⁸⁹ “[...] the *Principles* preserves the doctrine of the simple natures found in the *Regulae*, but develops the doctrine - as indeed it develops the entire system of science - from a metaphysical standpoint, and working from a metaphysical starting point.”

¹⁹⁰ “La Règle XII explique l'origine et le sens de l'expression dans un développement qui est comme une esquisse des articles 48 et 49.”

24). Não obstante, existem elementos da maturidade do pensamento de Descartes que não são encontrados no desenvolvimento das naturezas simples apresentado nas *Regras*. De acordo com Landim, as naturezas simples da juventude

não formulam, de uma maneira precisa, o nexo de pressuposição que vincula as ideias que representam os modos com as ideias que representam os atributos principais, nem caracterizam as noções que, para ser claramente compreendidas, não dependem de qualquer outra noção e que, por isso, podem representar a essência das substâncias. (Landim Filho, 1992, p. 39)

Landim destaca que as *Regras* abordam as naturezas simples apenas sob uma perspectiva lógico-conceitual. Na fase madura, por outro lado, Descartes considera as noções primitivas em relação à sua participação na teoria representacional (Landim Filho, 1992, p. 40). Nos *Princípios*, essa exigência leva Descartes a contemplar a existência real dos objetos conhecidos. A existência real leva Descartes a distinguir a noção das coisas das noções de verdades, algo que não ocorre nas *Regras*, em que Descartes sempre parte da perspectiva das coisas apenas em relação ao entendimento, sem questionar se existem ou não na realidade. Nas *Regras*, portanto, não há uma discussão ontológica das naturezas simples, o que se torna crucial nos tratados da maturidade. Quando as *Regras* utilizam o conceito de “naturezas simples”, a noção de substância não é considerada, ao contrário do que ocorre nas *Meditações* e nos *Princípios* (Beyssade, 1997, p. 13). Não obstante, desde as *Regras*, Descartes postula que as naturezas simples são capazes de existir por si mesmas, o que é uma constante no

pensamento cartesiano (Beyssade, 1997, p. 21), abrindo espaço para a discussão sobre o estatuto da substância na filosofia de Descartes.

Nesse sentido, o artigo 48 distingue as coisas existentes das verdades com base em seu estatuto ontológico. Por outro lado, nas *Regras*, as verdades são vistas como um tipo de natureza simples, o que se deve à ausência de uma discussão ontológica no tratado da juventude. Por conseguinte, devido à falta de investigação metafísica e ontológica nas *Regras*, aquilo que mais tarde é chamado de noções comuns ou axiomas está no mesmo patamar das naturezas simples que se referem às coisas. Embora seja possível encontrar semelhanças entre as naturezas simples e as noções comuns, a incorporação da pesquisa sobre a Filosofia Primeira levou Descartes a concluir que apenas as naturezas simples não seriam suficientes para fundamentar todo o conhecimento. Seria necessário vincular o que é evidente e certo para o espírito com o que é evidente e certo ontologicamente. Nas *Regras*, as naturezas simples funcionam apenas como princípios fundamentais do ponto de vista da razão. Posteriormente, as noções comuns serão, ontologicamente falando, primitivas. Como Descartes afirma a Elizabeth, as noções comuns também são chamadas de noções primitivas. Elas, com exceção de seu estatuto ontológico, são semelhantes às naturezas simples (AT III, 665), pois se referem a certos padrões dos quais outros conhecimentos dependem. Dessa maneira, em meados de 1646, Descartes explica a Clerselier que

a palavra princípio pode ser entendida em diversos sentidos. Uma coisa é procurar uma noção comum, que seja tão clara e tão geral que possa servir de princípio para provar a existência de todos os seres [...]; e outra coisa é procurar um ser cuja existência nos seja mais conhecida

do que de alguns outros, para que possamos usá-la como princípio para conhecê-los¹⁹¹. (AT IV, 444)

Se, no contexto das *Regras*, entendermos esses princípios primeiros sob a perspectiva da relatividade apresentada na Regra VI, então é possível afirmar que aquilo que é mais simples – tanto as noções quanto as naturezas – figura como os princípios do conhecimento. É importante destacar que o conhecimento se ordena exclusivamente a partir das naturezas simples e de suas relações. Posteriormente, com o desenvolvimento do pensamento cartesiano e após a investigação metafísica realizada pelo filósofo, encontramos noções primitivas, ou seja, elementos fundamentais do ponto de vista metodológico, epistemológico e ontológico (Marion, 1992, p. 116). Nesse sentido, o que é essencial e constante para o sistema de conhecimento cartesiano é que, tanto nas *Regras* quanto na maturidade, a filosofia proposta por Descartes, assim como a ciência que ele pretende estabelecer, necessita de conhecimentos primeiros, simples e indiscutíveis. Esses conhecimentos devem ser apreendidos por si mesmos e fornecem uma base sólida a partir da qual a dedução pode iniciar.

Considerando a exposição de Marion sobre a construção do termo *natureza simples* em oposição à *ousia* aristotélica, devemos notar que Descartes, no contexto das *Regras*, se afasta de toda uma tradição aristotélica-escolástica que vinculava a palavra natureza das coisas à sua essência e realidade ontológica. Vulgarmente, nos séculos

¹⁹¹ “[...] le mot de principe se peut prendre en divers sens, et que c’est autre chose de chercher une notion commune, qui soit si claire et si générale qu’elle puisse servir de principe pour prouver l’existence de tous les êtres [...] ; et autre chose de chercher un être, l’existence duquel nous soit plus connue que celle d’aucuns autres, en sorte qu’elle nous puisse servir de principe pour les connaître.”

XVI e XVII, seguindo o aristotelismo, o termo *natureza* era atrelado à física e à realidade. Em outras palavras, Descartes precisa se afastar integralmente da nomenclatura vigente para estabelecer que suas naturezas simples não estão vinculadas à realidade (*a parte rei*), mas ao entendimento. É por isso que, durante as *Regras*, existem tantas passagens sublinhando a distância das naturezas simples da realidade física e material (cf. AT X, 381-382; 393-395; 422; 427). Na maturidade, no entanto, o termo *natureza simples* desaparece. Descartes começa a utilizar os termos *noção primitiva* ou *noção comum* para nomear o que, na juventude, era chamado de natureza simples. Ora, parece-nos pouco compreensível esse uso de termos por Descartes. Não seria mais justificável utilizar o termo *natureza* após a fundamentação metafísica? Depois que Descartes estabelece que aquilo que é primeiro para o conhecimento também o é na realidade, os elementos mais simples do conhecimento podem voltar a ser considerados em relação à física. Nesse sentido, poderiam ser mais facilmente vinculados ao significado vulgar de *natura*. Não obstante, o filósofo abandona completamente o termo *natureza* após implementar sua fundamentação metafísica e garantir o estatuto ontológico para os elementos mais simples de sua filosofia.

Diante disso, nossa hipótese é que Descartes, assim como no caso do *intuitus*, percebeu que seria menos controverso utilizar uma nomenclatura que não estivesse tão carregada de significados prévios. Ele prefere utilizar o termo *noção*, muito mais amplo e menos utilizado como conceito filosófico, para definir os elementos mais simples do conhecimento e da realidade. Ao utilizar um termo mais neutro, Descartes não precisa justificar sua escolha e, mais importante, não precisa explicitar as discrepâncias entre o uso propriamente cartesiano do termo e o uso vulgarizado do mesmo.

As *Regras*, como bem nota Marion (1997, pp. 250-251), apresentam vocábulos que muitas vezes não encontram lugar na filosofia da maturidade. Isso pode ser explicado, é claro, pela influência da tradição no pensamento do jovem Descartes. Além dessa influência, entendemos que, ao planejar seu tratado metodológico, Descartes acreditava ser possível ressignificar a terminologia utilizada pela tradição e empregá-la para seus próprios interesses. Entretanto, com o passar dos anos, Descartes tomou consciência do quão difícil seria alterar a compreensão de seu público sobre termos carregados de significado aristotélico-escolástico. Ademais, na maturidade, ao abordar uma fundamentação metafísica e uma ciência tão distinta das teorias vigentes, ele pode ter percebido que seria mais sensato utilizar um vocabulário que pudesse refletir a novidade de sua doutrina. É por isso que conjecturamos que Descartes abandonou a nomenclatura *naturezas comuns* e passou a usar *noções comuns* ou *noções primitivas*.

Na sequência, examina-se a noção de dedução, que, juntamente com a intuição, estrutura o acesso cartesiano ao conhecimento.

1.2. A dedução: a completude da ciência e o papel da memória

Se existem, de fato, poucas naturezas simples que podem ser apreendidas pela intuição, então apenas este ato do espírito não seria suficiente para fornecer todo o conhecimento necessário ao entendimento humano (AT X, 383). Descartes precisa recorrer à dedução como a segunda operação do espírito capaz de alcançar a verdade. Como afirma a Regra III, nós

sabemos a maioria das coisas de uma maneira certa sem que elas sejam evidentes, contando somente que as deduzamos de princípios verdadeiros e conhecidos, por meio de um movimento contínuo do pensamento que vê nitidamente por intuição cada coisa em particular. (Reg. III, 15; AT X, 369)

A dedução, portanto, é definida como a operação “pela qual se infere uma coisa da outra” (Reg. II, 9; AT X, 365). Nesse sentido, revela uma inferência necessária. Em outras palavras, a dedução é a operação “pela qual entendemos toda a conclusão necessária tirada de outras coisas conhecidas com certeza” (Reg. III, 15; AT X, 369). A doutrina apresentada nas *Regras* evidencia que somente mediante o emprego da dedução seria possível alcançar as naturezas compostas. Ademais, é a dedução que alcança as conclusões distantes extraídas daqueles primeiros princípios e das naturezas simples intuídas pelo intelecto. A dedução, portanto, é imprescindível para a construção integral da ciência e para o alcance de todo o conhecimento acessível ao ser humano.

Todavia, o conceito de dedução presente nas *Regras* é, nas palavras de Gaukroger (1999, p. 156), “notoriamente escorregadio”. Por vezes, Descartes opta por uma abordagem vaga e inconsistente. Desmond Clarke, reconhecendo o sentido amplo do uso da dedução, estabelece e explicita os contextos em que o termo é utilizado nas *Regras*. Clarke define que a dedução é empregada com os sentidos de explicação, prova, indução e até mesmo de justificação (Clarke, 1982, pp. 63-74 e 207-210). Apesar desse uso abrangente, entendemos que seus significados, embora múltiplos, são convergentes. Portanto, não suscitam dificuldades para a teoria dos atos do espírito proposta nas *Regras*. Ademais, existe um debate acalorado sobre a possibilidade de

a dedução ser ou não reduzível ao ato intuitivo. Para leituras como as propostas por Hamelin (1921, pp. 70-73 e 78-92), Battisti (2002, p. 38) e Gaukroger (1999, pp. 156-157), a dedução se reduz, em última instância, ao ato da intuição.

Entretanto, Descartes em nenhum momento equivale a dedução à intuição. O que o filósofo faz, de fato, é aproximar a dedução da intuição com o intuito de esclarecer o funcionamento dedutivo e sublinhar sua certeza. O autor das *Regras*, todavia, frisa que essa comparação nunca reflete uma equivalência entre intuição e dedução. A dedução pode ser, por vezes, realizada de forma tão hábil que *pareça* ser uma intuição (cf. AT X, 388; 389; 407-408). Não obstante, temos dois atos distintos do entendimento. A dedução pode ser aproximada à intuição, mas nunca se torna uma operação intuitiva. O espírito depende tanto da dedução quanto da intuição. Por isso, Descartes precisa se debruçar sobre ambos os atos do entendimento que levam à verdade. Entendemos aqui, portanto, que intuição e dedução são operações distintas. Essa leitura é compartilhada por Landim Filho (1992, pp. 112 e 114), Blanché (1996, pp. 178-181) e Clarke (1982, pp. 69-70), por exemplo. Para explicitar as particularidades do ato da dedução, é necessário, primeiramente, recorrer àquilo que Descartes nega que a dedução é, a saber, a dialética aristotélica e, mais especificamente, o silogismo aristotélico.

Descartes adverte que “os vínculos mediante os quais os Dialéticos pensam governar a razão humana” (Reg. II, 9; AT X, 365) não são, de nenhuma maneira, úteis para a descoberta de novas verdades. Para ele, “os Dialéticos não podem construir com sua arte nenhum silogismo cuja conclusão seja verdadeira, a não ser que eles já tenham a matéria, ou seja, a não ser que já conheçam antes a própria verdade que dele deduzem” (Reg. X, 65; AT X, 406). Consequentemente, o

filósofo entende que a “Dialética comum é totalmente inútil para aqueles que querem descobrir a verdade das coisas” (Reg. X, 65; AT X, 406). Gouhier explica que, na concepção cartesiana,

a dialética é apenas um *ars disserendi*, uma arte de raciocinar e discursar, que Descartes julga puramente formal, onde o pensamento avança pela força da forma (*vi formae*); a sua dedução é, ao contrário, inseparável da intuição, que percebe relações evidentes em noções evidentes. As formas lógicas podem servir para expor a verdade já encontrada, não para encontrá-la; a dialética é, portanto, uma arte de expressar e, conseqüentemente, se confunde com a retórica¹⁹². (Gouhier, 2016, p. 97)

Além da infertilidade da dialética de sua época, Descartes criticava o valor das técnicas de oratória e retórica como mecanismos de persuasão. Desde La Flèche, Descartes teve contato com a tradição humanista que concedia grande importância ao estilo e à ornamentação verbal, à memória e à entrega dos argumentos, desconsiderando a parte propriamente construtiva da retórica (Dear, 1988, pp. 16-17). Conseqüentemente, “a dialética humanista [...] enfatizou não certas demonstrações, mas formas de argumentação [...] e, portanto, prestou especial atenção a argumentos persuasivos e

¹⁹² “La dialectique n'est qu'un *ars disserendi*, un art de raisonner et de discourir que Descartes juge purement formel, où la pensée avance *vi formae* ; sa déduction est, au contraire, inséparable de l'intuition qui perçoit des relations évidentes dans des notions évidentes. Les formes logiques peuvent servir à exposer la vérité déjà trouvée, non à la trouver ; la dialectique est donc un art d'exprimer et, par suite, se confond avec la rhétorique.”

prováveis”¹⁹³ (Dear, 1988, p. 19). A probabilidade, como já foi estabelecido, era fortemente rejeitada por Descartes. Provavelmente, diante desse contexto que exaltava a persuasão em detrimento da verdade, Descartes tenha desenvolvido, desde sua estada em La Flèche, um método de argumentação diferente daquele utilizado tradicionalmente (Baillet, 1691, II, pp. 483-484; Sirven, 1928, p. 32).

É possível entender, assim, por que Descartes afirma que a verdade escapa desses vínculos analisados pelos dialéticos. Eles são eficazes somente para “expor mais facilmente a outros as razões já conhecidas” (Reg. X, 65; AT X, 406)¹⁹⁴. No entanto, não são proveitosos para descobrir novas verdades ou resolver questões até então indecifradas. Como nota Milhaud, as *Regras* mostram explicitamente como Descartes tinha aversão aos dialéticos e à pretensão deles em substituir a luz natural e a intuição espontânea pela justeza e clareza de silogismos (Milhaud, 1921, p. 65). Robert Blanché, por sua vez, explicita que Descartes não critica apenas o formalismo da lógica aristotélica, mas também a lógica de atribuição proposta por Aristóteles. A lógica das relações operacionalizada pelo método cartesiano, ao contrário, consegue, como afirma Blanché, unir a fecundidade ao rigor (Blanché, 1996, p. 179). Consequentemente, Marion tem razão ao afirmar que a dedução cartesiana é construída contra a doutrina silogística que remonta à filosofia aristotélica

¹⁹³ “Humanist dialectic [...] emphasized not certain demonstration but forms of argument [...] and hence paid especial attention to persuasive or probable arguments [...].”

¹⁹⁴ A crítica à dialética aristotélica e ao silogismo é mais detalhada na Regra X, mas também aparece nas Regras II (AT X, 363), IV (AT X, 372-373), XIII (AT X, 438) e XIV (AT X, 439-440). Devemos notar ainda que a crítica da juventude cartesiana à dialética vulgar se assemelha demasiadamente àquilo que Descartes irá censurar a respeito da utilização da síntese como meio de investigação na maturidade, como será exposto adiante.

(Marion, 1997, pp. 139 e 142). Entretanto, o conceito de dedução (e suas variáveis, como enumeração e indução) é crucial para toda a construção do pensamento de Descartes. A dedução não é um conceito de circunstância, diferentemente do que Marion (1997, p. 250) tenta defender. A dedução cartesiana é, de fato, moldada em oposição ao aristotelismo e à escolástica. No entanto, esse conceito é essencial para todo o desenvolvimento da filosofia cartesiana. Nesse momento, é necessário demonstrar a perenidade e a importância do conceito de dedução na construção da filosofia de Descartes.

Diferentemente da dialética vulgar, a dedução cartesiana não representa um princípio externo que o espírito deve conhecer para guiar seus raciocínios mecanicamente. Para Descartes, a dedução é um princípio interno do próprio entendimento, que reflete procedimentos inerentes à atividade da razão. É por isso, inclusive, que na Regra X, ao mostrar como seria possível aprimorar o uso da operação dedutiva, Descartes afirma que seu propósito era, “sobretudo [...], evitar aqui que nossa razão se dê férias durante o exame de alguma verdade” (Reg. X, 64; AT X, 406). Ora, o silogismo aristotélico é infértil na descoberta da verdade porque bloqueia a atividade da razão com suas formalizações infecundas. Por outro lado, a dedução cartesiana representa a razão em ato. Como vimos, é a própria razão que traduz a Sabedoria universal e, conseqüentemente, a cadeia de ciências e todo o conhecimento certo e evidente. Assim, nas *Regras* existe “uma boa matriz para pensarmos os esforços de uma lógica do pensamento real, diversa de um ideal normativo da verdade, que se impõe desde o exterior ao pensamento efetivo” (Rezende, 2022, p. 46).

Para preservar a certeza em seu sistema, Descartes estabelece que a dedução depende intimamente do que é intuído com clareza e evidência. O filósofo afirma que devemos partir dos dados oferecidos

pela intuição, ou seja, do mais simples, investigando o que pode ser extraído dali por meio da verificação de vínculos e relações necessárias e evidentes que estão implícitos no início da série. A dedução, que não “pode ser mal feita pelo entendimento, mesmo o menos razoável” (Reg. II, 9; AT X, 365), é responsável por estabelecer esses vínculos e relações. Assim, “partindo do que é mais fácil e do que se conhece em primeiro lugar, podem-se fazer muitas descobertas mesmo noutras disciplinas, refletindo com atenção e dedicando-se às suas investigações com sagacidade” (Reg. VI, 38; AT X, 387). A intuição das naturezas simples e de suas relações, assim, continua fornecendo os alicerces para todo o conhecimento que podemos alcançar. Contudo, é a dedução que consegue desenvolver e avolumar o conhecimento obtido por essas intuições. É o conhecimento dedutivo, por exemplo, que abrange aquelas naturezas complexas que “não podem ser percebidas de outra maneira senão deduzindo-as das primeiras, e isso quer seja rigorosamente de imediato, quer seja somente por duas ou três ou várias conclusões diferentes” (Reg. X, 34; AT X, 383). As *Regras*, dessa forma, propõem um pensamento que Descartes manteve durante toda a sua vida (cf. AT VI, 18-19; 41; AT VII, 52-62; AT VIII, 17-19). Segundo esse tratado abandonado, o erro ocorre apenas quando partimos de alguma experiência que não compreendemos distintamente – e que são, portanto, duvidosas – e formulamos juízos irrefletidos (AT X, 365). A dedução se estabelece como livre de erros e pode conservar a certeza do que é intuído de forma íntegra pelo entendimento puro.

Ainda que as obras da maturidade de Descartes não se concentrem explicitamente no funcionamento do processo dedutivo como um ato do pensamento, é evidente que a filosofia e a ciência cartesiana dependem da dedução para sua construção. No *Discurso*,

por exemplo, após listar os quatro preceitos metodológicos, Descartes explica o papel dedução observando que

essas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, das quais os geômetras têm o costume de servir-se para chegar às suas *demonstrações* mais difíceis, deram-me ocasião de imaginar que todas as coisas que podem ser incluídas no conhecimento dos homens *decorrem uma das outras da mesma maneira* que, contando que nos abstenhamos somente a aceitar por verdadeira alguma que não o seja e sigamos sempre a ordem necessária para *deduzi-las umas das outras*, não pode haver coisas tão afastadas que não alcancemos por fim, nem tão escondidas que não as descubramos. (DM II, 81; AT VI, 19, grifos nossos)

Essa explicação presente no *Discurso* é bastante próxima do que encontramos sobre a dedução na Regra III. Nas *Regras*, Descartes afirma que é apenas por meio da dedução que podemos conhecer “o vínculo que une o derradeiro anel de uma longa cadeia ao primeiro, conquanto um único e mesmo olhar seja incapaz de nos fazer apreender intuitivamente todos os anéis intermediários que constituem esse vínculo” (Reg. III, 15-16; AT X, 369).

Nos *Princípios*, da mesma forma, Descartes reitera que só tomará como verdade aquilo que for deduzido (*deducantur*) perfeitamente dessas noções comuns, cuja verdade não podemos duvidar (AT VIII, 79). Além disso, afirma que é apenas por meio da dedução que se pode constituir uma ciência, conhecendo os efeitos pelas suas causas (cf. AT VIII, 14; 99). Aqui, é relevante lembrar que, na Regra XIII, Descartes explica que é possível investigar por meio da dedução “quer as coisas pelas palavras, quer as causas por seus efeitos, *quer os efeitos por suas*

causas, quer o todo por suas partes ou outras partes por algumas delas” (Reg. XIII, 100; AT X, 433, grifos nossos).

Analogamente, Descartes garante que todo o conhecimento de Deus que pode ser obtido racionalmente tem origem no *raciocínio* e no *progresso do discurso* (AT V, 137). Desde as *Regras*, o filósofo esclarece que a dedução é a razão atuando no tempo, por meio de um movimento do pensamento (AT X, 370). Toda dedução é um raciocínio, é uma inferência. Dessa forma, nas *Meditações*, Descartes recorre necessariamente à dedução para demonstrar a existência de Deus na Terceira e na Quinta meditações¹⁹⁵. Não obstante, o termo *dedução* não ocorre no texto das *Meditações*. Em contrapartida, Descartes utiliza com frequência o conceito de demonstração, que envolve mostrar claramente as razões pelas quais se chegou a uma conclusão (AT VII, 13).

É possível presumir, conseqüentemente, que o termo *demonstração* é utilizado no mesmo sentido de *dedução*. Nas *Segundas respostas*, por exemplo, Descartes afirma ter seguido, nas *Meditações*, a ordem que

consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem. (BP, 23; AT VII, 155)

¹⁹⁵ Tanto no texto das *Meditações* quanto nas *Respostas às Objeções*, Descartes deixa claro que as provas da existência de Deus são demonstrativas e, portanto, dedutivas. Ver, entre outras passagens: AT VII, 15; 51; 101; 107; 112; 136; 144; 167-168; 188; 244; 347; 384.

O próprio título completo das *Meditações* afirma que a existência de Deus e a distinção entre a alma e o corpo serão *demonstradas*. Na *Carta ao padre Dinet*, da mesma forma, Descartes afirma que essas conclusões serão *deduzidas* (*deducere*)¹⁹⁶. Ele precisa construir longas cadeias de argumentação muito precisas que revelem a ligação entre as premissas para poder demonstrar uma conclusão verdadeira e certa. A partir disso, é possível atestar a conformidade entre os conceitos de dedução e demonstração.

O papel da dedução é, portanto, essencial para a construção do sistema de conhecimento que Descartes almejava. Aquilo que pode ser compreendido de forma imediata – como os primeiros princípios e axiomas – é pouco numeroso. Consequentemente, a ciência só pode ser construída e completada por meio da dedução, que alcança as verdades mediadas (cf. AT VII, 140; 146). Entretanto, é apenas nas *Regras* que o filósofo detalha o funcionamento dessa operação, explicitando que a dedução deveria trabalhar junto à intuição. Ambas as operações do espírito “se auxiliam e se aperfeiçoam mutuamente, a ponto de parecer fundir-se juntas numa só” (Reg. XI, 68; AT X, 409). A intuição, no entanto, devido à sua maior simplicidade e à sua realização pelo entendimento puro, é ainda mais certa e confiável do que a dedução. A dedução implica “uma espécie de movimento ou de sucessão” e, ao não se basear em uma evidência atual, ela “extraí de certa maneira sua certeza da memória” (Reg. III, 16; AT X, 370). Nesse contexto, a memória auxilia o entendimento lembrando das evidências passadas de um longo processo dedutivo.

¹⁹⁶ “Appareret etiam amor Dei, eiusque promovendae gloriae desiderium ardens: at contra principia, ex quibus existentia Dei & humanae animae a corpore distinctionem deduxi” (AT VII, 564-565).

Considerando a complexidade de uma cadeia dedutiva, Descartes propõe uma distinção sutil entre aquelas deduções mais simples, chamadas também de ilação pura (*illationem puram*), e as deduções mais complexas, denominadas enumeração ou indução (*enumeratio, sive inductio*) (AT X, 389; 407-408). Uma dedução mais simples, depois de ser realizada, “não designa nenhum movimento, mas o termo de um movimento, sendo por isso que *supomos* que a vemos por intuição, quando ela é simples e nítida” (Reg. XI, 68; AT X, 408, grifos nossos). Além de ser definida como uma análise minuciosa de tudo aquilo que se refere a uma dada questão (AT X, 388-389), a enumeração surge como um tipo de dedução composta (AT X, 407-408). Diferentemente de uma dedução simples, a enumeração “pode assumir, por vezes, formas complexas e menos lineares” (Battisti, 2002, p. 207), comportando deduções que partem de mais de um princípio. A mente não pode supor que a enumeração seja uma intuição porque ela “não pode ser apreendida inteira e ao mesmo tempo pelo entendimento e porque sua certeza depende de certa forma de memória, que deve guardar os juízos formados sobre cada uma das partes enumeradas, para tirar de todas uma única conclusão” (Reg. XI, 68; AT X, 408). Enquanto o papel da memória pode ser minimizado quase totalmente pela sagacidade e velocidade do pensamento ao realizar uma dedução simples, o mesmo não pode ser dito em relação à enumeração.

Ainda que mais complexa do que uma dedução simples, a enumeração não deixa de ser uma categoria própria da dedução. Consequentemente, é um processo imprescindível para a conclusão da ciência, pois, nos afirma Descartes,

embora os outros preceitos nos sirvam, claro, para resolver o maior número de questões, é apenas a enumeração que pode ajudar-nos a aplicar nosso espírito a qualquer uma dentre elas, a formular sempre a seu respeito um juízo seguro e certo e, por conseguinte, a nada deixar escapar completamente, mas a parecer ter alguma ciência de todas as coisas. (Reg. VII, 40-41; AT X, 388)

A enumeração permite desenvolver qualquer tipo de questão, mesmo as mais complexas. Por meio dela, é possível alcançar conclusões que estão distantes daquilo que é mais simples e mais absoluto em uma série dedutiva, ainda que seja necessário recorrer ao auxílio da memória (AT X, 370; 378; 409-410). Todavia, ao propor uma revisão completa do que foi deduzido longamente, a enumeração consegue mitigar os riscos da diminuição da evidência que a memória acarreta. A revisão proposta pela enumeração auxilia a memória ao exercitar “uma espécie de movimento contínuo da imaginação que vê de uma só vez cada objeto em particular ao mesmo tempo que passa para outros” (Reg. VII, 40; AT X, 388). Assim, é possível reduzir o papel da memória e corrigir “também a lentidão do espírito” (Reg. VII, 40; AT X, 388).

A enumeração realiza um recenseamento importante do que já foi deduzido, garantindo que nada seja omitido e que a certeza da intuição seja preservada. Ademais, a enumeração, também conhecida como indução – termo que ressalta a natureza conclusiva da operação – tem a capacidade de descobrir novas verdades (AT X, 389). Portanto, Descartes entende a enumeração como necessária para alcançar o

conhecimento em diversos domínios do saber, pois a ciência, em muitos momentos, é composta por essas longas cadeias dedutivas¹⁹⁷.

Devemos notar aqui, primeiramente, que a operação da enumeração é explicitamente retomada no quarto preceito do método proposto no *Discurso*, que recomenda “fazer por toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu estivesse seguro de nada omitir” (DM II, 81; AT VI, 19). Enquanto o texto original do *Discurso* utiliza o termo *dénombrement* (AT VI, 19), no latim encontramos a tradução para *enumerarem* (AT VI, 550). Nesse sentido, é esclarecido que, tanto nas *Regras* quanto no *Discurso*, a enumeração carrega o mesmo sentido e a mesma aplicação. Quando nos deparamos com deduções complicadas, que abrangem longas cadeias de raciocínio e não podem ser apreendidas por intuição, recorrendo ao auxílio da memória, estamos diante de uma enumeração. Além disso, estamos diante da necessidade de uma revisão completa que minimiza o papel e a fraqueza da memória. Por meio desse procedimento, é possível alcançar conhecimentos com certeza, que não poderiam ser obtidos apenas por uma pura intuição ou por uma dedução simples (Beck, 1952, pp. 114-119).

Notamos, em segundo lugar, que desde a Regra III, Descartes deixa claro que o papel da memória pode interferir no grau de certeza de uma conclusão obtida em um processo dedutivo. Nas *Regras*, todavia, não existe a preocupação em contrastar de forma clara as evidências atuais das evidências passadas, como ocorre nas *Meditações*, abrindo a questão do suposto círculo cartesiano. Esse problema, inclusive, só surge na filosofia cartesiana da maturidade a

¹⁹⁷ A atuação e a importância da enumeração podem ser verificadas nas Regra XII e XIII, em que Descartes exemplifica o funcionamento de seu método ao investigar a natureza do imã (cf. AT X, 427; 431).

partir do argumento do Deus enganador. Como nas *Regras* não existe nenhum tipo de dúvida que seja minimamente parecida com tal argumento, que coloca em jogo a fidedignidade da razão, não é necessário que Descartes se atenha à justificação da certeza de evidências passadas. Em todo caso, já existe na juventude a diferenciação entre o que é apreendido instantaneamente e aquilo que é apenas lembrado e que, portanto, requer o funcionamento da memória. Sem dispor de recursos metafísicos, nas *Regras*, Descartes recorre a mecanismos metodológicos para fortalecer a certeza das deduções. Tendo em vista que, para obter toda a ciência possível ao ser humano, é imperioso valer-se de uma operação que dê conta do pensamento que progride no tempo, é essencial garantir a certeza dedutiva. Nesse sentido, as Regras VII, X e XI trabalham para aprimorar o uso da dedução e conservar a certeza das intuições, desenvolvendo também o funcionamento dessas operações. A Regra X, por exemplo, mostra que é possível aprimorar a sagacidade do espírito e nos tornar “mais aptos para deduzir as verdades umas das outras” (Reg. X, 64; AT X, 405).

É perceptível que Descartes, já nas *Regras*, está ciente de que a ciência não pode ser completa apenas com a evidência atual garantida pela intuição. A memória, por mais falha que seja, possui um papel importante na constituição do saber, uma vez que é da condição humana que o pensamento se desenvolva no tempo (Gouhier, 2016, pp. 302 e. 308). Nas *Meditações*, de forma semelhante, Descartes sustenta que, em muitos momentos, ele não consegue manter a mente fixa em uma mesma coisa para percebê-la claramente e imediatamente, sendo necessário recorrer a uma lembrança (AT VII, 69). Nas *Meditações*, aquilo que é rememorado, assim como nas *Regras*, é considerado falível e, por isso, pode acarretar uma ciência

baseada em opiniões vagas e mutáveis, o que é o oposto daquilo que Descartes almeja.

Dessa forma, desde as *Regras*, Descartes percebe a necessidade de fornecer artifícios para minimizar a fraqueza da memória, que é própria da natureza humana. Assim, esse defeito não pode ser rejeitado, mas sim amenizado. À primeira vista, pode parecer que as *Meditações* recorrem a uma garantia metafísica para validar o testemunho da memória, como acreditam, por exemplo, Hamelin (1921, p. 146), Guérault (1953, I, pp. 156-158) e Gilson (Comm., pp. 360-361). Para esses intérpretes, na maturidade cartesiana, a demonstração da existência divina não apenas atesta a integridade da razão e o testemunho dos sentidos, mas também garantiria o testemunho da memória. Entretanto, seguindo a leitura de Gouhier (2016), acreditamos que, tanto nas *Regras* quanto na filosofia da maturidade de Descartes, especialmente nas *Meditações*, são os mecanismos metodológicos que são utilizados para minimizar os inconvenientes suscitados pelo uso da memória na dedução.

Nas *Meditações*, a garantia divina assegura que a evidência atual, sobre a qual a memória se baseia, não seja meramente ilusória. Assim, ao falar sobre a memória na Quinta meditação, Descartes está preocupado não com seu funcionamento propriamente dito, mas com a descontinuidade que poderia ocorrer entre o momento de uma intuição presente e o momento de uma intuição passada (Gouhier, 2016, p. 307-309). Isso é corroborado pela resposta que Descartes oferece a Burman em 1648. Burman questiona a possibilidade de que o engano sobre as percepções claras e distintas tenha como origem a memória e não um Deus enganador, ao que Descartes responde assegurando que não pode dizer nada a respeito da memória. Para o filósofo, cada ser humano em particular deve ter consciência da

capacidade de sua própria memória. Assim, se alguém notar que sua memória não é boa o suficiente, sempre haverá o recurso da escrita ou de outros auxílios do mesmo gênero¹⁹⁸ (AT V, 148). Ora, confrontado a respeito do engano da memória, Descartes sugere um recurso pragmático para que ela seja bem utilizada, sem recorrer à garantia divina. Não temos aqui a intenção de argumentar que a certeza humana possui o mesmo estatuto meramente metodológico das *Regras* após a demonstração da existência divina. Pelo contrário, a situação epistemológica do ser humano após a fundamentação metafísica é completamente distinta daquela encontrada nas *Regras*. Entretanto, no que se refere a minimizar as falhas da memória, o instrumento encontrado por Descartes não provém de Deus, mas da boa utilização de recursos metodológicos para garantir a fidelidade de suas lembranças, assim como encontramos no tratado da juventude. Ainda que a demonstração da existência de Deus garanta a integridade da razão, a memória humana é irregular e, na maioria das vezes, incapaz de resguardar as lembranças perfeitamente. Por mais que Deus assegure a veracidade da razão e o testemunho dos sentidos, essa garantia se refere ao presente. Uma intuição intelectual é indubitável e continuará a ser posteriormente, tendo em vista a natureza divina. No entanto, a lembrança dessa intuição não consegue salvaguardar todas as características que a tornam indubitável. A memória é uma faculdade falha, e a veracidade de Deus não tem como uma de suas funções aumentar suas competências. Cabe a nós utilizar essa faculdade da melhor maneira possível, identificando a capacidade de nossa memória e auxiliando-a por meio de mecanismos mnemônicos.

¹⁹⁸ O que é manifestado também na Regra XVI (AT X, 454-455).

Dessa maneira, fica claro que a ciência almejada por Descartes exige o uso da operação dedutiva – também chamada de enumeração, inferência ou indução – que invariavelmente demanda o uso da memória. Como afirma Gouhier “esses são os obstáculos que o pensamento deve prevenir quando se coloca em ‘movimento’ para desenvolver ‘qualquer sequência de conclusões intermediárias’”¹⁹⁹ (Gouhier, 2016, p. 308). Durante toda a filosofia cartesiana, esses obstáculos não suscitam nenhum tipo de problema metafísico que possa ser resolvido por meio do recurso à existência divina. Tanto nas *Regras*, quanto no *Discurso* e nas *Meditações*, as falhas da memória são mitigadas por meio da prática do espírito em realizar deduções, revisões completas e uso de anotações – artifícios que reduzem os riscos ligados ao uso da memória e garantem a veracidade da ciência. Gouhier argumenta que, sendo o método cartesiano ligado a uma psicofisiologia, seu exercício permite a adição de regras mnemônicas que cada um pode utilizar conforme sua conveniência para minimizar os defeitos da memória (Gouhier, 2016, p. 304). Os erros e confusões provenientes da memória são evitados “pela aplicação estrita das regras do método, em particular da quarta regra [da enumeração]”²⁰⁰ (Gouhier, 2016, p. 304). O método cartesiano, desde as *Regras*, é concebido considerando as falhas acarretadas pela memória, que são inevitáveis sempre que o pensamento intuitivo se torna também discursivo (Gouhier, 2016, p. 308).

Tendo em vista esse breve estudo sobre a memória e o que foi dito sobre a dedução, podemos concluir que a preocupação cartesiana

¹⁹⁹ “[...] voilà les obstacles que la pensée doit prévenir lorsqu’elle se met en ‘mouvement’ pour dérouler ‘tout enchaînement de conclusions intermédiaires’.”

²⁰⁰ “[...] par l’application stricte des règles de la méthode et, en particulier, de la quatrième.”

acerca das longas cadeias de razões que conseguem alcançar a verdade e construir a ciência se perpetua em todas as suas obras. É certo que Descartes não abandona sua perspectiva de que a dedução é essencial para completar a ciência. Rodis-Lewis comenta que, na doutrina de Descartes,

a verificação supre as deficiências da memória [...]. A intuição olha o presente. A atenção alarga-a às proposições que derivam dos primeiros princípios [...]: se ela se limitasse ao instante, a intuição não apreenderia senão elementos isolados e não o seu elo. Mas quando os intermediários são numerosos, a sua “revisão” completa assegura que a cadeia seja ininterrupta. (Rodis-Lewis, 1989, pp. 20-21)

Assim, é a dedução que permite que a intuição complete a ciência e alcance tudo que está disponível ao intelecto humano.

Em *La recherche de la vérité*, Descartes, por meio da fala de Eudoxus, parece salientar esse ponto. Segundo ele, a percepção alcançada por Poliander sobre a existência de seu próprio ser não foi dada nem pela lógica, nem por regras, nem por fórmulas argumentativas. Ela é assimilada apenas pela luz da razão e pelo bom senso (*solo lumine rationis et sani sensus*). Segundo o texto, a partir desse primeiro princípio seria possível deduzir consequências verdadeiras²⁰¹. Temos, assim, em *La recherche*, uma perspectiva idêntica àquilo que Descartes concluiu na Regra III. Os primeiros princípios sempre são conhecidos por meio da intuição, enquanto as proposições que se deduzem imediatamente deles podem ser

²⁰¹ “[...] quae ex nostro principio deduci queant consequentia [...]” (AT X, 521).

conhecidas por intuição ou dedução, e aquelas conclusões mais distantes dos primeiros princípios devem ser conhecidas, invariavelmente, a partir do raciocínio dedutivo (AT X, 370).

Citamos, além disso, a *Carta-prefácio* aos *Princípios da filosofia*, texto que reforça expressivamente aquilo que foi contemplado nas *Regras* ao explicitar que,

a fim de que esse conhecimento [de todas as coisas que o homem pode saber] seja perfeito, é necessário *deduzi-lo* das primeiras causas, de sorte que para adquiri-lo – o que se chama propriamente filosofar – é preciso começar pela busca dessas primeiras causas, isto é, dos princípios. Esses princípios devem obedecer a duas condições: a primeira, que sejam tão claros e tão evidentes que o espírito humano não possa duvidar de sua veracidade quando os considera com atenção; a segunda, é que o conhecimento das outras coisas dele dependa, de maneira que possam ser conhecidos sem elas mas não elas sem eles. Depois do que, é preciso procurar *deduzir* desses princípios o conhecimento das coisas que dependem deles, de forma que nada exista em toda a sequência das *deduções* efetuadas que não seja deveras manifesto. (CP, 219; AT VIII-B, 2, grifos nossos)

Descartes retoma aqui o que foi afirmado no seu tratado abandonado, esclarecendo que os princípios – isto é, o que é mais absoluto e primeiro em cada série – devem ser percebidos por meio de uma intuição indubitável. A partir dessas intuições, é possível seguir para o processo dedutivo, que consegue concluir, paulatinamente, proposições verdadeiras derivadas dos primeiros princípios.

Sendo assim, é possível encontrar nos textos da maturidade passagens que confirmam que a teoria epistemológica acerca dos atos do entendimento proposta nas *Regras* é conservada. Contudo, é certo que o filósofo não volta a tratar dessas operações diretamente como nas *Regras*. Essa ausência pode ser justificada pelo que está explicitado na Regra IV: como não se pode ensinar a realizar a intuição e a dedução, apenas mostrar como elas podem ser realizadas com mais aptidão, principalmente através da prática, não haveria motivos para resgatar tais definições. As obras posteriores às *Regras* fornecem aquilo que Descartes entende como sendo necessário para o aprimoramento do método, ou seja, a sua própria prática. Nesse sentido, inclusive, Descartes comenta em uma carta que o seu método geral (*méthode générale*), presente no *Discurso* e nos *Ensaaios*, não era ensinado por ele, mas sim demonstrado por meio de sua aplicação em diversos âmbitos do conhecimento (AT I, 370-371).

É evidente que a noção de dedução, assim como a de intuição, é essencial para a construção de todo o pensamento cartesiano. Desde a escrita do *Compendium musicae*, Descartes revela sua preferência por uma concepção dedutiva de ciência, tendo como base a matemática (Hamelin, 1921, p. 43). Nas *Regras*, Descartes estabelece e explica os instrumentos racionais necessários para a construção dessa ciência e, posteriormente, utiliza constantemente tais instrumentos. Na maturidade, porém, intuição e dedução não são definidas, mas sim demonstradas e praticadas. Descartes falará de método, mas não dos atos do entendimento que são essenciais à própria formação do método. De qualquer forma, a intuição e a dedução “permite[m] paulatinamente a ‘transformação’ dos objetos absolutos e relativos em naturezas simples e compostas e, com isso, a montagem de uma estrutura dedutiva do conhecimento” (Battisti, 2002, p. 201).

Embora a intuição e a dedução, como atos do entendimento que captam a verdade, permaneçam as mesmas dentro do pensamento cartesiano, o estatuto ontológico desses atos é modificado. Dessa forma, nossa argumentação enfatiza apenas a continuidade dos atos epistemológicos que captam os elementos mais simples e suas relações. Na maturidade, Descartes se refere constantemente aos mesmos atos determinados e explicitados nas *Regras*. Entretanto, essas noções sofrem uma mudança significativa se considerarmos seu estatuto ontológico. O conteúdo que elas ofereciam na juventude tinha um estatuto meramente epistemológico. Com a fundamentação metafísica, esse conteúdo passa a oferecer uma camada ontológica. Portanto, admitimos que houve um aperfeiçoamento dessas noções, pois anteriormente não se referiam à realidade (*a parte rei*), enquanto na maturidade o fazem. Contudo, não estamos diante de uma substituição. Epistemologicamente e metodologicamente, os atos do entendimento que conseguem alcançar a verdade são exatamente os mesmos daqueles propostos no tratado da juventude. A fundamentação metafísica da maturidade proporciona uma condição de veracidade maior para o conteúdo fornecido pela intuição e pela dedução do que aquela proposta nas *Regras*. Todavia, essa fundamentação não modifica os próprios atos do entendimento.

2. A ordem: o ponto mais alto da indústria humana

Antes de desenvolver o conceito de método, é essencial, primeiramente, compreender o que é a ordem na filosofia cartesiana.

A Regra V estabelece que “o método todo consiste na ordem e na organização (*in ordine et dispositione*) dos objetos sobre os quais se deve fazer incidir a penetração da inteligência para descobrir alguma verdade” (Reg. V, 29; AT X, 379). Na medida em que a organização (*dispositione*) é uma categoria da ordem, podemos concluir que a essência do método é a própria ordem (Haj, 2015, p. 4). Como Marion (1997, p. 98) sublinha, a ordem ocupa “o centro de gravidade e o ponto de equilíbrio” das *Regras*. A importância da ordem, de fato, é sublinhada ao longo de todo o texto deste tratado inacabado. Segundo Descartes, a ordem compreende “o ponto mais alto da indústria humana” (AT X, 379). A ordem é, portanto, o que há de mais útil em todo o manuscrito das *Regras* (AT X, 380), já que o próprio método “habitualmente não se difere da observação constante da ordem” (Reg. X, 63; AT X, 404; cf. AT X, 391). As últimas palavras esboçadas nas *Regras*, inclusive, tratam da disposição ordenada (*ordine disponendi*) de elementos visando à resolução de problemas (AT X, 469).

A importância da ordem não se restringe às *Regras*. Pelo contrário, ela é ressaltada em todos os escritos cartesianos. O próprio termo se encontra de forma perene nas obras de Descartes e em diversas de suas correspondências (Haj, 2015, pp. 6-8). Em uma carta a Mersenne, datada de 20 de novembro de 1629, por exemplo, Descartes deixa claro que a ordem é de extrema necessidade. Para o filósofo, todos os pensamentos que se apresentam à mente humana devem ser dispostos ordenadamente, tomando como exemplo a ordem numérica (AT I, 80-81). No *Discurso*, da mesma forma, o terceiro preceito do método enfatiza a importância da ordem para alcançar a verdade. Descartes afirma ser necessário

conduzir em ordem meus pensamentos, a começar pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como que por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre aqueles que não precedem naturalmente uns dos outros. (DM II, 81; AT VI, 19-20)

Desde que aceitemos apenas o que é verdadeiro e sigamos sempre a ordem necessária para deduzir uma coisa da outra (AT VI, 19), é possível alcançar o conhecimento de todas as coisas adequadas a nós, ainda que sejam muito complexas e obscuras. O método no *Discurso*, assim como nas *Regras*, resume-se a “seguir a verdadeira ordem e a enumerar exatamente todas as circunstâncias daquilo que se procura” (DM II, 83; AT VI, 21). Analogamente, ambos os textos afirmam que a ordem é seguida sempre que dividimos as dificuldades em partes mais simples. A partir dessa divisão, conhecemos aquilo que é mais simples e, paulatinamente, ascendemos ao conhecimento de outras coisas (cf. AT X, 380; AT VI, 18). Temos, assim, o mesmo procedimento de divisão das dificuldades e ordenação de suas partes para resolvê-las.

Dentro do contexto da investigação metafísica, Descartes continua a enfatizar a relevância da ordem. Na sinopse à Segunda meditação, Descartes afirma ter se esforçado “por nada escrever que não demonstrasse cuidadosamente. De sorte que outra ordem não pude seguir senão a que empregam os geômetras, a saber, antecipando todas as coisas de que depende a proposição buscada, antes de concluir algo a respeito dela”²⁰² (Med. II, 37; AT VII, 12-13). Já nas

²⁰² Na Primeira meditação, é a própria ordem que permite a Descartes agrupar suas crenças em categorias e realizar, de modo ágil, porém diligente, uma análise rigorosa da certeza de seus conteúdos. Sem esse agrupamento, como o próprio Descartes

Segundas respostas, Descartes define a noção de ordem e esclarece a importância de sua utilização ao afirmar que

a ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem. E certamente empenhei-me, tanto quanto pude, em seguir essa ordem em minhas *Meditações*. (BP, 231; AT VII, 155)

É possível concluir que, como nas *Regras*, a ordem no pensamento cartesiano sempre se apresenta como o fio de Teseu para aqueles que desejam se embrenhar no labirinto da investigação da verdade (cf. AT X, 380). A ordem guia o conhecimento, impedindo que aquele que o busca se perca no curso da investigação (AT X, 380). Se o conhecimento para Descartes é adquirido por meio da intuição e da dedução, então conhecemos como que por degraus. O conhecimento pressupõe séries que precisam estar ordenadas para serem inteligíveis²⁰³. Como afirma a Regra V, se não seguirmos ordenadamente em uma investigação, então agiríamos como se tentássemos alcançar “com um salto, da parte debaixo do edifício, o topo, quer desprezando os degraus da escada destinados a esse uso, quer não reparando neles” (Reg. V, 29-30; AT X, 380). Para Descartes, é

reconhece, não seria possível para um ser humano finito realizar tal análise de forma particular, considerando cada uma das crenças que existem em seu intelecto (cf. AT VII, 18; OC I, 693, n. 150).

²⁰³ O termo não se limita a encadeamentos matemáticos, mas refere-se a qualquer tipo de sequência que pode ter como objeto coisas (AT X, 381), proposições e proporções (AT X, 379), entre outros. No *Prefácio dirigido ao leitor* das *Meditações*, por exemplo, Descartes trata da necessidade de “compreender a série e o nexo de minhas razões (*rationum mearum seriem et nexus comprehendere*)” (Med., 213; AT VII, 9).

a falta de ordenação que explica o fracasso das ciências de sua época (AT X, 380; Marion, 1997, p. 99). A solução para a inconstância das ciências, dessa forma, é a ordem. Comandando os processos capitais do método, a ordem garante a certeza (Hamelin, 1921, pp. 72-73).

Se a ordem é um elemento ambicionado, podemos supor que ela não é dada, mas precisa ser estabelecida. Diferentemente da intuição e da dedução, que são inatas, a ordem é determinada pela mente ao longo da investigação da verdade. Daí a diligência com que as Regras tratam da ordem: seu conceito e sua aplicação não se impõem de modo evidentes. Descartes está pensando, é claro, na importância da ordenação, mas também na complexidade de sua instauração e explicação (cf. Battisti, 2002, p. 189). Temos, portanto, a Regra V apresentando a necessidade da ordem; a Regra VI explicitando os instrumentos e conceitos que envolvem a noção de ordem; e a Regra VII que demonstra, na prática, como a ordem é utilizada na construção de uma dedução complexa. Essas três regras atuam em consonância para promover uma aplicação perfeita do método. Por isso, Descartes avisa que elas não podem ser lidas separadamente umas das outras (AT X, 392).

O conceito e a necessidade da ordem na investigação da verdade parecem, à primeira vista, transparentes: não se pode chegar ao que é mais complexo sem antes analisar e conhecer o mais simples, do qual o complexo depende. A ordem é primordial porque prevê que se comece pelo que há de mais simples e fácil de conhecer, passando gradualmente ao mais complexo. Não obstante, a ordem dentro do pensamento cartesiano não é algo previamente estabelecido que deve ser seguido em qualquer circunstância. A ordem referida por Descartes é uma ordem flexível e metodológica. É uma ordem da investigação. Na medida em que essa ordem é estabelecida pelo

espírito, ela não é a ordem das coisas, mas do entendimento. É uma certa ordem (*aliquis ordo*) que visa estruturar os elementos que devem ser considerados em um determinado problema, tornando-o inteligível. Conforme explica Marion, a ordem não pode ser considerada apenas como um mero elemento da razão. A ordem cartesiana consegue contradizer a ordem das coisas na medida em que o espírito impõe uma ordem diversa, ainda que indefinida, uma “certa ordem” (Marion, 1997, p. 101; cf. AT X, 378).

Efetivamente, a concepção de ordem não é inequívoca como pode parecer à primeira vista. Não podemos compreender, por exemplo, que exista apenas um tipo de ordem na doutrina cartesiana. Em diversos momentos das *Regras*, Descartes esclarece que a ordem que ele trata refere-se às coisas em relação ao próprio entendimento e como elas auxiliam no conhecimento do desconhecido (AT X, 381). Descartes não considera a natureza isolada de cada uma das coisas que se apresentam numa série, mas apenas “na medida em que o entendimento as atinge” (Reg. IX, 55; AT X, 399). Nas *Regras*, as coisas são consideradas apenas enquanto são apreendidas pelo entendimento, resultando numa conclusão distinta do que ocorreria “se falássemos delas como realmente existentes” (Reg. XII, 82; AT X, 418). Existem, assim, duas ordens distintas: a ordem do entendimento e a ordem da realidade.

Octave Hamelin (1921, p. 16) sugere que a filosofia cartesiana pode ser concebida através de uma ordem cronológica ou de uma ordem sistemática. Partindo dessa distinção, interpretamos que a própria filosofia cartesiana lida com duas ordens distintas. Primeiramente, encontramos a ordem metodológica, uma ordem proposta pelo entendimento visando a resolução de problemas. Essa ordem é chamada de ordem das razões e refere-se ao entendimento;

ela é interior e imposta pelo pensamento (AT III, 266; cf. Guérout, 1953). Por outro lado, há a ordem em que as coisas são dispostas na realidade efetivamente, chamada de ordem das matérias (AT III, 266). Essa ordem também é designada por ordem da natureza, pois refere-se à realidade mesma e está presente no interior dos próprios objetos (cf. AT X, 382; AT I, 250; Gibson, 1898, p. 332). As Regras VIII e XII ecoam a dualidade da ordem ao invocar os dois lados da relação epistemológica, ou seja, o sujeito cognoscente e o objeto que é conhecido (AT X, 398; 411; 417). Como explica Guérout, “é evidente que as condições que tornam possível o conhecimento certo da verdade são diferentes das condições que em si mesmas fazem com que essas coisas sejam ou existam, e que o encadeamento dos meus conhecimentos não é o encadeamento das realidades”²⁰⁴ (Guérout, 1953, I, p. 26).

A ordem buscada por Descartes nas *Regras* é a ordem da inteligibilidade. Essa ordem é estabelecida pelo entendimento na intenção de auxiliar e facilitar o conhecimento do desconhecido. Portanto, ela não pretende refletir a ordem real de como as coisas estão efetivamente dispostas no mundo. Descartes não está se referindo às coisas como se elas existissem na realidade (*a parte rei*). Essa ordem dispõe os elementos que envolvem certa questão na medida em que eles são entendidos como mais fáceis de serem conhecidos pelo intelecto. Como instrumento indispensável do método, a ordem se adapta à inteligência humana e não à realidade do mundo exterior. Ao limitar o escopo das *Regras* à ordenação percebida

²⁰⁴ “[...] il est évident que les conditions qui rendent possible la connaissance certaine de la vérité sont différentes des conditions qui en soi font que les choses sont ou existent, et que l'enchaînement de mes connaissances n'est pas l'enchaînement des réalités.”

pelo entendimento, Descartes desconsidera a ordem presente na realidade. Determinando que as *Regras* partem da ordem do entendimento, a ordem da realidade é relegada a um território desautorizado. Diante da perspectiva metodológica e epistemológica apresentada nesse tratado abandonado, Descartes não busca determinar qualquer coisa sobre a realidade. No contexto das *Regras*, é a ordem do entendimento que rege todo o conhecimento possível. A mente, portanto, deve propor uma ordem para compreender o que se apresenta a ela. Como Descartes esclarece na Regra X, onde não se pode observar uma ordem, deve-se inventar uma (AT X, 404). No *Discurso*, analogamente, é dito ser preciso *supor* uma ordem entre elementos que não se sucedem *naturalmente* uns dos outros (AT VI, 18-19; 76; Cf. Marion, 1997, pp. 156-157). Ainda que a ordem metodológica e a ordem natural possam coincidir eventualmente, fica claro que existe um vão entre elas (cf. Marion, 1997, pp. 102-105).

A dualidade da ordem não é uma premissa encontrada apenas nas *Regras* e no *Discurso*. Em maio de 1632, escrevendo a Mersenne, nosso filósofo afirma que, mesmo não conseguindo observar por meio de seus sentidos, ele *supõe* que há uma ordem natural, regular e determinada entre as estrelas no céu (AT I, 250-251). Dessa forma, Descartes admite que não conhece qual é a ordem natural, mas elabora uma certa ordem para compreender as estrelas e fazer cálculos em relação ao movimento dos cometas. A ordem forjada pelo intelecto, mesmo não sendo a natural, é “a chave e o fundamento da mais alta e mais perfeita ciência que os homens podem possuir no tocante às coisas materiais”²⁰⁵ (AT I, 250). Algo semelhante é descrito em uma carta de dezembro de 1640. Ali, Descartes esclarece que suas

²⁰⁵ “[...] la clef et le fondement de la plus haut et la plus parfaite science, que les hommes puissent avoir, touchant les choses matérielles.”

Meditações não seguem a ordem das matérias (*l'ordre des matières*), mas apenas a ordem das razões (*l'ordre des raisons*). A ordem das razões, para Descartes, corresponde ao “verdadeiro caminho para bem encontrar e explicar a verdade”²⁰⁶ (AT III, 266).

O filósofo, portanto, entende que a construção do conhecimento precisa ser realizada tendo em vista a ordem do próprio entendimento. A ordem da realidade, por vezes, aparece como sendo muito complexa e de difícil acesso. É necessário estabelecer uma certa ordem das razões que permite o conhecimento e a perfeita ciência. Isso fica evidente quando consideramos a prova da existência de Deus. Se especulamos sobre a ordem da realidade – a ordem das matérias – é certo que a existência de Deus é primeira. Deus é causa de todo o resto e garante a verdade de todas as coisas (cf. AT I, 149). Entretanto, a ordem das razões não pode alcançar o conhecimento de Deus de forma direta. Deus não é uma natureza simples que pode ser apreendida intuitivamente, iniciando uma série dedutiva que resolve um problema. As obras cartesianas, assim, destacam constantemente a discrepância que existe entre a ordem das razões e a ordem das matérias.

A ordem metódica ou das razões permite que o intelecto compreenda o mundo de forma inteligível. O entendimento consegue começar pelos problemas complexos identificados, dividir seus elementos e solucioná-los. A ordem da investigação, nesse sentido, não segue a estrutura clássica que vai do simples para o complexo. É necessário, primeiramente, lidar com o complexo, reduzi-lo e, só então, dispor seus elementos a partir do que é mais simples. Por isso, o método cartesiano preconiza a enumeração, a decomposição

²⁰⁶ “[...] le vrai chemin pour bien trouver et expliquer la vérité.”

analítica, o ordenamento e a evidência. É necessário dividir o complexo em partes antes de lidar com o que é simples e intuitivamente apreendido. Como explica Battisti, “a ‘ordem metodológica’ se configura nas mais diversas maneiras, não em função de um rigor morfo-estrutural ou de uma estrutura harmônica e estética, mas em razão da configuração de cada problema e do modo natural da força do espírito proceder” (Battisti, 2002, p. 202). O procedimento inventivo do método, ou seja, a ordenação que promove a descoberta, é muito distinto do modelo geralmente atribuído à ordem cartesiana, que indica partir do simples em direção ao complexo (Battisti, 2002, p. 311).

Após esse primeiro momento de investigação, em que a ordem metodológica é seguida, ocorre a reconstrução do conhecimento adquirido. É somente essa reconstrução que poderá, após a fundamentação metafísica, ser vinculada à ordem da realidade, garantindo a indubitabilidade do conhecimento. Descartes pretende estruturar o conhecimento que ele alcançou por meio de seu método e, conseqüentemente, por meio de sua ordem. Visando essa estruturação, Descartes organiza o conhecimento em uma configuração que parte do simples para o mais complexo. Essa disposição apresenta uma ordenação distinta daquela que foi utilizada na investigação e na descoberta do conhecimento (Battisti, 2002, 233). Essa distinção entre a ordem da invenção, ou da investigação do desconhecido, e a ordem da reconstrução do conhecido é evidenciada por Descartes em fevereiro de 1638. Escrevendo a Vatier, o filósofo admite que, na composição dos *Ensaio*s, ele não pôde “mostrar o uso desse método [...] porque ele prescreve uma ordem para procurar as coisas que é bastante diferente do que eu pensei que deveria usar para

explicá-las”²⁰⁷ (AT I, 559). Nesse sentido, o método de exposição dos trabalhos científicos cartesianos, que partem do simples para o mais complexo, não se assemelha ao procedimento que levou Descartes aos seus resultados.

Resumidamente, entendemos que Descartes distingue a ordem das matérias, que é a ordem da realidade, da ordem das razões, que é a ordem do pensamento. A ordem das razões, entretanto, não se reduz ao movimento do simples para o complexo. A ordem do pensamento é decomposta em análise e síntese. A análise configura o momento inicial de descoberta e investigação, em que se parte de um problema complexo envolvendo o desconhecido. A partir da análise, chega-se à solução do problema e pode-se ordenar o conhecimento alcançado de forma sintética. A síntese complementa a análise, estruturando o conhecimento do simples para o complexo em uma organização que corresponde à ordem das matérias. Dessa maneira, tanto as *Regras* quanto os textos da maturidade utilizam os conceitos de simplicidade e complexidade de maneira flexível. Isso ocorre porque Descartes às vezes se refere ao momento de investigação inicial, ou seja, o momento analítico, e outras vezes está expondo um conjunto ordenado e completo de um saber já estabelecido, isto é, o momento sintético. Em todo caso, Descartes sempre se refere ao mesmo método, que se completa por meio da análise e da síntese (cf. Battisti, 2002, p. 180). Não existe um método de investigação separado de um método de exposição do que foi descoberto. Análise e síntese, como esclarece o *Discurso*, são dois momentos de um único método (AT VI, 19). Elas

²⁰⁷ “[...] montrer l’usage de cette méthode [...] à cause qu’elle prescrit un ordre pour chercher les choses qui est assez différent de celui dont j’ai cru devoir user pour les expliquer.”

são complementares e se auxiliam mutuamente (Alquié, 2005, p. 21; Battisti, 2022).

Nas *Regras*, a ordem das razões é autônoma e sustenta toda a doutrina epistemológica ali apresentada. Entretanto, por ser uma suposição do intelecto, ela não consegue sustentar a radicalidade que a regra da evidência assume nos escritos da maturidade cartesiana. Surge, dessa maneira, a necessidade de estabelecer uma fundamentação metafísica que garanta a compatibilidade entre a ordem das razões e a ordem natural. Apesar de sempre priorizar a ordem do intelecto, na maturidade, Descartes vai além ao afirmar que a ordem do pensamento, epistêmica e sistematicamente recuperada, corresponde à ordem da realidade. A fundamentação metafísica do método, portanto, revela em que medida a ordem do pensamento coincide com a ordem da realidade. Caso a ordem do pensamento e a ordem natural não se equivalessem, então Deus poderia ser considerado enganador, o que não pode ser o caso de acordo com a argumentação das *Meditações*. Não há, no entanto, uma ruptura da ordem do pensamento aqui, conforme explica Alquié (2005, p. 21), mas apenas um alargamento do escopo do pensamento na medida em que é possível constituir uma dialética ontológica. As provas de Deus revelam que as leis ontológicas e as leis do pensamento são expressões da mesma perfeição divina, garantindo que a ordem das razões em sua exposição sintética e ordem das matérias sejam correspondentes (Millet, 1867, pp. 306-307). Diferentemente da ordem analítica, que parte do complexo para o simples, a ordem sintética pode coincidir com a realidade das coisas. A reconstrução sintética do conhecimento, que parte das causas para os efeitos, segue a ordem encontrada na natureza. Nesse sentido, a partir da fundamentação metafísica, há a garantia de que a ordem sintética condiz com a realidade. A análise,

por sua vez, depende de uma ordem baseada naquilo que é primeiramente apreendido de forma cronológica. Por isso, a análise não corresponde e nem pode corresponder à ordem das matérias.

É importante ressaltar que, nesse contexto, as *Regras* não diferenciam explicitamente o momento da análise do momento da síntese. Essa distinção só se tornará explícita nas regras do método na segunda parte do *Discurso* e nas *Segundas objeções*. Nas *Regras*, embora Descartes sugira essa diferenciação, ela permanece implícita. Ali, a ordem metodológica é predominantemente identificada ao trajeto que revela a gênese da solução de um dado problema. A própria crítica às matemáticas se baseia nisso: apesar da Aritmética e Geometria serem consideradas paradigmas de certeza (AT X, 363-365), elas não revelam como seus problemas são solucionados (AT X, 375). Descartes está se referindo aqui à distinção entre análise e síntese. A síntese é mais adequada para expor um conhecimento já estruturado, evidenciando sua certeza. A análise, por sua vez, apesar de ser adequada para revelar os processos inerentes à solução mesma dos problemas, é incerta, pois refere-se a um momento investigativo. Todavia, a falta dessa distinção explícita faz com que as noções de “ordem” e de “método” nas *Regras* assumam uma configuração bastante complexa (Battisti, 2002, p. 180, n. 11). Isso é especialmente relevante considerando que, para explicitar sua ordem metodológica, a Regra VI precisa lidar tanto com “conceitos de objetos simples e complexos e de série de objetos, quanto com questões simples e complexas” (Battisti, 2002, p. 206; cf. Battisti, 2002, pp. 234-235).

A distinção entre análise e síntese, portanto, ganha contornos mais nítidos à medida que sistema cartesiano se consolida²⁰⁸. O

²⁰⁸ Lia Levy (2019) explicita as distinções entre a análise e a síntese a partir do uso que cada uma delas realiza da memória e da atenção.

filósofo precisa determinar uma ordem expositiva que seja clara e distinta, capaz de apresentar seus resultados com evidência e certeza. A ordem da descoberta – a análise – não invoca garantias, mas sim incerteza, pois se trata do processo de investigação. Como aventado anteriormente, é nas *Segundas respostas* que Descartes revela explicitamente sua concepção sobre a ordem e as maneiras possíveis de demonstrá-la. Depois de oferecer a concepção de ordem vinculada à reconstrução e composição do conhecimento já estabelecido (AT VII, 155), Descartes afirma que há duas maneiras distintas de demonstrar os resultados que foram encontrados: “uma se faz pela análise ou resolução, e a outra pela síntese ou composição” (BP, 231; AT VII, 155).

A análise “mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas” (BP, 231; AT VII, 155). Nesse sentido, a análise é adequada para desvendar o procedimento investigativo, permitindo ao leitor recriar essa descoberta por si mesmo (AT VII, 155-156). A síntese, por outro lado, é eficaz para demonstrar a certeza de um conhecimento estabelecido e, assim, convencer leitores opiniáticos de sua verdade. Desse modo,

por um caminho todo diverso [àquele da análise], e como que examinando as causas por seus efeitos [...], demonstra na verdade claramente o que está contido em suas conclusões, e serve-se de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas, para que, caso lhe neguem algumas consequências, mostre como elas se contêm nos antecedentes, de modo a arrancar o consentimento do leitor, por mais obstinado e opiniático que ele seja; mas não dá, como a outra [a análise], inteira

satisfação aos espíritos dos que desejam aprender, porque *não ensinam o método (modum) pelo qual a coisa foi descoberta*. (BP, 232; AT VII, 156, grifos nossos)

Esse trecho das *Segundas respostas* ecoa as mesmas críticas que Descartes manifesta às matemáticas nas *Regras* (cf. AT X, 364-365; 375). Apesar de estabelecer uma demonstração perfeita da verdade e dos elos entre os elementos de uma solução específica, a síntese não revela como essa solução foi descoberta. Ela não ensina o processo, apenas apresenta os resultados. A síntese não promove a autonomia do espírito; ela oferece apenas uma história das ciências, não a própria ciência (cf. AT III, 722-723).

Diante da distinção entre análise e síntese, Descartes afirma que a intenção de suas *Meditações* era mostrar ao leitor como ele chegou às suas conclusões. Para tanto, ele deseja expor todos os seus passos e o encadeamento das razões que o levaram a alcançar as verdades presentes em seu livro. Uma exposição reconstruída e sintética das verdades encontradas pelo método analítico das *Meditações* envolve uma ordem distinta, como fica evidente na *Exposição geométrica* presente nas *Segundas respostas* (AT VII, 160-170). Essa exposição baseada na síntese não envolve, por exemplo, a lida com os preconceitos sensíveis que estão no espírito do meditador. A Primeira meditação, portanto, evidencia que a ordem analítica não começa pelo que é simples, mas pelo complexo – isto é, pelo problema que deve ser dividido em quantas partes forem necessárias para ser solucionado. A própria prova ontológica da existência de Deus esclarece como a ordenação sintética e analítica alteram o encadeamento das razões (Guérout, 1953, I, p. 21).

As *Meditações* e a maioria das *Regras* são apresentadas por meio de uma ordem analítica de investigação e resolução de problemas. Contudo, em diversos momentos de seus escritos, Descartes também recorre à exposição sintética. A ordem da síntese não precisa seguir diligentemente os moldes da exposição geométrica, ou seja, partir de definições, postulados, axiomas e demonstrações. A síntese, embora baseada na exposição geométrica, refere-se à apresentação do conhecimento já estabelecido e condensado, buscando obter a concordância do leitor ao mostrar as causas por seus efeitos. Na sexta parte do *Discurso*, por exemplo, ao reconstruir o caminho percorrido durante a obra, Descartes afirma que, começando das primeiras causas ou princípios, pode-se deduzir os primeiros efeitos, ou seja, aqueles mais fáceis de conhecer (AT VI, 63-64). Inversamente, quando se trata do conhecimento daquilo que é mais particular, especialmente o conhecimento sensível, a ordem é invertida. Essa ordem é a ordem sintética, em que se chega “às causas a partir dos efeitos” (DM VI, 113; AT VI, 64).

É também por meio da ordem sintética que os *Princípios* são construídos. Na *Carta-prefácio*, Descartes esclarece que sua Filosofia Primeira, exposta na primeira parte dos *Princípios*, seria melhor compreendida a partir do texto das *Meditações* (AT IX-B, 16). A própria ciência mais perfeita à qual Descartes se refere nos *Princípios* coincide com o ideal sintético, partindo das causas para os efeitos (AT VIII, 14; 38-39). A ordem pela qual Descartes apresenta os *Princípios* é tal que “nenhuma das coisas que devem preceder as últimas sobre as quais escrevi” (CP, 247; 249; AT IX-B, 16) é omitida. Não obstante, é uma ordem que não visa desmembrar os problemas complexos, mas expor o que é claro e, paulatinamente, chegar ao que é mais complexo. A imagem da árvore da sabedoria, similarmente, ilustra uma ordem de

natureza sintética. Essa árvore, cuja raiz é a metafísica, o tronco é a física, e os galhos são a medicina, a mecânica e a moral (AT IX-B, 14), reflete uma ordem que vai das causas para os efeitos. Os *Princípios da filosofia*, principalmente por causa de seu ideal pedagógico, se beneficiam da ordem sintética. Por meio desse tipo de exposição, todos os conhecimentos são dispostos de modo a se conectar em uma única estrutura e fornecer uma apresentação da verdade que é mais clara e condensada (cf. AT VII, 577).

Nessas passagens, a ordem invocada não tem relação com o momento de descoberta e investigação da metodologia cartesiana. Pelo contrário, trata-se de uma reconstrução ou composição daquilo que foi encontrado. Se optássemos por uma abordagem cronológica das pesquisas de Descartes, conforme argumentado por Battisti (2002, p. 400) e Hamelin (1921, p. 16), a metafísica se apresentaria mais como uma etapa final do que como uma etapa inicial. Nesse sentido, as ordens analítica e sintética devem ser constantemente observadas e distinguidas, pois são frequentes fontes de confusões interpretativas (Guérault, 1953, I, pp. 27-28). De acordo com o argumento de Alexandre Soares (2008), o pensamento cartesiano envolve uma tensão entre a filosofia como pura investigação e a filosofia como um conjunto estabelecido de conhecimento. Apesar de Descartes entender que a ciência é estruturada sinteticamente como um corpo de saber constituído, o pensamento humano não permite que a ordem da síntese seja utilizada para conhecer a ciência. Por isso, o primeiro momento analítico é necessário e, posteriormente, é possível reestruturar o que foi descoberto de forma sintética.

Conforme Battisti (2002, pp. 345-346), é fundamental observar a ordem em toda a trajetória intelectual de Descartes. Seja tratando de objetos metafísicos ou científicos, seja seguindo uma ordem analítica

ou sintética, as obras cartesianas revelam um rigor no que diz respeito à ordem. A ordem é sempre a mesma na medida em que exige que estabeleçamos apenas o que depende de um conhecimento efetivo. Nesse sentido, essa ordem pode ser seguida tanto pela análise quanto pela síntese, embora esses modos de exposição possam parecer opostos (Battisti, 2002, p. 346; Beyssade, 1997, p. 12). Da mesma forma, é importante ressaltar que, ao longo de todas as obras cartesianas, o filósofo enfatiza sua preferência pela ordem das razões. Mesmo após estabelecer sua fundamentação metafísica e garantir que a ordem sintética corresponda à ordem da realidade, Descartes continua a favorecer a ordem do pensamento. É a ordem das razões que nos é plenamente inteligível. Tanto para a investigação quanto para a exposição científica, Descartes utiliza a ordem de seu pensamento.

Diante disso, podemos perceber que a ordem nem sempre é algo facilmente discernível. Como Descartes adverte no *Discurso*, é necessário postular uma ordem entre objetos que não estão diretamente conectados, tornando o preceito da ordem algo não trivial. Como ele afirma nas *Regras*, a ordem exigida pelo método para resolver questões e conhecer o desconhecido é “tão obscura e complicada que não está no poder de todos reconhecer qual é ela” (Reg. V, 30; AT X, 380). Por isso, “é difícil ser possível tomar precauções o bastante para não se perder, a não ser que se observe com cuidado o que será exposto na proposição seguinte” (Reg. V, 30; AT X, 380). Como mencionado, a Regra V apenas destaca a importância da ordem. É só na Regra VI que Descartes de fato apresenta os elementos necessários para estabelecer a ordem que assegura a verdade. Continuamos, então, com a análise desses elementos e a investigação sobre como a distinção entre absoluto e relativo impacta na filosofia da maturidade cartesiana.

2.1. A noção de absoluto nas *Regras* e suas implicações para a epistemologia cartesiana

Enquanto a Regra V expõe a necessidade de seguir uma ordem, a Regra VI revela como é possível reconhecer e estabelecer essa ordem. Segundo Descartes, a distinção entre aquilo que é mais simples e mais absoluto e aquilo que é mais complexo e relativo dentro de uma questão traduz o principal segredo do método (AT X, 381). Para solucionar um problema ou conhecer o que é desconhecido, é necessário pensar em uma série de coisas que se deduzem umas das outras. Nessa série, devemos começar com aquilo que é mais simples e, de forma paulatina e ordenada, seguir para o mais complexo. Descartes afirma ser imprescindível “observar em tudo, com cuidado, o que há de mais absoluto (*maxime absolutum*)” (Reg. VI, 33; AT X, 382). Entretanto, como já foi aventado, o absoluto para Descartes não é algo imóvel e inflexível. O absoluto e o simples, longe de serem noções fixas, são correlatadas e essencialmente relativas ao problema. Conforme esclarece Geneviève Rodis-Lewis, o absoluto “não remete a uma hierarquia ontológica, mas ordena as séries ‘enquanto que o *conhecimento* de certas coisas depende do de outras’” (Rodis-Lewis, 1989, p. 19). O que é mais simples e absoluto sempre o é em relação ao problema que se apresenta e, conseqüentemente, à série de coisas que pertence a tal problema. Essa série, portanto, não se relaciona com algum gênero de ser, mas apenas indica como os elementos relativos a um problema podem ser encadeados ordenadamente (AT X, 381). As coisas não devem ser consideradas nelas mesmas, mas apenas em

relação ao entendimento humano que busca relacioná-las a fim de conhecer umas a partir das outras (AT X, 381).

Tendo em vista a importância da noção de absoluto para o estabelecimento da ordem, as *Regras* oferecem a única definição de absoluto de todo o *corpus* cartesiano. Para Descartes, o absoluto contempla

tudo o que contém em si a natureza pura e simples sobre a qual versa uma questão: por exemplo, tudo o que se olha como independente, causa, simples, universal, uno, igual, semelhante, reto, ou outras coisas desse tipo; e, ao mesmo tempo, eu chamo assim mormente o que há de mais simples e de mais fácil, para utilizá-lo na solução das questões. (Reg. VI, 32; AT X, 381)

O absoluto nas *Regras* se relaciona com a genealogia dos conhecimentos, na medida em que existem conhecimentos que precedem e condicionam os conhecimentos que se seguem (FA I, 102, n. 1; cf. Millet, 1867, pp. 175-178). Conforme apontam Alquié (1996, pp. 75-76) e Gaukroger (1999, p. 155), o absoluto proposto nas *Regras* não toca em nenhum tipo de significação metafísica, mas se refere sempre a uma ordem metodológica e epistemológica. Nesse sentido, o absoluto é, ele mesmo, relativizável dependendo da natureza do problema colocado. O que é mais simples e mais absoluto depende do uso que devemos fazer dele para resolver uma dada questão (AT X, 381). Nas palavras de Descartes,

há coisas que, por certo, de um ponto de vista são mais absolutas do que outras, mas que, consideradas de outro modo, são mais relativas [...]. Assim também, *certas coisas*

às vezes são realmente mais absolutas do que outras, sem, contudo, serem ainda as mais absolutas de todas. (Reg. VI, 33; AT X, 382, grifos nossos)

Metodologicamente, a investigação analítica primordial para descobrir a verdade exige que o pesquisador decomponha uma dificuldade em partes que sejam as mais simples possíveis. Diante dessa decomposição, é possível encontrar entre os componentes do problema aquilo que é mais fácil de ser apreendido. É exatamente esse elemento que é o mais absoluto e que se encarrega de abrir a série ordenada que possibilita a resolução dessa questão. O absoluto, por definição, é aquilo que já se encontra solucionado, resolvido. É algo que já foi destacado do resto e, por isso, pode figurar como o início da sequência resolutive de um problema²⁰⁹. O absoluto é a norma que deve ser seguida pelo relativo. Encontrar o que é mais absoluto em cada questão é imprescindível à própria aplicação do método e, consequentemente, é fundamental para o estabelecimento da verdade.

Nos escritos posteriores às Regras não se encontra uma teorização explícita do absoluto como operador metodológico. De modo geral, o próprio termo não aparece com muita frequência nas obras da maturidade do filósofo. Não obstante, muitos intérpretes da filosofia cartesiana afirmam categoricamente que a intenção de Descartes era alcançar a verdade absoluta (cf. Curley, 1978; Frankfurt, 2008; Guérout, 1953; Popkin, 2003). Essas leituras, ao enfatizar demasiadamente as poucas menções ao absoluto em um contexto

²⁰⁹ A palavra *absolutus/a/um* é também o participio presente passivo do verbo *absolvere*, que significa “destacar, desvincular”; “libertar, deixar livre”. Assim, o que é absoluto é aquilo que foi destacado do resto, já está completo, solucionado, acabado.

metafísico, tendem a associá-lo com uma propriedade ontológica, diferentemente do que encontramos nas *Regras*. Diante disso, nossa intenção neste momento, mais do que indicar um traço de continuidade, é demonstrar que a definição de absoluto proposta nas *Regras* pode clarificar as intenções epistemológicas de Descartes em sua maturidade. Objetivamos argumentar que Descartes, de modo geral, continua utilizando o termo *absoluto* em seu sentido epistemológico, sendo seu uso ontológico reservado para a descrição das características divinas. Em outras palavras, acreditamos que é possível apresentar uma argumentação que demonstre que, apesar da parca utilização do termo *absoluto* por Descartes, este só revela um estatuto ontológico quando se trata de Deus. Na filosofia cartesiana, portanto, apenas Deus é absoluto e absolutamente perfeito na perspectiva ontológica.

No *Discurso do método* e nos *Ensaio*s, encontramos apenas algumas ocorrências do advérbio *absolutamente* (AT VI, 25; 26; 31; 140; 201). Na maioria dos casos, “absolutamente” é abordado como sinônimo de “inteiramente”, “plenamente” ou “definitivamente”. Invocando a dúvida metafísica na quarta parte do *Discurso*, Descartes afirma que, para encontrar a verdade, era necessário entender “como absolutamente falso, tudo aquilo em que eu pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se não restaria, depois disso, alguma coisa em minha crença que fosse inteiramente indubitável” (DM IV, 90; AT VI, 31). Ainda que inserida em registro metafísico, a ocorrência de “absolutamente” não opera como categoria ontológica. Pelo contrário, esse trecho revela que Descartes não procurava uma verdade absoluta, mas uma proposição na qual não conseguisse duvidar, uma *crença indubitável*. Ora, se o filósofo utiliza a expressão “falsidade absoluta”, por que não falar em “verdade absoluta”? Acreditamos que a omissão

dessa expressão revela que o alcance da verdade absoluta não era considerado como uma meta por Descartes. Nesse sentido, o absoluto no *Discurso* não carregaria um significado completamente distinto daquele das *Regras*, pois aparece como um advérbio e não como um conceito.

Algo análogo parece ocorrer nas *Meditações*. Esse texto que trata da Filosofia Primeira apresenta apenas duas ocorrências do termo *absoluto*. Na *Epístola*, a palavra aparece de forma banal, referindo-se a possíveis imperfeições da obra (AV VII, 5). Na Quarta meditação, no entanto, o termo é utilizado em um contexto de fundamentação. Descartes, referindo-se às criações de Deus, afirma que elas seriam perfeitas. Mesmo que nós, seres humanos, não consigamos reconhecer tal perfeição (AT VII, 55), do ponto de vista da ordem total das coisas essas criações seriam perfeitas. Nas palavras de Descartes, “se a perfeição das obras do artífice é tanto maior quanto maior sua perícia, que pode ter feito o sumo fundador de todas as coisas que não seja absoluto em todas as suas partes?” (Med. III, 115; AT VII, 55; cf. AT VII, 374). Assim como na quarta parte do *Discurso*, a Quarta meditação também não parece vincular o termo *absoluto* a uma fundamentação ontológica. Acreditamos que Descartes está esclarecendo que, tendo em vista a perfeição de Deus, todas as suas criações seriam acabadas e completas. Uma substância infinitamente perfeita e onipotente não criaria nada que fosse defeituoso e inacabado. Portanto, o *absoluto* não se vincula à ontologia das coisas criadas, mas é um adjetivo que caracteriza completude.

As *Objções e respostas*, por sua vez, apresentam mais ocorrências do termo *absoluto* e seus derivados (cf. AT VII, 154; 308; 374; 415), que são geralmente associados às características divinas. Quando Mersenne questiona sobre a possibilidade de Deus,

absolutamente falando, ser mentiroso (AT VII, 125), Descartes responde que nós “compreendemos que há em Deus uma imensidade, simplicidade e unidade absoluta que abrange todos os outros atributos completamente”²¹⁰ (AT VII, 137). Esses atributos divinos, segundo Descartes, não teriam nenhum exemplo em nós, seres humanos. Isso posto, não poderíamos procurar em nós parâmetros para compreender a essência divina. Na mesma perspectiva, ainda nas *Segundas respostas*, Descartes explica que, muitas vezes, os seres humanos não conseguem formar uma concepção adequada de Deus e acabam se confundindo. De acordo com o filósofo, as pessoas atribuiriam a Deus características que são contraditórias com sua natureza. Então, a partir de uma ideia quimérica que inventaram, afirmam que Deus não existe (AT VII, 138). Esse seria o mesmo caso de

quando vós falais de *um ser corporal mui perfeito*, se tomais a denominação mui perfeito de modo absoluto, de maneira que entendais que o corpo é o ser onde se encontram todas as perfeições, dizeis coisas que se contrariam, posto que a natureza do corpo encerra muitas imperfeições [...]. Pois se entendeis apenas o que é mui perfeito no gênero do corpo, isto não é de modo algum o verdadeiro Deus. (BP, 157; AT VII, 138)

Enquanto seres humanos, poderíamos pensar em um corpo que é completamente perfeito, que funciona em toda sua potência. Entretanto, não é possível falar de uma perfeição absoluta do corpo, porque o corpo, por definição, carrega consigo imperfeições. A perfeição, assim, é relativizável e só encontra seu absoluto na

²¹⁰ “[...] in Deo intelligimus absolutam imensitatem, simplicitatem, unitatem omnia alia attributa complectentem [...]” (cf. Terceira meditação, AT VII, 51).

substância divina. Mesmo que seja possível falar de um corpo em toda a sua perfeição, isto é, absolutamente perfeito, a perfeição absoluta, que é a divina, não comporta a corporeidade. Além disso, enquanto a perfeição do corpo não acarreta sua existência ontológica, isso ocorre com Deus. Nesse sentido, quando Descartes define Deus ou suas características como absolutos, então observamos uma significação ontológica clara. É por isso que, para Descartes, só Deus é uma substância em sentido pleno (Princ. 67; AT VIII, 24). Em todos os outros momentos, contudo, o absoluto não assume esse valor ontológico como acontece ao tratar de Deus.

Essa exclusividade do absoluto para caracterizar Deus reflete diretamente na concepção epistemológica de Descartes. Ainda nas *Segundas respostas*, Descartes reforça no que baseia o fundamento da certeza humana, afirmando que,

primeiramente, tão logo pensamos claramente qualquer verdade somos naturalmente levados a crer nela. E, se tal crença for tão forte que jamais possamos alimentar qualquer razão de duvidar daquilo que acreditamos desta forma, nada mais há que procurar: temos, no tocante a isso, toda certeza que se possa desejar. Pois, o que nos importa, se talvez alguém fingir que mesmo aquilo, de cuja verdade nos sentimos tão fortemente persuadidos, parece falso aos *olhos de Deus ou dos anjos*, e que, por tanto, *em termos absolutos, é falso*? Por que devemos ficar inquietos com essa *falsidade absoluta*, se não cremos nela de modo algum e se dela não temos a menor suspeita? Pois pressupomos uma crença ou uma persuasão tão firme que não possa ser suprimida; a qual, por conseguinte, é em tudo o mesmo que uma perfeitíssima certeza. Mas é realmente dubitável que tenhamos qualquer certeza dessa

natureza, ou qualquer persuasão firme e imutável. (BP, 160; AT VII, 144-145, grifos nossos)

Esse excerto deixa claro que a concepção divina da verdade pode relativizar o estatuto daquilo que os seres humanos consideram indubitável. Se só Deus possui um intelecto perfeito, só Ele pode alcançar a verdade absoluta. Descartes está ciente dessa diferença entre o intelecto finito do ser humano e o intelecto infinito de Deus. Apesar de o ser humano ser capaz de conceber uma falsidade absoluta, a verdade absoluta só é conhecida por Deus (Rocha, 2016, p. 42). Analogamente à proposta verificada na quarta parte do *Discurso*, esse trecho demonstra que, mesmo que Descartes preconize tomar todas as proposições como absolutamente falsas, sua ambição é encontrar alguma certeza que seja indubitável e não absoluta ou incondicional. Tudo aquilo que conhecemos de maneira clara e distinta poderia ser, absolutamente falando, falso. Ou seja, considerando a perspectiva de Deus ou de algum anjo (que também possuiria um ponto de vista distinto do ponto de vista humano), é possível que a verdade seja diferente daquela a que temos acesso. Mas se não encontramos em nós, humanos, razões para duvidar, por que negar todo o conhecimento? Nas *Segundas respostas*, Descartes deixa claro que, na perspectiva do conhecimento adequado ao intelecto humano, temos sim certezas indubitáveis e verdades metafisicamente fundamentadas; mas, se mudarmos o ponto de vista, então essas verdades se tornam relativas. Como afirma a Regra VI, “certas coisas às vezes são realmente mais absolutas do que outras, sem contudo, serem ainda as mais absolutas de todas” (Reg. VI, 33; AT X, 382).

Nas *Quintas respostas*, Descartes parece indicar a mesma distinção. Na ocasião do questionamento de Gassendi sobre a

perfeição e o acabamento das criações divinas²¹¹, Descartes responde que, “se certas coisas fossem consideradas, não como fazendo parte de todo este Universo, mas como totalidades destacadas e coisas singulares, então elas poderiam parecer imperfeitas” (BP, 270; AT VII, 374). Apesar de não se referir explicitamente ao termo *absoluto*, Descartes reforça a concepção de que, dependendo do ponto de vista que guia uma consideração de um problema, muda-se a concepção de seus elementos.

É claro que, nas passagens encontradas no *Discurso*, nas *Segunda e Quinta respostas*, Descartes não está se referindo ao absoluto nos moldes encontrados nas *Regras*. Não se trata aqui de encontrar o que é mais simples para ordenar uma série e resolver determinado problema. Não estamos diante de uma relativização que ocorre tendo em vista os diferentes problemas que o intelecto deve considerar. Existe, entretanto, uma diferenciação entre aquilo que é absoluto para o conhecimento humano e aquilo que é absoluto para o conhecimento divino. A diferenciação ontológica entre a substância infinita e as substâncias finitas reflete diretamente no estatuto epistemológico das verdades a que temos acesso. O conhecimento da perfeição divina leva-nos a relativizar nosso conhecimento em relação ao conhecimento divino. Descartes não tem a pretensão de alcançar a verdade absoluta porque entende que ela só é adequada a Deus. Dessa forma, o critério para o conhecimento humano é a indubitabilidade (Landim Filho, 1992, pp. 119-120). Em contraposição ao que propõe Curley (1978, p. 113), a indubitabilidade não pode ser tomada como um pressuposto suficiente e necessário para a verdade absoluta, pois não é algo incondicional, como as *Segundas respostas* esclarecem. O

²¹¹ “[...] me videre aliqua Dei opera non omnino absoluta [...]” (AT VII, p. 374).

conhecimento humano atinge sua máxima segurança quando considerado dentro de seus próprios limites. Não se trata, portanto, de um conhecimento meramente subjetivo. Pelo contrário, temos um conhecimento metafisicamente fundamentado que não pode ser duvidado. O que Descartes estabelece é que, diante da finitude do intelecto, temos um conhecimento que só é absoluto se considerarmos a concepção própria do intelecto (Guérout, 1953, II, p. 292).

O final dos *Princípios da filosofia* corrobora esse ponto. Ali, Descartes alega que uma certeza moral garante que as coisas são efetivamente do jeito que ele dissertou durante seu livro. Essa certeza moral, segundo o filósofo, é suficiente para regular nossos costumes e é tão grande quanto aquelas coisas sobre as quais não temos o costume de duvidar acerca da conduta da nossa vida. Entretanto, Descartes admite que, mesmo diante dessa certeza, sabemos que essas coisas poderiam ser, absolutamente falando, falsas (AT VIII, 372). Nas palavras do filósofo, “se essas certezas forem atribuídas à absoluta potência de Deus, seriam duvidosas”²¹² (AT VIII-A, 372). Dessa forma, temos mais um indício textual de que Descartes distingue o estatuto ontológico e epistemológico de Deus e dos seres humanos através da utilização do termo *absoluto*. A perspectiva da razão humana e do intelecto divino são efetivamente distintas e, nesse sentido, a concepção de certeza e verdade se altera. A conclusão do filósofo é que, do ponto de vista da razão humana, as verdades podem ser indubitáveis, mas nunca incondicionais ou absolutas.

Considerando a exposição realizada até aqui, entendemos ser possível distinguir três aspectos referentes à noção de absoluto na

²¹² “[...] si ad absolutam Dei potentiam referantur, sint incerta [...]”

filosofia cartesiana. Primeiramente, encontramos o aspecto metodológico, ou seja, a busca por aquilo que é mais absoluto em um problema e que permite abrir um encadeamento de razões. Esse aspecto metodológico só pode ser encontrado nas *Regras*. Em segundo lugar, temos o aspecto epistemológico, que se refere ao ponto de vista sob o qual analisamos um problema, ou seja, se é do ponto de vista das coisas ou do entendimento, do ponto de vista humano ou divino. Esse aspecto está presente tanto nas *Regras* quanto em diversas passagens das obras da maturidade, principalmente contrastando o intelecto infinito de Deus e o intelecto finito dos seres humanos. Por fim, temos o aspecto ontológico. A caracterização ontológica do absoluto não ocorre frequentemente na filosofia cartesiana, mas podemos reconhecê-la em passagens da maturidade nas quais Descartes se refere a Deus como absoluto. Ontologicamente falando, Deus é o que existe de mais absoluto e mais perfeito.

O aspecto metodológico do termo é impugnado depois do abandono das *Regras*, emergindo, na maturidade, o aspecto ontológico do absoluto. Ainda assim, dentro de toda a filosofia cartesiana, o absoluto em sua especificidade epistemológica é perene e ocorre em vários momentos no *corpus* cartesiano, tanto na juventude quanto na maturidade. Embora não seja uma continuidade evidente, a consideração da definição de absoluto que as *Regras* oferecem é imprescindível para uma melhor compreensão das pretensões epistemológicas de Descartes. Conforme mencionado anteriormente, a noção de absoluto foi frequentemente vinculada ao contexto metafísico por muitos pesquisadores da filosofia cartesiana. Entretanto, mostramos que isso geralmente não é o caso. O absoluto para Descartes é, na maioria das vezes, um absoluto epistemológico, que indica o horizonte a ser observado na solução e compreensão de

algun problema. Esse aspecto epistemológico do absoluto realça que Descartes sempre parte da perspectiva do entendimento humano. É claro que, enquanto as *Regras* tratam da distinção entre entendimento e realidade, a filosofia na maturidade cartesiana consegue fechar essa lacuna ao se preocupar com a distinção entre o entendimento finito e o entendimento infinito divino. Ambas as distinções são resolvidas através da primazia do intelecto. Enquanto as Regras VIII e XII determinam a anterioridade do conhecimento e seu escopo, na filosofia cartesiana da maturidade, o primeiro absoluto da série do conhecimento humano é a própria substância pensante, isso é, o *cogito*.

Ao identificar a si mesmo como coisa pensante finita e Deus como absoluto em sentido pleno, Descartes reconhece que as verdades a que temos acesso não são absolutas. Isso não implica que não tenhamos à nossa disposição verdades indubitáveis e um conhecimento metafisicamente fundamentado. Pelo contrário, a prova da existência de Deus garante a veracidade de nossos conhecimentos, inclusive a existência das coisas materiais. A lacuna entre entendimento e realidade é superada. Diferentemente do patamar das *Regras*, a fundamentação metafísica presente nas obras da maturidade leva Descartes a uma certeza indubitável daquilo que é percebido clara e distintamente (Rocha, 2016, pp. 42 e 83). No entanto, não é possível afirmar que nosso conhecimento possui o mesmo estatuto que o conhecimento divino. Conforme sustenta Ethel Rocha, “embora as ideias claras e distintas sejam verdadeiras, isso não significa que consistam em toda a sua verdade e tampouco que exibam a verdade absoluta” (Rocha, 2016, p. 157). A percepção do intelecto divino relativiza o estatuto epistemológico da razão humana, de modo análogo ao que encontramos na Regra VI. Embora não lidemos com

problemas distintos que dependem de absolutos diferentes, temos substâncias com perspectivas intelectuais distintas que apreendem elementos do mundo real de maneiras diferentes. Portanto, a razão não pode ser considerada absoluta, mesmo sendo “a faculdade que tem as melhores credenciais para ser fonte de conhecimento desse ser racional finito” (Rocha, 2016, p. 95).

Oferecemos neste capítulo uma apresentação sobre os elementos que compõem e possibilitam o exercício do método, identificando também como tais elementos podem ser recuperados nas obras da maturidade. Com base nessa exposição, no próximo capítulo podemos analisar a temática do método dentro da filosofia cartesiana.

4. A razão e o método: das *Regras à maturidade* cartesiana

A definição e explicação do uso otimizado da intuição, da dedução e da ordem conduz naturalmente à delimitação do método²¹³. Tal método só poderia ser constituído por seres humanos dotados de razão que, como consequência, sabem fazer uso da intuição e da dedução (AT X, 371-372). Isso se deve ao fato de que o método se estrutura a partir das operações inatas do intelecto, responsáveis pela apreensão de verdades. Como a Regra VIII explicita, é a investigação aprofundada sobre o entendimento humano que revela os instrumentos do saber e de todo o método (AT X, 398). O método em questão é composto por regras operacionais de aplicação simples e universal (AT X, 372). Antes de enumerar seus preceitos, Descartes lhe atribui uma função: a garantia da certeza. O método “se inscreve sem descontinuidade entre os funcionários da certeza [intuição e dedução], reciprocamente, a teoria da certeza acaba por coincidir com o método” (Marion, 1997, p. 79). O método parte das operações do

²¹³ A noção de método no pensamento cartesiano constitui um problema interpretativo complexo. Dada sua centralidade e a diversidade de suas formulações nas obras do filósofo, o método suscita inúmeros debates e diferentes interpretações (cf. Battisti, 2002, pp. 17-24). Diante da complexidade desses debates, neste trabalho busca-se avaliar as posições de intérpretes acerca do método, explorando aspectos de continuidade e descontinuidade da metodologia de Descartes ao longo de suas obras.

espírito que garantem a certeza e é, ele mesmo, “sempre certo, porque produtor da certeza” (Marion, 1997, p. 80).

Descartes possui grande interesse acerca da luz natural da razão e dos processos que poderiam obscurecê-la, prejudicando o alcance da verdade. Notando a constante dubiedade e imprecisão das ciências, o filósofo intenciona promover um caminho que assegure que a certeza fornecida pela luz natural da razão se estenda a conhecimentos mais complexos. A saída encontrada pelo filósofo é formular uma metodologia que possua suas raízes na própria luz natural, ou seja, baseada nos procedimentos congênitos da razão. O método, embora se ampare nas operações da intuição e da dedução, não as substitui; ele se fundamenta nelas para garantir o alcance da certeza (AT X, 372; Marion 1997, 78-79). O método faz com que os atos do entendimento que levam à verdade sejam melhor utilizados, além de estabelecer uma estratégia para a investigação da verdade diante de qualquer questão que se imponha ao entendimento. Em outras palavras, o método fornece regras que levam a razão a utilizar melhor suas próprias operações através da divisão de questões e organização do que foi encontrado. Isso possibilita conferir à intuição e à dedução as condições necessárias e suficientes para que sejam efetuadas perfeitamente, gerando novos conhecimentos.

Apesar de sua centralidade, a noção do método no pensamento cartesiano permanece objeto de controvérsias interpretativas. A própria Regra IV, na qual Descartes introduz o conceito de método e afirma que o “método é necessário para a busca da verdade” (Reg. IV, 19; AT X, 371), revela dificuldades considerando sua composição. É necessário superar tais dificuldades para demonstrar em que medida o método apresentado nas *Regras* possa ou não ser relacionado ao método apresentado em outros escritos e à metodologia efetivamente

utilizada por Descartes posteriormente. Visando reforçar a tese de continuidade do pensamento cartesiano, impõe-se compreender inicialmente a segmentação da Regra IV e as particularidades das noções de *método* e de *mathesis universalis*. A partir disso, pretendemos argumentar que a universalidade, o caráter inato e a unidade estrutural do método atestam a invariância do procedimento cartesiano. Dessa maneira, será possível estabelecer traços de continuidade dentro do pensamento cartesiano, pois, quando o filósofo menciona o método na maturidade, ele está se referindo ao mesmo método da juventude. Por fim, abordaremos a vinculação paradoxal entre método e metafísica, analisando a articulação entre tais noções no sistema cartesiano. Busca-se demonstrar que, tendo em vista a origem em comum de método e metafísica, há uma proximidade entre essas noções, acarretando uma dependência necessária. No entanto, argumentaremos que são conceitos distintos e não podem ser substituídos.

1. A *mathesis universalis* e sua relação com o método

A Regra IV destina-se a sublinhar a importância do método na investigação da verdade. Na concepção de Descartes, “é muito melhor jamais pensar em procurar a verdade de alguma coisa a fazê-lo sem método” (Reg. IV, 19; AT X, 371). Estudos que não seguem um procedimento coerente, racional e prudente conduziriam a investigações confusas e desordenadas. Buscas fortuitas pela verdade

prejudicam a racionalidade humana e, conseqüentemente, reduzem a capacidade da razão em alcançar a certeza.

A Regra IV, todavia, além de tratar do método, também conserva espaço para lidar com o conceito de *mathesis universalis*. A partir da detalhada investigação de J-P. Weber (1964) sobre a composição das Regras, torna-se praticamente consensual que a Regra IV é constituída por dois textos diversos. Na primeira parte da Regra IV (IV-A), Descartes trata do método (AT X, 371,4 - 374,15), enquanto na segunda seção (IV-B), ele se dedica exclusivamente à *mathesis universalis* (AT X, 374,16 - 379,13).

Apesar de a divisão da Regra IV proposta por Weber ser seguida de perto pela maioria dos estudiosos da filosofia cartesiana, o mesmo não ocorre com sua interpretação dos conceitos de método e *mathesis universalis*, nem com sua explicação sobre como esses conceitos se relacionam. Conforme a leitura de Weber, Descartes não está tratando da mesma coisa quando fala de método e de *mathesis universalis* (Weber, 1964, p. 14). Para o intérprete, Regra IV-A e Regra IV-B correspondem a dois textos distintos, de épocas diferentes, baseando-se em concepções metodológicas diversas. Por isso, esses textos se suplantariam e não poderiam constituir um todo orgânico. Observando a terminologia, semântica e estrutura de ambas as seções, Weber argumenta que a Regra IV-B, sobre a *mathesis universalis*, é uma versão anterior à seção que explora a concepção de método (Weber, 1964, pp. 2-3 e 14; cf. Gaukroger, 1999, p. 140). Teríamos em IV-B uma versão antiga e rudimentar que foi posteriormente substituída por um texto mais desenvolvido.

Seguindo a divisão proposta por Weber, mas propondo uma interpretação distinta da Regra IV, Marion alega que as Regras IV-A e IV-B não são antagonistas. Para Marion, ambas as seções da Regra IV

são construídas com base na mesma temática, utilizando apenas termos diferentes. Segundo o intérprete,

a única ciência, produtora de universal certeza, equipolente em infinitos objetos indiferentes, chama-lhe Descartes ou *Mathesis universalis* (a partir da matematicidade não matemática das matemáticas, IV-B, 378-8), ou método geral (a partir da produção da certeza). (Marion, 1997, p. 87)

De acordo com Marion (1997, pp. 77-79), esses textos não carregam uma relação de contradição, de substituição ou evolução, como argumenta Weber. Marion concorda que as redações de IV-A e IV-B apresentam textos paralelos, mas a questão que se impõe é explicar por que Descartes manteria ambos os textos coexistindo. A conclusão é que o filósofo precisaria manter as redações paralelas para explicar o método no domínio da certeza: ao recorrer à matematicidade e à sua abstração, Descartes conseguiria universalizar o caminho que conduz à certeza (Marion, 1997, pp. 81-82). Ao manter a seção sobre a *mathesis universalis*, explica-se o fundamento da abstração necessária para a universalização da certeza produzida pelo método. Marion observa que “se opomos em demasia a procura do método à matematicidade das matemáticas, corremos o risco de falhar a sua reunião, na única produção de certeza” (Marion, 1997, p. 82).

De fato, a interpretação de Weber sobre a relação das Regras IV-A e IV-B aponta para uma fragmentação muito profunda e heterogênea do método cartesiano (cf. Doyle, 2009; Smith, 2009; Van de Pitte, 1979; 1991). Essa leitura nos parece pouco plausível; nada seria menos cartesiano do que manter em uma mesma regra posições tão distintas. Além disso, não há nenhum conflito entre as passagens sobre

o método e as passagens sobre a *mathesis universalis* que obrigariam o leitor a ignorar uma das seções em função da outra (Doyle, 2009, p. 29). Assim como Marion, acreditamos que a compreensão do método cartesiano das *Regras* só é possível a partir da conciliação de IV-A e IV-B. Entretanto, conciliar as noções de método e de *mathesis universalis* não implica a equiparar os termos. Método e *mathesis universalis*, como pretendemos argumentar, são dois tópicos interligados e interdependentes. Porém, não se referem à mesma coisa. Os textos de IV-A e IV-B se conectam intimamente, visando uma mesma temática – a produção de certeza –, mas não são equivalentes (Hamelin, 1921, p. 310; Paty, 1998).

O método que Descartes preconiza visa guiar qualquer um que busque a verdade por meio de caminhos conhecidos, de forma ordenada. Apresentado na Regra IV-A, esse método é constituído por

regras certas e fáceis cuja exata observação fará que qualquer um nunca tome nada de falso por verdadeiro, e que, sem despendar inutilmente nenhum esforço de inteligência (*mentis*), alcance, com um crescimento gradual e contínuo de ciência, o verdadeiro conhecimento de tudo quanto for capaz de conhecer. (Reg. IV, 20; AT X, 371-372)

O método é uma *via*, um *caminho* que nos conduz ao conhecimento de tudo o que está disponível para o intelecto humano conhecer. Ele é completo na medida em que oferece uma explicação do uso perfeito da intuição intelectual e da dedução, que são os únicos atos do espírito capazes de alcançar a ciência (AT X, 372). O método é uma *disciplina*, uma prática de aprendizado e instrução, que deve “conter, de fato, os primeiros rudimentos da razão humana e estender

sua ação até fazer jorrar as verdades de qualquer assunto que seja” (Reg. IV, 23; AT X, 374). Ele é, como afirma Descartes, a maneira de estudar (*studendi modum*) mais útil de todas (AT X, 404). O método é superior a qualquer outro conhecimento racional, sendo a fonte de todos os outros conhecimentos.

Na segunda metade da Regra IV, Descartes desenvolve o conceito de *mathesis universalis*. Para tanto, o filósofo apresenta uma reconstrução autobiográfica de seus estudos sobre as matemáticas (*mathematicas*). Destacando a Aritmética e a Geometria, Descartes considera que, apesar “de simples e como que um encaminhamento para o resto” (Reg. IV, 23; AT X, 374), essas matemáticas eram vistas como “pueris ou vãs” porque seus resultados não eram suficientes para explicar como foram constituídas. Em outras palavras, “por que era assim e como se chegava a encontrá-lo [o resultado], eles [os matemáticos] não pareciam mostrá-lo suficientemente à própria inteligência” (Reg. IV, 23; AT X, 375). No entanto, por meio de uma reflexão histórica da matemática, Descartes reconhece que em momentos distintos é possível encontrar vestígios de uma *mathesis* diferente das matemáticas particulares. Essa *mathesis* parecia “de todas a mais fácil e a mais necessária para ensinar os espíritos a apreender outras ciências mais importantes e para prepará-los para elas” (Reg. IV, 24; AT X, 376). Segundo Descartes, a *mathesis* seria mais útil e mais vantajosa porque era fruto direto das “primeiras sementes de verdade” e, por isso, indicava como estas sementes foram cultivadas. A *mathesis* revelava o procedimento utilizado para alcançar as verdades matemáticas e não apenas os resultados já determinados. Seu estudo e cultivo aumentariam a luz natural da razão, desenvolvendo a autonomia do indivíduo para alcançar verdades em qualquer um dos domínios da matemática. Como

Descartes afirmou em fevereiro de 1640, a *mathesis* se divide em seu sentido histórico e seu sentido científico. Tendo em vista seu sentido científico, a *mathesis* é definida como

a perícia em resolver *todas as questões*, a tal ponto que a própria indústria descubra *tudo aquilo que pela inteligência humana pode ser encontrado em relação a essa ciência*; aquele que a tem, razoavelmente não deseja muitas outras coisas, a tal ponto que, de fato, é chamado propriamente de *autônomo*²¹⁴. (AT III, 722-723, grifos nossos)

²¹⁴ “[...] peritiam quaestiones omnes resolvendi, atque adeo inveniendi propria industria illud omne quod ab humano ingenio in ea scientia potest inveniri; quam qui habet, non sane multum aliena desiderat, atque adeo valde proprie αὐτάρκης appellatur.” É interessante mencionar que, na concepção de Van de Pitte (1991, p. 390), essa carta é a única referência no *corpus* cartesiano que mostra como Descartes entendia plenamente a origem grega do termo *mathesis* e seu significado epistemológico. Com base nisso, Van de Pitte argumenta que a Regra IV-B é posterior à Regra IV-A. Segundo essa leitura, IV-B foi escrita por Descartes em 1640, momento em que o filósofo tomou conhecimento do verdadeiro sentido da *mathesis universalis* e, por isso, revisou as *Regras* para explicitar a natureza de seu método (Van de Pitte, 1991, p. 395). Van de Pitte admite que a datação da escrita de IV-B é mera especulação, ainda que esteja certo de que é um elemento posterior à IV-A. Acreditamos aqui, no entanto, que a ciência da ordem e da medida foi formulada por Descartes paralelamente ao desenvolvimento de seu conceito de método. Além disso, a *mathesis universalis* de IV-B não poderia ser uma modernização da formulação do método presente em IV-A, como Van de Pitte dá a entender em alguns momentos. A *mathesis universalis* é uma verdadeira ciência do método, com raízes epistemológicas (Van de Pitte, 1991, pp. 391-392). Não obstante, concordamos com Van de Pitte que, se a noção de *mathesis universalis* foi concebida por Descartes durante a escrita das

Nas *Regras*, fica claro que a *mathesis* se relaciona com a matematicidade das matemáticas, ou seja, aquilo que garante o rigor e a certeza na matemática. Portanto, a *mathesis* pode auxiliar no cultivo da razão. A partir da análise dos antigos geômetras e da álgebra dos modernos, Descartes consegue reconstituir a atuação dessa *mathesis* por meio de seus vestígios, a despeito da tentativa de muitos autores de ocultar o processo que os levou a seus resultados (AT X, 366-367).

A *mathesis* só se deixa entrever por meio de vestígios, uma vez que nenhum pensador anterior sistematizara seus procedimentos e objetos. Entretanto, Descartes afirma que conseguiu passar “dos estudos específicos da Aritmética e da Geometria a uma investigação aprofundada e geral da Matemática (*Matheseos*)” (Reg. IV, 26; AT X, 377). Pensar em uma matemática geral, que abrange todas as ciências matemáticas particulares, permite a Descartes perceber que tudo o que se refere à *mathesis* diz respeito à ordem e à medida (*ordo et mensura*, AT X, 378). Não importa se essa ordem e medida se revelam “em números, em figuras, em astros, em sons, ou em qualquer outro objeto” (Reg. IV, 27; AT X, 378). A *mathesis* é a abstração da particularidade de toda a matéria do objeto da matemática. Essa abstração garante o rigor e a certeza de suas demonstrações em qualquer domínio em que seja possível considerar um objeto como mensurável e ordenável. Essa ciência geral, que contempla a

Meditações, então precisamos entender a filosofia cartesiana madura de forma muito mais conectada com os escritos da juventude e com a metodologia do que geralmente é reconhecido pelos estudiosos do pensamento cartesiano. Além disso, seria uma forte evidência de que Descartes considerava publicar as *Regras*, mesmo que na década de 1640 (Van de Pitte, 1991, pp. 393).

matematicidade das matemáticas, já havia sido anteriormente nomeada de *mathesis universalis*. Ela é baseada em uma *matemática universal*, “porque ela encerra tudo o que fez dar a outras ciências a denominação de partes da matemática (*Mathematicae partes appellantur*)” (Reg. IV, 27; AT X, 378).

Rompendo com a tradição²¹⁵, Descartes concebe a *mathesis universalis* para além de uma matemática generalizada²¹⁶. Segundo Beyssade, “a *mathesis universalis* não significa a matemática universal como, sem dúvida, era na tradição antiga que Descartes recorda”²¹⁷ (Beyssade, 2001, p. 314). A *mathesis universalis*, no interior da doutrina de Descartes, abrange três disciplinas que atualmente consideramos distintas: matemática, filosofia e ciências da natureza (Beyssade, 2001, p. 309). A *mathesis universalis* cartesiana vai além da mera matemática geral ao aproximar-se de uma matematicidade produtora de certeza (Beyssade, 2001, pp. 309-314). Descartes, ao abstrair todas as particularidades dos objetos dessas disciplinas em função das categorias de ordem e medida, visava permitir que tais objetos fossem compreendidos integralmente pelo intelecto. O filósofo afirmou que a abstração permitiria que essa ciência geral se estendesse para além do domínio matemático. Dessa forma, temos uma ciência em que o espírito é o sujeito e, conseqüentemente, define seus objetos a partir do poder da razão. As *Regras para a orientação do espírito*, primeiro

²¹⁵ Diversos pesquisadores (cf. Crapulli, 1979; Rabouin, 2009; 2016; Robinet, 1996a; Van de Pitte, 1979; Marion, 1992; 1997) investigam de qual maneira os conceitos de *mathesis* e *mathesis universalis* surgiram antes de Descartes e suas possíveis influências na construção da filosofia cartesiana (cf. OC I, 682-684, n. 93).

²¹⁶ Como explica Zbigniew Drozdowicz (2015, pp. 43-44), a *mathesis universalis* pode ser considerada um ramo da matemática devido à sua base nos princípios dessa ciência, que é considerada a mais certa entre todas as outras.

²¹⁷ “[...] *mathesis universalis* ne signifie pas mathématique universelle comme il le faisait sans doute dans la tradition antique que Descartes rappelle.”

tratado da modernidade a dissertar sobre a unidade do conhecimento, são profundamente marcadas pela noção de *mathesis universalis* (Smith, 2009, p. 16).

A *mathesis universalis* cartesiana é definida como a *ciência* da ordem e da medida (*ordo et mensura*). Trata-se de uma ciência geral que explica “tudo o que se pode procurar referente à ordem e à medida, sem as aplicar a uma matéria especial” (Reg. IV, 27; AT X, 378). Consequentemente, a *mathesis universalis* “suplanta em utilidade e em facilidade essas outras ciências que lhe são subordinadas, vemo-las manifestamente pelo fato de ela se estender aos mesmos objetos que estas últimas [as matemáticas particulares] e, além deles, muitos outros” (Reg. IV, 27; AT X, 378). O método proposto por Descartes corresponde, distintamente, a um *procedimento*, um *caminho* ou uma *via* que conduz à certeza. Trata-se de uma metaciência, uma metodologia que se aplica a todos os domínios do conhecimento. Se aplicada corretamente, essa metodologia garante o alcance da verdade.

A *mathesis universalis* é responsável por homogeneizar os objetos, abstraindo suas particularidades e tratando-as apenas na medida em que são passíveis de ordenação e medida. Apenas por meio da ciência da ordem e da medida é que qualquer objeto extenso pode ser compreendido pelo intelecto. Cabe-nos distinguir, neste momento, que a ordem e a medida tratadas pela *mathesis universalis* são distintas da ordem que é um preceito racional e que determina a composição do método. A ordem, compreendida no contexto da *mathesis universalis* e vinculada à medida, constitui uma categoria essencial do intelecto que é imposta ao objeto para que este se torne objeto de intuição intelectual. Por outro lado, temos a ordem da investigação metodológica, considerada por Descartes como “o mais

alto ponto da indústria humana” (Reg. V, 29; AT X, 379). A ordem da investigação, ao contrário da ordem combinada com a medida (*ordo et mensura*), não é uma categoria imposta ao objeto, mas é externa a ele, referindo-se à investigação racional e metodológica como um todo.

É mediante a *mathesis universalis*, ciência da ordem e da medida, que o método pode, de fato, ser universal. Conforme observa Liard (1903, p. 13), todas as verdades que alcançamos têm a mesma natureza. É o espírito que conecta essas verdades. No entanto, essa uniformidade só ocorre a partir da ciência da ordem e da medida, que assegura que “todas elas [as verdades] sejam iguais e de igual acesso”²¹⁸ (Liard, 1903, p. 13). Seguindo a concepção de Beyssade, a *mathesis universalis* é um projeto de unificação cujo objetivo principal é assegurar que tudo esteja sob jurisdição do intelecto humano e, conseqüentemente, do método (Beyssade, 2001, pp. 311 e 313-314; cf. Lachterman, 1989, p. 195; Paty, 1998). Por meio da abstração, a *mathesis universalis* conseguiria homogeneizar objetos matematizáveis no nível da ordem e da medida. A abstração, como explica Marion,

porque só conserva um parâmetro, em vez de se ater a um ente, pode compreender vários entes, na condição de só reter valores desse parâmetro; quanto mais o parâmetro cresce em abstração, mais se alarga a sua validade; superando a quantidade através da ordem e da medida, Descartes supera o campo matemático da primeira abstração, para abrir pela segunda o universo à *Mathesis*. (Marion, 1997, p. 91)

²¹⁸ “[...] qu’elles soient toutes comme sur un même plan et d’un égal accès.”

Essa ciência, portanto, permite concretizar a unificação dos objetos a serem conhecidos. A *mathesis universalis* garante a generalização do método e a ampliação da certeza, sendo um dos preceitos epistemológicos que fundamentam e viabilizam a aplicação universal do método cartesiano. Nesse contexto, a implementação da *mathesis universalis* assegura que os objetos sejam tratados apenas sob o prisma da ordem e da medida, certificando sua inteligibilidade (Marion, 1997, pp. 90-91). Jean-Marie Beyssade, da mesma forma, afirma que a *mathesis universalis* garante a “ocasião de julgar (segundo a verdade), que todo conhecimento rigoroso pertence ao método (ao método geral, certamente, mas esse é o significado próprio e estrito da palavra)”²¹⁹ (Beyssade, 2001, p. 313).

Érico Andrade acredita, como parece ser a concepção de Marion (1997, pp. 77-79), Beyssade (2001, pp. 313-314) e Van de Pitte (1979; 1991), que na medida em que a *mathesis universalis* define o horizonte metodológico de Descartes, universalizando o método ao homogeneizar seus objetos, ela se torna o próprio método (Andrade, 2006, p. 78). Essa concepção se baseia principalmente na tradução de *mathesis* para disciplina ou processo de aprendizagem (Doyle 2009, p. 12; Van de Pitte 1991, pp. 375-376; 1979, pp. 156-158). Entretanto, notamos que Descartes utiliza o termo *mathesis universalis* para identificar uma *ciência*, o que não corresponde à concepção de método. Como Van de Pitte reconhece, “o fato de Descartes empregar três termos separados na Regra IV (*mathematica(e)*, *mathesis* e *mathesis universalis*) levaria muito mais naturalmente a supor que ele

²¹⁹ “[...] occasion de juger (selon la vérité) que toute connaissance rigoureuse relève de la méthode (de la méthode générale, bien sûr, mais c'est là le sens propre et étroit du mot).”

pretende transmitir três significados diferentes”²²⁰ (Van de Pitte, 1979, p. 156; cf. Martineau, 1976, pp. 479-480). Consequentemente, acreditamos que método e *mathesis universalis* tratam de duas noções distintas, que se relacionam e atuam conjuntamente na produção de certeza e na construção das ciências. A *mathesis universalis* é sempre a ciência da ordem e da medida; ela não se confunde com o método. A ordem e a medida não são vias que levam à certeza, tampouco são regras do método; ao invés disso, elas atuam como uma natureza comum responsável por tornar todos os objetos materiais inteligíveis ao entendimento.

A *mathesis universalis*, além de estabelecer os critérios para que os objetos possam ser compreendidos, também define um “sistema categorial’ responsável pela determinação de um domínio de conhecimento” (Battisti, 2019, 9). Ao propor que tudo o que conhecemos deve ser mensurável e ordenado, a *mathesis universalis* estabelece que tudo o que é apreendido com base nestas categorias seja plenamente compreendido pela razão. Nesse sentido, o intelecto conserva sua forma ao imprimir sua estrutura a tudo que ele apreende. A *mathesis universalis* garante que a estrutura do saber não seja externa, mas determinada pela natureza do intelecto (Cassirer, 1937, pp. 12-13 e 18-20). Nas *Regras*, segundo Bedouelle (1996, p. 59), temos um “duplo corolário” da direção do espírito: em primeiro lugar, a

²²⁰ “[...] the fact that Descartes employs three separate terms in Rule IV (*mathematica(e)*, *mathesis*, and *mathesis universalis*) would much more naturally lead one to suppose that he intends to convey three distinct meanings.” Crapulli (1979), Beyssade (2001, pp. 307-321), Sasaki (2003), Smith (2009) e Van de Pitte (1979) exploram as dificuldades da tradução desses termos. Rabouin (2009, p. 197) alega que são termos entendidos nos séculos XVI e XVII como perfeitamente equivalentes. Sardeiro (2008, pp. 22-27), por outro lado, identifica diferenças entre os conceitos de *mathematica*, *mathesis* e *mathesis universalis*.

preeminência do sujeito conhecedor sobre o conhecido; e, em segundo lugar, a existência da *mathesis universalis* que governa a totalidade do conhecimento a partir das categorias de ordem e medida. Portanto, o modelo matemático utilizado nas *Regras* não se refere à matemática generalizada, mas à introdução da certeza e do rigor de natureza matemática, que guiam a aplicação do método a todos os domínios do conhecimento (cf. Marion, 1997, pp. 81-82). É por isso que Bret Doyle (2009, pp. 23-45) argumenta que a Regra I já aparece como um prefácio para a noção de *mathesis universalis*: a ciência da ordem e da medida reforça a unidade da sabedoria humana. A *mathesis universalis* se identifica, portanto, como a linguagem própria da razão (Paty, 1998, p. 14).

O “sistema categorial” da ordem e da medida, como é nomeado por Battisti, pode ser melhor compreendido e explicado se nos atentarmos ao que é proposto por Descartes na Regra XIV. Nesta regra, Descartes discorre sobre a importância da ordem e da medida na resolução de questões matemáticas. Descartes argumenta que aquilo que é desconhecido e buscado em uma questão só pode ser descoberto pela razão através da comparação (*comparatio*) com o que já é conhecido pelo espírito. Essa comparação só pode ser realizada se “o que se procura e o que fornecido [pela questão] participam igualmente da mesma natureza” (Reg. XIV, 109; AT X, 440). Para que o desconhecido se torne acessível à razão, ele deve possuir uma natureza semelhante aos dados já conhecidos de uma proposição (AT X, 438)²²¹. É com o objetivo de solucionar problemas e compreender

²²¹ A Regra XIV, ao aludir a “gêneros de ser”, “naturezas conhecidas” e à participação de elementos em determinadas naturezas (que poderiam ser entendidos como atributos), abre a possibilidade de se considerar um tipo rudimentar de ontologia

tudo o que é acessível ao entendimento humano que “todas as relações que podem existir entre os seres do mesmo gênero devem reportar-se a dois pontos essenciais, a saber, a ordem e a medida”²²² (Reg. XIV, 123; AT X, 451; cf. Battisti, 2002, p. 278, n. 18).

Com o intuito de resolver todas as questões matemáticas que se apresentam ao espírito humano, é necessário buscar aquilo que equipara o desconhecido ao conhecido, ou seja, uma natureza comum – a ordem e a medida (AT X, 449-450). A ordem e a medida, na filosofia cartesiana, são as relações mais importantes entre objetos do mesmo gênero. Portanto, são elas que sustentam a homogeneidade da natureza dos objetos, configurando uma natureza comum entre eles. Embora “não acrescentam absolutamente nada às coisas que as possuem”, a ordem e a medida permitem que as coisas sejam compreendidas “da mesma maneira, quer elas tenham um fundamento real no próprio sujeito, quer tenham sido imaginadas ao sabor da nossa inteligência” (Reg. XIV, 119; AT X, 448). Por conseguinte, a *mathesis universalis* assegura que o entendimento humano seja o único termo de referência para a ciência proposta por Descartes (Marion, 1997, p. 252). Descartes deixa de conceber as coisas em suas próprias categorias ou gêneros de ser (AT X, 381). O que é primeiramente apreendido é a própria razão, sendo as categorias da razão que determinam e organizam todo o conhecimento (Marion,

cartesiana nas *Regras* (cf. Beyssade, 2001, pp. 89-104; Marion, 1997, pp. 97-128 e 257-265).

²²² As matemáticas, nesse contexto, explicitam de forma mais clara o funcionamento da *mathesis universalis* porque lidam com objetos mais simples e adequados à razão (cf. OC I, 676-677, n. 75). Entretanto, Descartes sublinha que “esta parte de nosso método [a aplicação da *mathesis universalis*] não foi inventada por causa dos problemas matemáticos, mas, ao contrário, eles é que quase só devem ser estudados com o intuito de cultivá-lo” (Reg. XIV, 112; AT X, 442).

1992, p. 115). Conforme afirma Marion (1997, p. 96), substituindo a *ousia* aristotélica, a ordem e a medida atuam como a própria essência das coisas dentro da doutrina das *Regras*.

A ordem e a medida, portanto, constituem a essência puramente epistemológica dos objetos a serem conhecidos. Como explica Érico Andrade, elas estão vinculadas às dificuldades originadas da prática científica. A *mathesis universalis* “abre um caminho seguro para o uso da dedução e da intuição. É por isso que Descartes institui uma disciplina universal capaz de implementar um projeto de unificação do saber”²²³ (Andrade, 2010, p. 196). Como esclarece a Regra II, a razão demanda um tipo específico de objeto. O objeto *mathesis universalis*, que pode ser ordenado e mensurado, é simples e claro, conforme exigido pelo intelecto. É por isso que o objeto da *mathesis universalis* pode ser plenamente compreendido (AT X, 365). Consoante com a explicação de Lachterman,

Objectum, no léxico cartesiano, refere-se ao assunto de uma disciplina, um *campo* de concentração intelectual, por assim dizer, mantido no lugar e moldado pelas atenções metódicas sustentadas pela mente. Um *objectum*, longe de ser uma entidade (ou classe de entidades) que se sustenta por conta própria, é exatamente o que o método exige em resposta aos seus objetivos²²⁴. (Lachterman, 1989, p. 190)

²²³ “[...] en dégageant un chemin sûr pour l’usage de la déduction et de l’intuition. C’est pourquoi Descartes institue une discipline universelle capable de mettre en place un projet d’unification du savoir.”

²²⁴ “*Objectum* in Cartesian idiom refers to the subject matter of a discipline, a *field* of intellectual concentration, as it were, held in place and shaped by the sustained methodical attentions of the mind. An *objectum*, far from being an entity (or class of

Entretanto, tudo o que Descartes evidencia acerca da *mathesis universalis* está contido nas *Regras*. Diante dessas aparições esparsas, é fácil perceber por que há tantas divergências e interpretações livres dessa concepção cartesiana. Além disso, a escassez de passagens e a falta de informações detalhadas sobre a *mathesis universalis* levam os intérpretes a associar rapidamente essa noção a outras, como o método, a matemática universal ou a *scientia penitus nova* (Rabouin, 2009, p. 251; Schuster, 1980, p. 41). Como nota Schuster (1980, p. 41), a *mathesis universalis* é, sem dúvida, um dos empreendimentos menos compreendidos de Descartes.

Buscando sublinhar os elementos de continuidade na filosofia cartesiana a partir do texto das *Regras*, é necessário reconhecer que o termo *mathesis universalis* não será retomado por Descartes em nenhum outro escrito. No entanto, o abandono completo de sua concepção não ocorre. Pelo contrário, em alguns momentos das obras da maturidade de Descartes é possível encontrar ecos do conceito de *mathesis universalis*. As grandes obras cartesianas escritas em latim – *Meditações* e *Princípios* – utilizam o termo *mathesis*, geralmente acompanhado dos adjetivos *pura* e/ou *abstracta*²²⁵ (OC I, 677, n. 80). Essas passagens, assim como as *Regras*, relacionam a *mathesis* à natureza corpórea, corroborando que Descartes entende o objeto da *mathesis* como sendo apenas corporal e matematizável (cf. AT VII, 71; 74; 80). Na segunda parte dos *Princípios*, por exemplo, Descartes se

entities) standing on its own, is just what method requires in response to its objectives.”

²²⁵ Van de Pitte (1991, p. 378) lista todas as ocorrências do termo *mathesis* dentro do *corpus* cartesiano.

refere à *mathesis abstracta* como sendo material, colocando-a ao lado da física e da geometria²²⁶.

Além das ocorrências do termo *mathesis* na maturidade, o texto do *Discurso* ajuda a esclarecer a utilização cartesiana deste termo nas obras posteriores às *Regras*. No texto de 1637, Descartes afirma que, apesar dos objetos matemáticos apresentarem particularidades, as matemáticas “não deixavam todas de concordar, uma vez que não consideravam outra coisa além das diversas relações ou proporções (*rapports ou proportions*) que nelas se encontram” (DM II, 82; AT VI, 20). Descartes, por isso, afirma examinar

somente essas proporções em geral, sem supô-las a não ser nos assuntos que servissem para tornar-me mais fácil seu conhecimento, mesmo assim, sem em nada restringi-las a fim de poder melhor aplicá-las, em seguida, a todos os objetos aos quais conviessem. (DM II, 82; AT VI, 20)

Essas relações e proporções nada mais são do que a ordem e a medida: a ordem relaciona os objetos de uma série e a medida busca proporções entre esses objetos, ou seja, parâmetros para mensurá-los (Smith, 2009, p. 34). A Regra XIV, ao esclarecer a aplicação da ordem e da medida como meios de encontrar a verdade, menciona explicitamente proporções e relações (*habitudinum sive proportionum*, AT X, 450).

No *Discurso*, ao propor a aplicação dos parâmetros relacionais e proporcionais, Descartes afirma que os objetos devem ser

²²⁶ “Non alia principia in Physica, quam in Geometria, vel in Mathesi abstracta, a me admitti, ne coptari, quia sic omnia naturae phaenomena explicantur, & certae de iis demonstrationes dari possunt” (AT VIII-A, 78).

considerados como linhas. Essas linhas seriam os elementos mais simples que se apresentariam *à imaginação e aos sentidos* (AT VI, 82). Essa explicação é análoga àquela encontrada na Regra XII, em que Descartes afirma que devemos considerar os objetos sensíveis por meio de figuras, conceito que é muito comum e muito simples, sendo facilmente perceptível pelos sentidos (AT X, 413). A ciência da ordem e da medida, ou a ciência das proporções e relações, traduz a essência de todos os objetos extensos do conhecimento, garantindo sua inteligibilidade. A ordem e a medida, assim como a *mathesis*, são elementos importantes para a doutrina cartesiana da maturidade, mas não são *universalis*. Elas se aplicam apenas a objetos extensos. Por fim, a segunda parte do *Discurso*, assim como o final da Regra IV-B, estabelece que considerar os objetos apenas a partir da ordem e da medida, ou das relações e proporções, tem como principal objetivo preparar o espírito para abordar ciências mais elevadas. A *mathesis universalis* consiste em um exercício propedêutico para que a mente possa se habituar a operar o método desde a disciplina mais simples – a matemática – até a mais complexa – a filosofia. Essas ciências mais elevadas, como Descartes reconhece, só poderiam ser tratadas com o tempo (AT X, 379; AT VI, 20).

Dessa forma, mesmo sem a retomada do termo *mathesis universalis* na maturidade, é notável que a ideia de uma essência que torna inteligível o que pode ser apreendido dos objetos materiais continua presente no pensamento cartesiano. Como afirma Nathan Smith, as passagens que tratam da *mathesis* nas *Meditações* e nos *Princípios* “parecem reforçar uma interpretação da *mathesis universalis* como a ciência da ordem e da medida que governa os princípios da matemática e é generalizada para fornecer uma base

para o conhecimento de todas as coisas materiais”²²⁷ (Smith, 2009, p. 35). A Quinta meditação, inclusive, corrobora essa linha interpretativa. Retomando as reflexões realizadas em IV-B, Descartes afirma que,

sempre, ainda no tempo em que me achava muito apegado aos objetos dos sentidos, sempre considerei as verdades mais certas de todas as que conhecia evidentemente sobre as figuras, os números e outras coisas pertencentes à Aritmética ou à Geometria ou, em geral, à Matemática pura e abstrata (*puram atque abstractam Mathesim*). (Med. V, 137; AT VII, 65)

Na maturidade, a *mathesis* continua a se referir a uma abstração matemática. A *mathesis* pura e abstrata, assim como nas *Regras*, abrange o conhecimento de todos os objetos mensuráveis e ordenáveis, ou seja, objetos extensos e matematizáveis.

É por isso que alguns intérpretes, como Marion (1992) e Beyssade (2001), argumentam que a *mathesis universalis* não seria, de modo algum, aplicável ao projeto da maturidade de Descartes, que contempla objetos metafísicos. A *mathesis universalis*, conforme definida pelas *Regras*, é compatível com todos os objetos do conhecimento que são passíveis de ordenação e medida. Esse conhecimento é limitado às naturezas materiais. Ainda que se trate de uma essência abstraída de toda qualidade da própria coisa, a ordem e a medida só podem contemplar o âmbito das naturezas simples materiais, ou seja, os elementos extensos, que podem ser ordenados e mensurados (cf. AT X, 442-448). Os objetos metafísicos, ao contrário

²²⁷ “[...] would seem to reinforce an interpretation of *mathesis universalis* as the science of order and measure that governs the principles of mathematics and is generalized to provide a foundation for knowledge of all material things.”

dos extensos, são puramente intelectuais. Embora possam ser ordenados, não podem ser medidos, pois a mensuração depende necessariamente da extensão (Beyssade, 2001, pp. 315-317; Marion, 1992, pp. 133-134).

A *mathesis* seria *universalis* apenas em relação aos objetos extensos, que podem ser medidos. A metafísica, tão importante para o projeto maduro de Descartes, não poderia ser subordinada à *mathesis universalis*. Conforme Beyssade, quando se trata de objetos puramente intelectuais, seria necessário aplicar uma ordem sem medida (Beyssade, 2001, pp. 315-317). Marion, reiterando esse ponto, chama a atenção para a natureza divina, objeto mais exaltado da metafísica de Descartes. Segundo ele, na filosofia cartesiana, Deus é definido “precisamente em termos da sua infinitude, em termos de sua absoluta incapacidade de ser medido, da sua imensidão imensurável”²²⁸ (Marion, 1992, p. 134). Concordamos, conforme Beyssade e Marion, que os objetos metafísicos estariam além de qualquer medição, sendo passíveis apenas de ordenamento. Portanto, a *mathesis universalis* falharia em abranger todos os domínios acessíveis ao ser humano. Nas *Meditações*, há uma clara ordenação, mas não uma medida. A ordem é uma característica do pensamento racional e, por isso, pode ser aplicada a objetos materiais e intelectuais. A medida, por sua vez, contempla apenas objetos materiais, referindo-se a uma comensurabilidade real entre as coisas do mundo. Assim, ordem e medida são aplicadas apenas à matemática e à física. Somente aquilo que é extenso pode ser medido. A *mathesis*, portanto, só pode ter lugar na Quinta e na Sexta meditações, em que Descartes está apto a tratar

²²⁸ “[...] precisely in terms of his infinity, in terms of his absolute incapability of being measured, his non-measurable immensity.”

do conhecimento das coisas materiais, ao menos como pura extensão (*res extensa*).

Diante disso, acreditamos ser possível delinear certa coerência entre a *mathesis universalis* exposta nas *Regras* e um determinado aspecto da doutrina da maturidade cartesiana. Como foi explicitado, a *mathesis universalis*, conforme proposta em IV-B, tem como objetivo estabelecer uma essência única para todos os objetos extensos, garantido sua inteligibilidade para o intelecto. A ordem e a medida figurariam como fundamentos epistemológicos do conhecimento, sem tocar em nenhum domínio ontológico. A *mathesis universalis*, contudo, é aplicável apenas àquilo que possui extensão. As naturezas simples intelectuais, portanto, não acomodam uma essência mensurável. Descartes percebe uma lacuna intransponível entre o que é extenso e o que é intelectual, mesmo entendendo essas naturezas apenas na perspectiva do intelecto. A doutrina da maturidade cartesiana, considerando essa lacuna, precisa operar a distinção substancial entre mente e corpo. Com isso, Descartes estabelece duas essências distintas: a *res cogitans* e a *res extensa*. Ambas são imprescindíveis para garantir a inteligibilidade do mundo para o intelecto humano e, ainda mais, para fundamentar o conhecimento ontologicamente.

A *mathesis universalis* pode ser compreendida como o germe da ideia de *res cogitans* e *res extensa*. Ela já propõe uma essência inteligível que garante o conhecimento das coisas materiais. Antes das três noções primitivas da metafísica, a *mathesis universalis* atua como fundamento do pensamento científico. A *res extensa*, em particular, é baseada na concepção de *mathesis universalis*. Por essa razão, Descartes continua utilizando o termo *mathesis*. Nesse contexto, “tudo o que pode ser dito sobre a relação da *pura mathesis* para a física,

temos que ter em mente essa correspondência ou homologia entre movimentos mentais e extramentais”²²⁹ (Lachterman, 1989, p. 193).

Consequentemente, ainda que o conceito de *mathesis universalis* não seja retomado posteriormente às *Regras*, a necessidade de uma ciência que compreenda como organizar o mundo de forma inteligível é perene em todo o pensamento cartesiano. O termo *mathesis universalis* desaparece do vocabulário cartesiano (Schuster, 1980, p. 80) e, por isso, pode ser considerado um “conceito de circunstância” (Marion, 1997, p. 250). Ainda assim, a problemática que surge nas *Regras* não desaparece. O caminho que Descartes trilhou na juventude visando alcançar os limites das ciências está, como afirma Sirven (1928, p. 442), no coração da metafísica. Expostos no tratado da juventude, os preceitos epistemológicos – como a *mathesis universalis* – e metodológicos – o próprio método – suscitam questões que Descartes precisa lidar continuamente em sua doutrina.

2. O método: inatismo e universalidade

Durante a Regra I, Descartes afirma que a luz da razão é natural (*naturali rationis lumine*, AT X, 361). Na Regra VI, analogamente, Descartes fala de uma “luz que nos é inata (*lumine quodam in nobis insito*)” (Reg. VI, 34; AT X, 383). Essa luz natural tem como objetivo resolver problemas e mostrar “à sua vontade o que é preciso escolher”

²²⁹ “Whatever else needs to be said about the relation of *pure mathesis* to physics, we have to keep in mind this correspondence or homology between mental and extra-mental movements.”

(Reg. I, 4; AT X, 361). Além disso, é por meio dessa luz inata da razão (*per lumen quoddam ingenitum*, AT X, 419) que se obtém o conhecimento das naturezas simples, que servem de fundamento para toda a ciência humana. Portanto, podemos concluir preliminarmente que Descartes sustenta o inatismo nas *Regras*, uma posição que é crucial para o desenvolvimento de todas as suas obras da maturidade.

Não obstante, conforme a exposição de Barbone (1995), notamos que em nenhum momento das *Regras* encontramos a palavra *innatum* ou seus cognatos (Barbone, 1995, pp. 297-298; Armogathe e Marion, 1976). Descartes utiliza, de fato, os termos *ingenitum* (AT X, 373; 397; 403; 419) e *insero* (AT X, 376; 383) para descrever aquilo que existe naturalmente no espírito humano²³⁰. Argumentando que as *Regras* possuem uma metafísica implícita e não desenvolvida, Barbone conclui que este tratado da juventude não adota o inatismo (Barbone, 1995, pp. 300-301). O intérprete alega que, nas *Regras*, Descartes determina que tanto as naturezas simples quanto a própria mente e suas capacidades seriam implantadas no ser humano (Barbone, 1995, pp. 298-300). Contudo, em nenhum momento Barbone explicita em que medida essa concepção se afastaria, na prática, de uma doutrina inatista. A conclusão do intérprete, inclusive, é que, ao menos do ponto de vista epistemológico, razão e naturezas simples seriam necessárias e universais (Barbone, 1995, p. 306).

Sustenta-se, portanto, que as *Regras* já articulam uma doutrina inatista em registro epistemológico. Desconsiderando os aspectos

²³⁰ Assim, o termo *inato* seria apenas uma imprecisão de algumas traduções. Podemos verificar tal incorreção na tradução para o inglês realizada por Dugald Murdoch (Descartes, 1984); na tradução para o francês de Jean-Marie e Michelle Beyssade (OC I); e em duas traduções para o português: uma traduzida por João Gama (Descartes, 2002b) e outra traduzida por Maria Ermantina Galvão (Descartes, 1999).

metafísicos, poderíamos aproximar a doutrina das *Regras* à doutrina das verdades eternas. Essas verdades, como afirma Descartes, ainda que tenham sido implantadas em nossa razão por Deus, não seriam menos inatas (AT I, 145). Conforme explica Gaukroger, “elas derivariam de Deus, mas seriam comuns a todos os seres humanos, independentemente de seu estado de graça” (Gaukroger, 1999, p. 263). Nas *Regras*, mesmo que a razão e as naturezas simples sejam implantadas no espírito, ainda seriam naturais e comuns a todos os seres humanos. Portanto, desde a juventude, Descartes compreende que o aparato cognitivo é inato e, por isso, expressa a universalidade, a independência e a suficiência da razão (Hamelin, 1921, p. 176). Como Descartes declara a Mersenne em 1641, tudo o que está no espírito e não pode ser afirmado ou negado é inato (AT III, 418; cf. Hamelin, 1921, p. 175-176). A luz natural da razão é assim chamada porque revela uma força inata, universal e comum a todos os seres humanos (Menn, 2002, p. 35). É por isso que Descartes nomeia essa luz de sabedoria humana ou sabedoria universal (AT X, 360-361). Em outras palavras, a doutrina das *Regras* é peremptória ao afirmar que é apenas na luz natural da razão que se deve confiar para alcançar a verdade. Essa luz deve ser inata, pois somente assim ela pode conferir um conhecimento necessário e universal, mesmo que apenas no âmbito epistemológico.

Na Regra IV, Descartes considera o método de investigação ativa que os geômetras utilizaram na antiguidade, destacando a relevância do tema do inatismo. Ele entende que o verdadeiro método já havia sido reconhecido e averiguado (*perspectam*), por outros seres humanos em diferentes momentos da história. Descartes observa que isso só pôde ocorrer porque o método é baseado na razão, que é inata e universal. A inteligência humana (*humana mens*), de acordo com Descartes, “tem não sei quê de divino, onde as primeiras sementes de

pensamentos úteis foram lançadas (*jacta sunt*) de tal modo que em geral, por mais desprezadas e por mais sufocadas que sejam por estudos mal feitos, produzem um fruto espontâneo” (Reg. IV, 21; AT X, 373).

Analisando as obras de Descartes, constatamos que o tema das sementes – de pensamento, de verdade, de conhecimento ou da ciência – é geralmente associado ao inatismo cartesiano. No nosso primeiro capítulo enfatizamos que nos *Olympica*, Descartes declara que “há em nós sementes do conhecimento (*semina scientiae*²³¹), como em um sílex, que são retiradas (*educuntur*) a partir da razão pelos filósofos” (AT X, 217). Tratando da ordem do conhecimento no *Discurso*, Descartes retoma essa metáfora, afirmando que,

primeiramente, procurei encontrar em geral os princípios ou primeiras causas de tudo o que é, ou que pode ser no mundo, sem nada considerar, para tal efeito, senão somente Deus que o criou, nem os tirar de outra parte, senão de certas sementes de verdade que estão naturalmente em nossas almas (*certaines semences de Vérité qui sont naturellement en nos âmes*). (DM VI, 113; AT VI, 64)

Na tradução francesa dos *Princípios da filosofia*, analogamente, Descartes observa que os conhecimentos provenientes dos sentidos não nos mostram a natureza das coisas. Por isso, no que se refere à ciência, devemos nos servir apenas “do nosso entendimento, porque só nele se encontram naturalmente as *primeiras noções ou ideias, que*

²³¹ Parafraseando esse excerto, Baillet menciona “sementes da sabedoria (*semences de la sagesse*)” (AT X, 184, Baillet, 1691, I, p. 84).

*são como as sementes da verdade que somos capazes de conhecer*²³² (AT IX-B, 65).

A ideia de cultivar as sementes que estão na mente tem origem estoica, conforme identificado por vários pesquisadores de Descartes (cf. Comm.; Gouhier, 2016; Gaukroger, 1999; Menn, 2002). Na segunda parte do *Discurso*, Descartes argumenta que

como todos nós fomos crianças antes de tornarmo-nos adultos e que foi preciso que fôssemos governados por longo tempo por nossos apetites e por nossos preceptores, os quais eram frequentemente contrários entre si, e que talvez nem aqueles nem estes nos aconselhassem sempre o melhor, é quase impossível que nossos juízos sejam tão puros ou tão sólidos como se tivéssemos tido o inteiro uso de nossa razão desde o nascimento e se tivéssemos sido conduzidos apenas por ela. (DM II, 77; AT VI, 13)

Analisando essa passagem, Gilson (Comm., 168-169), Gouhier (2016, p. 50) e Menn (2002, p. 32) explicitam que Descartes teria se baseado na abertura do Livro III das *Discussões tuscianas* de Cícero. Questionando-se sobre a preferência do cuidado do corpo em detrimento do cuidado com a mente, Cícero afirma que,

²³² “[...] que de notre entendement, parce que c'est en lui *seul* que les *premières notions* ou idées, qui sont comme les semences des vérités que nous sommes capables de connaître, se trouvent naturellement.” Na versão original, em latim, a expressão “sementes da verdade” não aparece, mas Descartes se refere às ideias que se encontram no intelecto tendo em vista a natureza: “Ita enim sensuum praejudicia facile deponemus, & solo intellectu, ad ideas sibi a natura inditas diligenter atendente, hic utemur” (AT VIII, 42).

se a natureza nos tivesse gerado tais que pudéssemos vê-la e reconhecê-la e, sob seu ótimo comando, realizar o curso da vida, certamente não haveria por que alguém procurasse uma razão e ensinamento. No momento nos deu pequeninas *centelhas (igniculos)*, as quais nós, depravados, tão rapidamente apagamos com maus costumes e falsas crenças, que a luz da natureza não apareça em lugar algum. Na verdade, *existem em nossas capacidades naturais sementes inatas de virtudes (sunt ... ingeniis nostris semina innata virtutum)*, as quais, se lhes fosse dado crescer, *pela própria natureza* nos levariam a uma vida feliz. Agora, porém, ao mesmo tempo em que somos dados à luz e recebidos, parecemos ter sugado o erro. Mas logo fomos entregues aos pais, depois aos mestres, então somos impregnados de vários erros de tal modo que a verdade ceda à vaidade e à conjectura confirmada pela mesma natureza. (Cícero, 2014, p. 215, grifos nossos)

Ainda que Descartes não se refira expressamente a Cícero, é notável o quanto esse excerto parece influenciar o pensamento cartesiano. De acordo com a interpretação de Menn, esse seria, para Descartes, “o texto crucial para seus pensamentos naquele dia [10 de novembro de 1619] sobre os erros da opinião recebida e o problema de extrair as sementes da sabedoria” (Menn, 2002, p. 32). Da mesma forma, na sexta parte do *Discurso*, quando Descartes fala das “sementes de verdade que estão naturalmente em nossas almas” (DM VI, 113; AT VI, 64), ele também está retomando o trecho de Cícero acerca das *sementes inatas* da mente. Libertando o tema do contexto ético, Descartes percebe que os costumes e a tradição prejudicam todo

o espírito humano, inclusive epistemologicamente (Gouhier, 2016, p. 50).

Nas *Regras*, quando Descartes se refere às “primeiras sementes de pensamentos úteis” (Reg. IV, 21; AT X, 373), que encontramos na inteligência humana, ele está se baseando nas “sementes inatas de virtude” que estão “em nossas capacidades naturais” (Cícero, 2014, p. 215). Assim como Cícero, Descartes entende que a mente é inata e que nela existe um aparato básico que também é inato. Por meio da própria razão, isto é, da filosofia, seria possível desenvolver nosso intelecto e as sementes que naturalmente existem nele. A razão e suas capacidades, conseqüentemente, são necessárias e universais, compartilhadas por todos os seres humanos igualmente.

A reiteração da temática estoica das sementes do pensamento evidencia que Descartes compreende a existência de elementos inatos no pensamento humano que podem ser desenvolvidos²³³. Além disso, demonstra que o inatismo ocupa um lugar significativo em toda a doutrina cartesiana desde as *Regras*. De acordo com Nelson, “o que é inato, nativo, congênito, implantado (como sementes), primitivo, ou primário para a mente está intimamente conectado com a metafísica, epistemologia e com o método filosófico e científico de Descartes”²³⁴ (Nelson, 2008, p. 319).

²³³ Na Regra IV-B, desenvolvendo o tema da *mathesis universalis*, Descartes retoma a questão das sementes. A ciência da ordem e da medida também seria um fruto das sementes da verdade, que foram colocadas no espírito naturalmente. Nesse sentido, definindo que o método tem uma origem divina e a *mathesis universalis* uma origem natural, Descartes pode vincular aquilo que está presente na mente humana à verdade das coisas (cf. OC I, 675, n. 70).

²³⁴ “[...] what is innate, native, inborn, implanted (as seeds), primitive, or primary to the mind is intimately connected with Descartes’s metaphysics, epistemology, and philosophical and scientific method.”

Diante disso, pode-se concluir que o método é, por si só, uma extensão da razão e das capacidades racionais inatas. É por isso que é possível encontrar vestígios do método em diversos contextos históricos distintos (AT X, 373-377). O método cartesiano, por definição, estrutura-se sobre as duas operações basilares do intelecto humano: a intuição e a dedução (AT X, 372). Segundo o filósofo, “se nosso entendimento não pudesse já fazer uso delas anteriormente, não compreenderia nenhum dos preceitos do próprio método, por mais fáceis que fossem”²³⁵ (Reg. IV, 21; AT X, 372). O método cartesiano, portanto, emerge diretamente da razão. Ele não é capaz de ensinar os princípios inatos da racionalidade, mas pode aperfeiçoar a maneira como os utilizamos. De acordo com Kemp Smith (1902, p. 23), o método não pode ser considerado meramente como um instrumento para a construção de conhecimento. Pelo contrário, o método

expressa a essência mais íntima da mente; o problema do método é, portanto, idêntico ao problema da natureza e dos limites do conhecimento. Como no método temos uma análise completa da mente, ao determinar esse método determinamos necessariamente também a medida e o alcance da mente²³⁶. (Kemp Smith, 1902, pp. 23-34)

²³⁵ De forma semelhante, Descartes declara que a noção de verdade é inata porque não é possível ensiná-la nem dar a ela uma explicação lógica para evidenciar sua natureza (AT II, 596).

²³⁶ “[...] it expresses the innermost essence of mind; and the problem of method is therefore identical with the problem as to the nature and limits of knowledge. Since in the method we have a complete analysis of the mind, in determining that method we necessarily also determine the measure and scope of mind.”

O método, contudo, não é intrinsecamente inato. Conforme demonstra Alquié (1996, p. 59), ele não é *a priori*. O método reflete uma escolha da mente. Battisti explica, assim, que

as operações da mente e o método mantêm entre si certa exterioridade jamais eliminada totalmente, em razão do caráter inato e primitivo da intuição e da dedução, bem como da impossibilidade de o método aprender a realizá-las, ao mesmo tempo em que ele deva vir a provocar o surgimento delas, dado que correspondem à apreensão da verdade. Em resumo, o método deve vir a provocá-las indiretamente, sem poder, no entanto, propriamente produzi-las ou aprender como são produzidas. (Battisti, 2002, p. 221)

Descartes faz referência a essa distinção quando menciona que encontramos “unicamente certos preceitos grosseiros que mais parecem inatos a nossas inteligências (*mentibus nostris ingenuita*) do que fornecidos pela arte” (Reg. VIII, 53; AT X, 397). O método, de acordo com Jean Marie e Michelle Beyssade, “permite associar espontaneidade e arte, enraizando procedimentos e resultados do método em uma atividade natural inicial”²³⁷ (OC I, 675, n. 70). Em outras palavras, o método, sendo um caminho construído pela razão, configura-se como uma arte ou técnica. Nesse contexto, Soares esclarece que a produção do método, que reconcilia o ser humano com sua própria razão, não é algo natural. Pelo contrário, a construção do método exige esforço e não ocorre de modo espontâneo (Soares, 2008, p. 87).

²³⁷ “Il permet d’associer spontanéité et art en enracinant les procédures et les résultats de la méthode dans une activité naturelle initiale.”

As sementes das verdades, ou seja, o próprio aparato cognitivo, são inatas e naturais a todos os seres humanos, e são elas que viabilizam o primeiro fruto da racionalidade: o próprio método. Dessa forma, à medida que o método é um prolongamento dos princípios inatos da racionalidade, ele se vincula à espontaneidade do pensamento. O método, ainda que não seja inato, é fundamentado nos atos do espírito que são inatos e levam à verdade: a intuição e a dedução. Dado que tais operações são inatas e baseiam toda a configuração do método, elas garantem que ele conduza à certeza. Como já foi determinado, é o inatismo da razão que garante a certeza dos conhecimentos. É por isso que Marion declara que “método e certeza se confundem como produtor e produto” (Marion, 1997, p. 80). O método é construído através do funcionamento inerente ao pensamento humano e, nesse sentido, perpetua a certeza fixada pela intuição e pela dedução. Devemos notar aqui que, apesar de utilizar uma exposição muito mais técnica e desenvolvida, Descartes apresentará a mesma conclusão em suas obras da maturidade. Nas *Meditações*, por exemplo, é a noção de ideias inatas que conduz Descartes ao conhecimento da verdade ao combater o realismo sensível (cf. Hamelin, 1921, p. 186). Essas ideias inatas só têm lugar em uma estrutura mental que é, em si mesma, inata.

Retomando a Regra IV, percebemos que existem dois pontos a respeito do método que Descartes se empenha em sublinhar: “não pôr seguramente nada de falso no lugar do verdadeiro e alcançar o conhecimento de tudo” (Reg. IV, 20; AT X, 372). Descartes alega que, “se ignoramos alguma coisa de tudo quanto podemos saber, é somente porque jamais percebemos uma via para nos conduzir a tal conhecimento” (Reg. IV, 20; AT X, 372). Portanto, se o método conduz a essas vias, mostrando o caminho a ser percorrido para alcançar o

conhecimento de tudo, mas não se baseia nas particularidades dos domínios desses conhecimentos, então ele é manifestamente universal (Beck, 1952, p. 284). O método cartesiano, dessa forma, almejando o conhecimento de tudo, exige universalidade.

Conforme analisado no segundo capítulo, Descartes qualifica a sabedoria humana como *universal* precisamente porque a razão não se modifica de acordo com os objetos analisados por ela, mas “sempre permanece uma e a mesma” (Reg. I, 2; AT X, 360). O método é um instrumento que garante que a sabedoria apreenda de forma clara e distinta todos os objetos que se apresentem ao espírito. Como observa Paty, desde a Regra I, Descartes já estabelece a dimensão universal de seu projeto. É um projeto que “se apoia sobre o conhecimento [...] em sua totalidade, matemática, física, filosófica, metafísica, na medida em que este conhecimento é nosso, correspondendo à ação do espírito, à possível iluminação pela razão do que pertence ao mundo e ao homem” (Paty, 1998, p. 19). Por isso, Descartes assevera “que qualquer um que tiver apreendido perfeitamente o nosso método” chegará ao “conhecimento da verdade” (Reg. VIII, 56; AT X, 399). Similarmente, o título da Regra X deixa claro que devemos usar o mesmo método para “percorrer [...] todas as artes ou ofícios dos homens (*hominum artificia*), mesmos os menos importantes” (Reg. X, 61; AT X, 403). Não importa se são assuntos mais elevados ou temas menos importantes, o método é sempre o mesmo e não difere em relação ao grau de dificuldade de seu objeto (AT X, 404). Embora o exercício do método deva começar idealmente pelo que é mais simples²³⁸, isso não impede que ele se estenda a “todo o resto” (Reg. XII, 96; AT X, 430).

²³⁸ Do mesmo modo, na Regra XIV, Descartes esclarece que o estudo da Aritmética e da Geometria se revela útil na medida em que auxilia a “adquirir uma mais alta sabedoria”. Daí a declaração do filósofo: “esta parte do nosso método não foi inventada

De acordo com a argumentação de César Battisti, essa universalidade pode ser corroborada por três razões complementares: 1) a aplicação do método a diferentes problemas; 2) a apresentação dos resultados do método; e 3) os indícios da atuação do método cartesiano em obras não metodológicas de Descartes (Battisti, 2002, p. 389). Entendemos, a partir do texto das *Regras*, que se a razão é uma e se aplica indistintamente a qualquer domínio do conhecimento adequado a ela, então o método adquire caráter universal. Conforme Beck argumenta, “se a ciência é uma e sua unidade é a unidade da mente ela mesma, então o método é ele mesmo a mente em ação, o desvendar dos próprios processos do pensamento”²³⁹ (Beck, 1925, p. 21). Ao refletir sobre a pureza e universalidade da razão, o método também se mostra universal (Kemp Smith, 1902, p. 23).

É precisamente nesse sentido que Descartes declara no *Discurso* que a “razão é um instrumento universal, que pode servir em todos os tipos de ocasiões” (DM V, 108; AT VI, 57). Além disso, em uma carta a Mersenne de março de 1637, Descartes explica que os *Ensaios*, anexados ao *Discurso do método*, evidenciam que tudo aquilo que eles contêm não pode ser encontrado sem o método. Similarmente, Descartes informa que inseriu “algo de metafísica, física e medicina no primeiro discurso, para mostrar que ele [o método] se estende a todos os tipos de assuntos”²⁴⁰ (AT I, 349). Por fim, tratando do título geral

por causa dos problemas matemáticos, mas, ao contrário, eles é que quase só devem ser estudados com o intuito de cultivá-lo” (Reg. XIV, 122; AT X, 442).

²³⁹ “If science is one and its unity is the unity of mind itself, then method is itself the mind at work, the unravelling of the very processes of thought.”

²⁴⁰ “[...] quelque chose de Métaphysique, de Physique, et de Médecine dans le premier discours, pour montrer qu'elle s'étend à toutes sortes de matières.” O mesmo é atestado em AT I, 370; 478; 559-560; AT II, 510.

para o *Discurso*, Descartes afirma a Mersenne que intencionava nomear a obra de

projeto de uma ciência universal que possa elevar nossa natureza a seu mais alto grau de perfeição. Mais a Dióptrica, os Meteoros e a Geometria; onde os mais curiosos assuntos, que o autor pode escolher para dar mostra da ciência universal que ele propõe, são explicados de tal forma que até mesmo aqueles que não estudaram podem compreendê-los²⁴¹. (AT I, 339)

Na *Epístola*, sobretudo, acreditamos encontrar uma das maiores evidências da universalidade do método cartesiano. Ali, Descartes afirma que “cultivara certo método para *resolver quaisquer dificuldades nas ciências*, não decerto novo, pois nada mais antigo que a verdade” (Med., 201; AT VII, 3, grifos nossos). Essa passagem não apenas comprova que o método abrange todos os domínios do conhecimento, mas também revela sua origem em algo inato, ou seja, a própria razão. Quando Descartes afirma que “nada mais antigo que a verdade”, ele se refere ao aparato cognitivo humano capaz de apreender o que é verdadeiro. De acordo com Alquié,

é porque o homem pode ser suficiente para o conhecimento que o método será ao mesmo tempo universal e autônomo, suscetível de se aplicar a todos os problemas e de aplicar apenas a si próprio, capaz de

²⁴¹ “Le Project d’une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie ; où les plus curieuses Matières que l’Auteur ait pu choisir, pour rendre la preuve de la science universelle qu’il propose, sont expliquées de telle sorte, que ceux mêmes qui n’ont point étudié les peuvent entendre.”

romper com a memória e com a autoridade dos antigos, rejeitar o conteúdo do ensino recebido e a disciplina que ele impõe²⁴². (Alquié, 1996, p. 61)

Dessa forma, foi possível determinar que o método é baseado na estrutura inata da razão e possui um caráter universal. Assim, a partir da concepção metodológica das *Regras*, é possível abrir caminho para a argumentação da continuidade do método. Sendo o método universal e fundamentado nos preceitos inatos da razão humana, ele ocupa um lugar inevitável no pensamento cartesiano. Como Alquié parece sugerir, o método das *Regras* já tem o poder de romper com a tradição e as autoridades. O método já fornece os fundamentos para a estipulação da dúvida universal. Conforme afirma Soares, “a sabedoria pensada nos termos do método cartesiano já prepara a sabedoria cética da primeira parte do *Discurso* e a sabedoria científica que começa a se estabelecer pelo descobrimento da existência do *cogito*” (Soares, 2008, p. 313, n. 45).

3. O método: unidade e continuidades

As *Regras* contemplam a mais ampla e profunda apresentação do método em todo o *corpus* cartesiano. A definição de método oferecida na Regra IV é a primeira e única oferecida por Descartes (cf.

²⁴² “C'est parce que l'homme peut suffire à la connaissance que la méthode sera à la fois universelle et autonome, susceptible de s'appliquer à tous les problèmes et de n'y appliquer que soi, capable de rompre avec la mémoire et l'autorité des anciens, de rejeter à la fois le contenu de l'enseignement reçu et la discipline qu'il impose.”

AT X, 372). Após as *Regras*, não encontramos menção a um método distinto ou mesmo a uma pluralidade de métodos. Em diversos momentos de sua correspondência, Descartes reforça que apenas o método seguido por ele é verdadeiro. Assim, os outros supostos métodos que seus adversários sustentam seriam imprecisos e não auxiliariam na busca da verdade. Se o fazem, então correspondem ao próprio método cartesiano, ou seja, o verdadeiro método (cf. AT I, 478; AT II, 129; 139-140; 148; 153; 273; 425; AT VI, 376). Isso não deveria surpreender, pois o método apresentado por Descartes é descrito como sendo universal e possuindo uma única origem – a própria racionalidade humana, que é sempre a mesma. Portanto, não pode haver mais de um método autêntico. O método que Descartes preconiza é aquele que se fundamenta nos princípios inerentes ao pensamento humano. O método só conduz à verdade na medida em que prolonga e aperfeiçoa a certeza promovida pelos atos do espírito que alcançam a verdade. O método verdadeiro, mesmo que não seja inato, é único, e todos os seres humanos poderiam alcançá-lo, pois é uma continuação quase automática do próprio pensamento.

Alguns intérpretes, contudo, alegam que a noção de método ao longo do *corpus* cartesiano carece de homogeneidade. Esses autores se dividem em dois grandes grupos. Os proponentes do primeiro grupo argumentam que, já no texto das *Regras*, Descartes não apresenta uma metodologia coerente nem um método único, mas sim uma multiplicidade de métodos que não são equiparáveis entre si. Os intérpretes do segundo grupo, por sua vez, entendem que o método das *Regras* é uno, mas que não seria aplicável às pesquisas posteriores de Descartes, especialmente no que diz respeito à metafísica.

Weber figura entre os principais defensores da tese de que as *Regras* não sustentam um método homogêneo. Em sua análise

minuciosa da *Regras*, Weber identifica fragmentos distintos, redigidos em momentos diversos entre 1619 e 1628, que não formam uma totalidade coesa. Ele conclui que esses fragmentos representam métodos diversos e incompatíveis entre si, resultando na falta de uma verdadeira unidade (Weber, 1964, pp. 2-3). Baseado na tese de Weber, John Schuster argumenta que a concepção de um método único e universal é uma ilusão do jovem Descartes. Schuster sugere que a própria composição das *Regras* é fragmentada, e os tratados científicos cartesianos seguiriam na prática procedimentos metodológicos distintos (Schuster, 2013, pp. vi; 21-23 e 266). Seguindo a linha de pensamento de Weber e Schuster, Gaukroger (1999, pp. 151-156) identifica três métodos distintos no interior das *Regras* e contesta a ideia de uma unidade metodológica em Descartes.

O segundo grupo, por outro lado, reconhece que as *Regras* apresentam um método único e regular. No entanto, seus proponentes apontam para uma ruptura metodológica que ocorre à medida que Descartes abandona as *Regras* e volta seu foco científico para o metafísico em meados da década de 1630. Boyce Gibson, por exemplo, argumenta que nos textos cartesianos existem métodos distintos, sem especificá-los ou diferenciá-los explicitamente. O estudioso menciona pelo menos dois tipos de método: o método experimental (ou científico) e o método metafísico (ou da dúvida) (Gibson, 1967, pp. 121 e 165). Cada um desses métodos conteria seus próprios preceitos e exigiria fundamentações e validações distintas. Gibson também menciona o método em geral e o método autobiográfico não definidos de maneira precisa. O intérprete assente que o método científico das *Regras* se reflete no *Discurso* e nos *Ensaio*s, mas sustenta que esse método não é reproduzido nas obras da maturidade cartesiana. As *Meditações* e os *Princípios* apresentariam um método distinto – o

método metafísico ou método da dúvida. O método da dúvida, segundo o autor, teria sido construído, no máximo, a partir de uma analogia falaciosa com o método científico da juventude (Gibson, 1967, p. 167). O *cogito*, conseqüentemente, não representa uma aplicação do método, pois “alcança algo que o método [das *Regras*] tentou alcançar sem sucesso”²⁴³ (Gibson, 1967, p. 86).

Na esteira de Gibson, Alquié argumenta que “a metafísica em si não é oriunda do método (que, ao invés disso, ela garante) ou, se preferirmos, vem de um método completamente diferente do que Descartes define nas *Regras*”²⁴⁴ (Alquié, 1996, p. 79). Segundo Alquié, a metafísica não pode ser um dos objetos do método. Ela compromete a universalidade e a unidade do método cartesiano. Nesse sentido, Descartes precisaria adotar um método para lidar com questões metafísicas que, na visão de Alquié (1996, pp. 79-80), não têm nada em comum com o método e as descobertas científicas propostas nas *Regras*. A ligação entre as naturezas objetivas não seria análoga à ligação necessária entre o pensamento e a existência, por exemplo (Alquié, 1996, p. 80). Alquié conclui que “as *Meditações* são, em relação ao autêntico método cartesiano, um verdadeiro escândalo”²⁴⁵ (Alquié, 1996, p. 80).

Daniel Garber argumenta que as *Regras* expõem um método único, baseado em um procedimento lógico que visa resolver questões particulares. Entretanto, semelhantemente a Gibson e Alquié, Garber argumenta que após o abandono das *Regras*, Descartes teria

²⁴³ “It achieves something which the method has tried to achieve without success.”

²⁴⁴ “La métaphysique elle-même n'est pas issue de la méthode (que, bien plutôt, elle garantit) ou, si l'on préfère, elle est issue d'une toute autre méthode que celle que Descartes définit dans les *Regulae*.”

²⁴⁵ “[...] les *Méditations* sont, par rapport à l'authentique méthode cartésienne, un véritable scandale.”

modificado completamente seu método. A unidade e universalidade do método das *Regras* se aplicaria apenas a questões científicas e matemáticas. Assim como Alquié, Garber entende que o método da juventude é insuficiente para lidar com questões metafísicas. Portanto, o método das *Meditações* e todo o projeto fundacionalista cartesiano seriam completamente alheios ao método proposto nas *Regras* (Garber, 1992, pp. 58-62).

Todas essas leituras apresentadas aqui defendem que o pensamento de Descartes contempla rupturas (ou, pelo menos, inflexões) no que se refere à utilização do procedimento que visa o alcance da verdade. Se existem variados métodos – nas *Regras* ou em diferentes obras – que não se equivalem, então Descartes teria mudado sua concepção metodológica ou, ao menos, entendia que existem diferentes métodos para abordar diferentes tópicos. De qualquer maneira, a universalidade e a unidade do método ficariam comprometidas, assim como a tese de continuidade do pensamento cartesiano.

Contudo, a partir da comprovação de que o método é fundamentado na razão, entendemos ser possível refutar essas posições. Como afirmado na seção anterior, o método não é mera obra da mente, conforme argumenta Alquié (1996, p. 80). Efetivamente, o método é um prolongamento dos atos da razão, que são universais e inatos. É isso, inclusive, que garante sua autenticidade. O estudo da própria mente se submete ao método na medida em que ele é composto de acordo com os preceitos internos e necessários do pensamento humano. Desde o estabelecimento da Regra I, Descartes já expõe a unidade de seu método: se a razão é uma e a mesma, também o é o método (AT X, 360-361; Doyle, 2009, p. 16, n. 57; Laporte, 1988, p. 14). Além disso, se o critério de verdade tem origem na própria

razão, então é assegurado “a unidade do método em todas as ciências”, bem como “a diversidade fundamental das ciências”²⁴⁶ (Liard, 1903, p. 23). Conforme argumenta Nathan Smith, “essa unidade é garantida pela unidade da luz intelectual que faz manifestar as ciências particulares”²⁴⁷ (Smith, 2009, p. 23). Resumidamente, se o método não é apenas uma técnica contingente, mas tem origem na universalidade e inatismo da razão, então ele é necessário e singular.

Analisando as principais alegações de Weber sobre as *Regras*, Van de Pitte (1979; 1991) percebe que a teoria de Weber só ganha peso pelo fato de ele traduzir *mathesis universalis* por *matemática universal*. Todavia, de acordo com o que foi exposto anteriormente, temos boas razões para não traduzir *mathesis* por *matemática*. Conforme estabelece Van de Pitte, “não há razão para insistir que [a *mathesis universalis*] se refere ao período anterior (‘matemático’) de Descartes”²⁴⁸ (Van de Pitte, 1991, p. 376). Considerando a *mathesis universalis* como a ciência da ordem e da medida, as objeções que Weber levanta contra sua própria teoria conseguem refutá-la (cf. Kraus, 1983, pp. 163-169; Van de Pitte, 1991, p. 382, n. 27; Weber, 1964, pp. 11-15). Analogamente, Doyle argumenta que a teoria da colcha de retalhos de Weber (*patchwork theory*) só pode ser confirmada na medida em que seu proponente abandona a comparação dos temas essenciais dos fragmentos sobre o método (Doyle, 2009, pp. 20-27). Ainda que Descartes tenha composto as *Regras* em diferentes momentos, ao longo de quase dez anos, o tema das tendências da

²⁴⁶ “[...] l’unité de la méthode dans toutes les sciences et garantit la diversité fondamentale des sciences.”

²⁴⁷ “[...] this unity is guaranteed by the unity of the intellectual light that makes the particular sciences manifest.”

²⁴⁸ “[...] there is no reason for insisting that it relates to Descartes's earlier (“mathematical”) period.”

mente é uma constante. Nesse sentido, Doyle argumenta que o método é sempre o mesmo porque Descartes desconsidera as particularidades dos objetos. A base metodológica se encontra nos atos da mente que estão envolvidos na construção de qualquer conhecimento (Doyle, 2009, p. 29).

Descartes entende que existe “um único tipo de conhecimento, uma ordem idêntica de abstração, um nível de inteligibilidade, um tipo de certeza”²⁴⁹, por isso, temos também “um único método para obter essa certeza, que nos dará a garantia incontestável da verdade”²⁵⁰ (Beck, 1952, pp. 16-17; cf. Liard, 1903, p. 13). Essa unidade metodológica está compreendida tanto no interior das *Regras* quanto em todo o pensamento cartesiano. Conforme argumenta Battisti, ainda que de forma embrionária, o método das *Regras* já visa à construção de um sistema, de um “conhecimento organizado para além dos problemas isolados” (Battisti, 2002, p. 44, n. 86). O abandono das *Regras* não implica a insuficiência metodológica deste tratado, nem no “abandono do método de resolução de problemas” (Battisti, 2002, p. 44, n. 86). Pelo contrário, o método cartesiano continua o mesmo, assim como a razão na qual ele se baseia, pois esta não se modifica de acordo com os objetos aos quais o método é aplicado.

É interessante notar que, apesar de distinguir o método científico das *Regras* e o método da dúvida das *Meditações*, Boyce Gibson atribui os exatos mesmos preceitos a ambos. Segundo Gibson, o método da dúvida é analítico e revela o conteúdo de uma intuição, mas também é sintético na medida em que descobre o que está para além dessa

²⁴⁹ “[...] a single kind of knowledge, an identical order of abstraction, one level of intelligibility, one kind of certainty.”

²⁵⁰ “[...] one single method to obtain this certainty, which will give us the unimpeachable guarantee of truth.”

intuição (Gibson, 1967, pp. 121-122). Ora, não é evidente para nós qual é a distinção dessa concepção do método da dúvida em relação ao método das *Regras*, que se baseia precisamente em regras fundamentadas no funcionamento da intuição e da dedução. Da mesma maneira, buscando sustentar que a metafísica cartesiana não pode ser construída a partir de um método científico e mecânico que é mera obra da mente, Alquié (1996, p. 80) negligencia que o método é muito mais do que um produto contingente do espírito. O método, embora não seja inato, é necessário, pois representa um prolongamento dos próprios poderes da razão. O estudo da mente se submete ao método porque é por meio dele que podemos compreender os procedimentos internos do próprio pensamento e, assim, aperfeiçoá-los. O método é único porque, segundo Liard,

o espírito não tem outros caminhos para alcançar a verdade senão a intuição e a dedução. Por mais variados que sejam os objetos de sua pesquisa, o procedimento que ele emprega para conhecê-los não varia.²⁵¹ (Liard, 1903, pp. 22-23)

O método cartesiano, dessa forma, se aplica a todos os domínios do conhecimento, inclusive à metafísica. Desde as *Regras*, Descartes enfatiza a amplitude do método. Em diversos momentos desse tratado, ele assinala que seu método abrange investigações matemáticas, físicas e metafísicas. É claro que o fato de Descartes ter percebido que o método delineado nas *Regras* poderia abarcar

²⁵¹ “L’esprit n’a pas, pour parvenir à la vérité, d’autres voies que l’intuition et la déduction. Si variés que soient les objets de sa recherche, la procédure qu’il emploie à les connaître ne varie pas.”

investigações diversas não implica que o filósofo tenha efetivamente utilizado este mesmo método para tratar da metafísica em sua maturidade. É possível que, ao abordar os preceitos metafísicos, Descartes tenha percebido que o método da juventude não era tão adequado como imaginara anteriormente. Entretanto, podemos perceber que, rudimentarmente, Descartes já aborda problemas metafísicos no texto das *Regras* através das mesmas regras que ele utiliza para lidar com questões científicas e matemáticas. O *nobilissimum exemplum* da Regra VIII configura, ele mesmo, uma questão metafísica: “procurar o que é o conhecimento humano e até onde ele se estende” (Reg. VIII, 53; AT X, 397). Além disso, nada mais poderia explicar o motivo de Descartes incluir, entre os exemplos de intuição intelectual, algumas verdades metafísicas. Ele afirma, por exemplo, que através da intuição intelectual apreendemos “o que é o conhecimento, o que é a dúvida, o que é a ignorância, assim como o que é a ação da vontade” (Reg. XII, 83-84; AT X, 419). Da mesma forma, tratando de ligações necessárias entre si, conhecidas por meio da intuição ou da dedução, Descartes oferece exemplos matemáticos e físicos, mas completa que

não é somente nas coisas sensíveis que se encontra tal necessidade, mas também *além delas*: por exemplo, se Sócrates diz que duvida de tudo, segue-se necessariamente que ele compreende pelo menos que duvida; assim também que sabe que pode haver alguma coisa verdadeira ou falsa, etc. (Reg. XII, 86; AT X, 421)

Essas conexões necessárias, segundo Descartes, também são evidentes quando dizemos “eu sou, logo, Deus é; da mesma forma: eu compreendo, logo, tenho uma inteligência distinta do corpo” (Reg. XII,

86-87; AT X, 421-422). Nesse sentido, como destacado por Natorp, “as primeiras manifestações de sua metafísica são elas mesmas intimamente ligadas ao método”²⁵² (Natorp, 1896, p. 427). É importante ressaltar, contudo, que essas verdades alcançadas pela intuição e dedução, usadas como exemplos nas *Regras*, não são fundamentadas metafisicamente. As *Regras* falam no nível do conhecimento epistemológico. Os objetos são tratados sempre do ponto de vista do entendimento e, nesse sentido, não possuem nenhum tipo de estatuto ontológico. Entretanto, a partir dessas evidências, é difícil discordar que Descartes, ao escrever as *Regras*, entendia que seu método poderia ser aplicado à metafísica.

Apesar da exposição metodológica presente nas *Regras* ser muito mais ampla e completa do que em qualquer outra obra de Descartes, é certo que os preceitos do método permanecem os mesmos. O método é único. Devemos admitir, em todo caso, que Descartes tende a explorar seu método principalmente nos escritos metodológicos – *Regras* e *Discurso* – e nos ensaios científicos – *Dióptrica*, *Meteoros* e *Geometria*. Essa preferência cartesiana, todavia, não se deve à falta de capacidade do método em se aplicar a todos os domínios do conhecimento. Descartes, na verdade, utiliza os objetos que considera mais simples e fáceis – os objetos matemáticos – para demonstrar o funcionamento de seu método da maneira mais didática e acessível possível. A partir disso, podemos discordar da posição de Alquié (1996, p. 81), que afirma que apenas os ensaios científicos cartesianos dependem do método apresentado nas *Regras* (Alquié, 1996, p. 142). Ainda que Descartes tenha diminuído drasticamente a

²⁵² “Mais les premières manifestations de sa métaphysique sont elles-mêmes étroitement liées à la méthode.”

exposição de seu método, isso não implica que sua importância seja suprimida.

Mesmo após o abandono das *Regras*, é notável que a concepção de método sustentada por Descartes, assim como sua importância, permanece constante. Em 1631, Descartes se refere a seu método como sua bela regra ou *método natural*²⁵³ (AT I, 213). O método é definido como natural porque é uma continuação da luz natural da razão, ou seja, do poder intelectual de alcançar o conhecimento. De modo análogo, em uma carta a Mersenne, datada de 15 de abril de 1630, Descartes assegura que todas as verdades da natureza foram estabelecidas por Deus e estão sujeitas a Ele. Entretanto, o filósofo alega que todas elas podem ser compreendidas por qualquer um que se coloque a considerá-las, pois elas estão naturalmente em nossa mente²⁵⁴ (AT I, 145). Aqui, notamos que Descartes utiliza a mesma expressão encontrada na Regra VIII para se referir aos preceitos do método (AT X, 397).

Ademais, no *Discurso*, a concepção de método delineada por Descartes continua idêntica, mesmo que seus preceitos sejam sensivelmente reduzidos. O próprio Descartes admite que a exposição do método nessa obra é insuficiente (AT I, 559; cf. Battisti, 2022; Curley, 1978, pp. 21-45). Essa redução ocorre porque o *Discurso*, diferentemente das *Regras*, não tem a intenção de revelar a gênese estrutural do método (Andrade, 2006, p. 78). Tal exposição sistemática ocorre apenas nas *Regras*, único tratado que detalha como o método pode fundamentar uma ciência da natureza (Kraus, 1983, p. 160). É por isso que, conforme Érico Andrade (2006, p. 78), o método no *Discurso* pode parecer mais enigmático do que o método apresentado nas

²⁵³ “[...] ma belle règle ou Méthode naturelle [...].”

²⁵⁴ “[...] mentibus nostris ingenitae [...].”

Regras. Isso não significa que se tratam de métodos distintos. Pelo contrário, o *Discurso* estabelece, assim como as *Regras*, que o primeiro passo para substituir crenças errôneas por conhecimentos seguros consiste em “procurar o verdadeiro método para chegar ao conhecimento de todas as coisas das quais meu espírito fosse capaz” (DM II, 80; AT VI, 17). Diferentemente das trinta e seis regras pretendidas no tratado da juventude, no *Discurso* temos apenas quatro regras simples. Todavia, essas quatro regras manifestam tudo aquilo que é essencial na metodologia proposta pelas *Regras*: a primordialidade da evidência, a análise, a síntese e a enumeração (AT VI, 18-19). O *Discurso*, nesse sentido, apresenta um texto paralelo ao das *Regras* no que se refere à importância do método e seus preceitos.

Apesar de muito compactado, o método exposto no *Discurso* garante que, se fosse seguido com diligência, levaria qualquer um ao alcance de toda a verdade disponível ao conhecimento humano, evitando erros e preconceitos (AT VI, 3). Da mesma forma que é exposto nas *Regras*, o *Discurso* deixa claro que o método consiste na aplicação integral da capacidade da razão (AT VI, 21). Portanto, Descartes afirma que o método fornece o “meio de aumentar gradualmente todo meu conhecimento e elevá-lo pouco a pouco ao mais alto ponto ao qual lhe permita atingir a mediocridade de meu espírito e a curta duração de minha vida” (DM I, 70; AT VI, 3). Há elementos suficientes para sustentar que o método do *Discurso* corresponde ao método das *Regras*: ambos os textos se dedicam ao cultivo da razão; visam evitar tomar o falso como verdadeiro; e pretendem alcançar o conhecimento de tudo. Em ambos os textos, é evidenciado que o método cartesiano se baseia nos preceitos inatos do pensamento humano, os quais abrangem todos os domínios do conhecimento. Ademais, os quatro preceitos metodológicos do

Discurso compreendem, de maneira genérica, todos os preceitos evidenciados e exemplificados nas *Regras*. A similaridade das apresentações do método já foi bastante explorada e é praticamente consensual entre os intérpretes de Descartes que a exposição presente no *Discurso* é um resumo do método das *Regras* (cf. Battisti, 2002, pp. 73-77 e 130-135; Beck, 1952, pp. 1-8 e 147-152; Hamelin, 1921, pp. 61-70; Kraus, 1983; Laporte, 1988, pp. 3-20; Marion, 1997, pp. 22-27; entre outros).

Em fevereiro de 1637, na ocasião da publicação do *Discurso*, Descartes escreve a Mersenne afirmando que a investigação metafísica é uma prática do método. A quarta parte do *Discurso* é a comprovação de que o método cartesiano alcança questões metafísicas (AT I, 370). Após o abandono das *Regras*, Descartes parece compreender que uma demonstração da utilização do método é muito mais efetiva e didática do que uma mera exposição de seus preceitos (cf. AT I, 349; 559; AT VI, 21; 22; 29). O filósofo constata que o leitor, mesmo que atento, teria que estar sempre de posse do manual que expusesse as regras metodológicas se quisesse segui-las. Por isso, o número de regras diminui e a exposição da prática metodológica aumenta: Descartes constrói uma exposição breve que possa ser retida no espírito. As quatro regras do *Discurso* são facilmente lembradas e as exposições práticas do método garantem que essas regras sejam fixadas, podendo ser utilizadas a qualquer momento. Além disso, se a exposição da investigação metafísica no *Discurso* pode ser realizada a partir dos mesmos preceitos expostos na Segunda Parte dessa obra, então o mesmo método é aplicável a todos os domínios do conhecimento. A partir disso, Laporte conclui que

nada mais impede, por conseguinte, que ele [o método] se aplique a todos os tipos de assuntos e, particularmente, aos assuntos metafísicos. No entanto, a uma condição: que os objetos estudados se prestem também a essa ordenação, a essas simplificações, a essas enumerações completas, e a esta passagem, por progressões encadeadas, do simples ao complexo²⁵⁵. (Laporte, 1988, p. 13)

É por isso que Descartes afirma, na *Epístola das Meditações*, que sua obra foi pensada em função do método que ele cultivou desde a juventude (AT VII, 3). O método, estabelecido para “resolver quaisquer dificuldades nas ciências” (Med., 201; AT VII, 3), pode ser aplicado a assuntos metafísicos, desde que os próprios objetos metafísicos sejam pensados de acordo com a inteligibilidade e os preceitos metodológicos. Assim como os ensaios científicos precisam seguir um procedimento para solucionar os problemas que surgem em seu contexto, a investigação metafísica também necessita desse método que guia o investigador na busca da verdade. Como as *Regras* advertem, “é muito melhor jamais pensar em procurar a verdade de alguma coisa a fazê-lo sem método” (Reg. IV, 19; AT X, 371). Depois do estabelecimento da dúvida na Primeira meditação, podemos estar certos de não colocar “nada de falso no lugar de verdadeiro” (Reg. IV, 20; AT X, 372) e seguir a primeira regra do método exposta no *Discurso*: “jamais admitir como verdadeira alguma coisa que eu não conhecesse evidentemente como tal” (DM II, 81; AT VI, 18). Ao contrário do que

²⁵⁵ “Rien n'empêche plus, dès lors, qu'elle ne s'applique à toutes sortes de matières, et singulièrement aux matières métaphysiques. A une condition pourtant : c'est que les objets étudiés se prêtent eux aussi à cette ordination, à ces simplifications, à ces dénombrements complets, et à ce passage, par progressions enchaînées, du simple au complexe.”

argumentou Gibson (1967, pp. 85-86), o *cogito* se revela um produto direto da aplicação metodológica, sendo apreendido por meio de uma intuição intelectual fidedigna depois que os preconceitos e erros foram retirados da mente.

A exposição realizada por Eudoxus no diálogo inacabado *La recherche de la vérité* pode esclarecer esse ponto. Eudoxus, porta-voz de Descartes, enfatiza a importância de seguir o método para ampliar o conhecimento em todas as ciências, descobrindo tudo o que nosso espírito for capaz de conhecer (AT X, 506). Em diversos momentos, o diálogo nos leva a considerar que o método ao qual Descartes se refere é o método da dúvida. Entretanto, pouco antes do diálogo ser interrompido, Eudoxus afirma que conhecer todas as verdades possíveis ao intelecto humano não é

tão difícil quanto acreditais, uma vez que todas as verdades se sucedem umas às outras e estão unidas por um mesmo laço. Todo o segredo consiste em começar pelas primeiras e mais simples, e em elevar-se em seguida pouco a pouco e como que por degraus até as verdades mais distantes e mais compostas. Ora, quem duvidará de que o que pus como princípio não seja a primeira de todas as coisas que podemos conhecer com algum método? (RV II, 177; AT X, 527)

Essa passagem sugere que, quando Descartes fala de método, ele não está se referindo à dúvida. A dúvida universal não é um método; ela é um instrumento preparatório para que, quando o método for implementado, possamos ter certeza de reconhecer a verdade e rejeitar o incerto (AT X, 517). O método propriamente dito é o guia que conduz toda a investigação da verdade (AT X, 518). Quando Descartes

fala de método, ou do segredo para investigar a verdade, ele está se referindo às mesmas regras expostas em seu tratado metodológico abandonado e na segunda parte do *Discurso*. Temos, assim, um único método cartesiano, que é baseado na razão e universal.

É importante frisar que a dúvida, considerada metódica pelos intérpretes de Descartes, em nenhum momento é denominada como tal pelo filósofo. A dúvida cartesiana é considerada metódica porque não é um fim em si mesma, mas é proposta com o objetivo de conhecer algo que escapa a ela. A dúvida é instrumental e, por isso, é considerada metódica. A dúvida da Primeira meditação, entretanto, não é parte intrínseca do método cartesiano. O método, conforme define a Regra IV, é um conjunto de preceitos simples e determinados que levam ao conhecimento da verdade e ao contínuo avanço da ciência (AT X, 371). Como foi explorado, esse método se baseia nos atos inatos do próprio entendimento e, por isso, é considerado natural, tendo sido vislumbrado em diversos momentos da história.

A dúvida em si mesma, conforme proposta na Primeira meditação, não conduz ao conhecimento e ao avanço da ciência. Ela é apenas um primeiro passo no processo de investigação e busca da verdade. Mais do que isso, a dúvida é forjada; não é espontânea nem natural. O próprio Descartes reconhece a artificialidade dessa dúvida. Para estabelecê-la, é necessário um ato inicial da vontade e um esforço ativo para manter a suspensão do juízo. Nada poderia ser mais artificial que a hipótese do Gênio Maligno, por exemplo. Temos aqui um preconceito fabricado que consegue combater os preconceitos originados dos sentidos e da tradição. O Gênio Maligno tem o objetivo de ser um oponente ao que é costumeiro e familiar. Segundo Descartes, é “muito mais consentâneo com a razão nelas [nas crenças] acreditar do que negá-las” (Med. I, 31; AT VII, 22). A hipótese do Gênio

visa manter a mente no estado da dúvida para que “nenhum mau hábito desvie meu juízo da reta percepção das coisas, *de um exato conhecimento das coisas*” (Med. I, 31; AT VII, 22).

Longe de ser parte integrante do método, a dúvida é uma preparação para o método. Nas *Regras*, da mesma forma, antes de estabelecer a importância do método, as Regras II e III afirmam a relevância de evitar a probabilidade. Assim como as Regras II e III, a Primeira meditação possui uma função negativa. A dúvida prepara o terreno para que a parte construtiva da filosofia cartesiana seja possível. Como a sinopse da Primeira meditação explícita, a dúvida tem os objetivos de

deixar-nos livres de todos os preconceitos, [...] aplainar um caminho em que a mente facilmente se desprenda dos sentidos e, [...] fazer, enfim, que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras. (Med., 19; AT VII, 12)

A dúvida é uma preparação, ela não constrói nada. Sua função é fazer com que utilizemos a mente em sua plenitude, sem preconceitos e erros. A partir da dúvida, temos o caminho livre para desfrutar da intuição e da dedução de forma íntegra e fidedigna. É somente depois da dúvida que descobrimos o que é verdadeiro e, assim, construímos o sistema de conhecimentos com base no método cartesiano, conforme exposto nas *Regras* e no *Discurso*. O *cogito*, portanto, é uma aplicação do método na medida em que é apreendido por uma intuição. No entanto, a dúvida prepara o espírito de tal forma que aquilo que é descoberto posteriormente à sua aplicação possui um estatuto de indubitabilidade irrefutável. Diferentemente das Regras II e III, a investigação metafísica requer uma contraposição radical ao

provável e ao duvidoso. Nas *Regras*, apenas afastá-los é possível. A metafísica, por outro lado, demanda uma refutação radical da probabilidade. Após ser implementada e alcançar os três objetivos descritos na Sinopse da Primeira meditação, a dúvida dá lugar ao método que conduz à busca da verdade. Nas *Meditações*, e também nos *Princípios*, é o método que estabelece, de fato, as verdades metafísicas.

Portanto, a dúvida não substitui o método das *Regras* ou do *Discurso*. Também não é um método diverso, adequado a problemas metafísicos. Pelo contrário, a dúvida é um instrumento utilizado previamente ao método, que garante a indubitabilidade das verdades reconhecidas pelo uso deste método. A dúvida é invocada porque representa uma preparação prévia necessária ao investigar questões metafísicas. Ela permite que as faculdades do espírito sejam utilizadas de forma plena, viabilizando o método tal como exposto nas *Regras*. Conforme estabelece Alexandre Soares, “a dúvida como condutora da reflexão é o que em um importante passo da investigação contribui decisivamente para a realização do próprio conceito de método” (Soares, 2008, p. 317, n. 72). Os preceitos metodológicos seguidos por Descartes, portanto, são sempre os mesmos. O método não desaparece totalmente em nenhum momento do pensamento cartesiano. Além disso, ele não deixa de ser relevante; seus princípios e preceitos são sempre reiterados e utilizados na investigação da verdade.

Jean Laporte (1988, p. 19), consequentemente, contesta a avaliação de Alquié e Gibson de que as *Meditações* seriam um escândalo do ponto de vista metodológico. Para Laporte, o próprio Descartes teria se surpreendido com essa análise. De fato, em nenhuma obra da maturidade o filósofo emprega, ou afirma empregar, modos de raciocínio distintos daqueles apresentados nas *Regras*

(Laporte, 1988, p. 19). Embora as *Meditações* não ofereçam um conjunto explícito de regras metodológicas a serem seguidas, o preceito da evidência é fundamental para sua construção. Ademais, os atos do entendimento – a intuição e a dedução – desempenham papéis cruciais na formação do conhecimento desde a Segunda meditação. Nesse sentido, os dois objetivos principais do método afirmados na Regra IV se mantêm de forma bastante marcante nas *Meditações*. Primeiramente, a partir da dúvida e da intuição irretorquível do *cogito*, Descartes estabelece que “é verdadeiro tudo o que percebo clara e distintamente” (Med. III, 71; AT VII, 35). Ao manter os motivos para duvidar e, mais ainda, ao estabelecer o critério da verdade, Descartes consegue “não pôr seguramente nada de falso no lugar do verdadeiro” (Reg. IV, 20; AT X, 372), conforme preconizado pelas *Regras*. Nas *Meditações*, Descartes sublinha o “cuidado para não receber em minha crença nenhuma falsidade” (Med. I, 33; AT VII, 23). Além disso, o critério da clareza e distinção é necessário para “alcançar o conhecimento de tudo” (Reg. IV, 20; AT X, 372). Assim como nas *Regras*, as *Meditações* são construídas a partir do que podemos intuir com clareza e evidência, e deduzir com certeza. O método guia a investigação após a dúvida preparar o espírito para reconhecer as verdades metafísicas através da intuição. A partir disso, pode-se proceder por meio da dedução, como Descartes faz ao demonstrar a existência de Deus nas Terceira e Quinta meditações²⁵⁶.

Na Terceira meditação, ao tratar da origem das ideias, Descartes claramente utiliza o processo de enumeração (cf. Laporte, 1988, p. 19). Portanto, quando Gassendi questiona Descartes sobre a necessidade de uma regra ou método para determinar o que realmente

²⁵⁶ Joo-Jin Paik (2017) demonstra com precisão como o método cartesiano se apresenta na estrutura das Primeira, Segunda e Terceira meditações.

percebemos como verdade daquilo que apenas acreditamos ser verdade (AT VII, 279), Descartes responde que isso já havia sido fornecido no momento adequado, “onde primeiro foram retirados todos os preconceitos e depois enumerei todas ideias principais, e também distingui as ideias claras daquelas obscuras ou confusas”²⁵⁷ (AT VII, 362).

No final da primeira parte dos *Princípios da filosofia*, Descartes expõe como o método é aplicado na investigação metafísica. Ali, Descartes esclarece que, através da dúvida, alcançamos “o uso pleno da nossa razão” (Princ., 23; AT VIII, 5). Ao estabelecer a fidedignidade da mente, podemos ter certeza de nossas intuições e, consequentemente, iniciar o processo dedutivo. O artigo 75, da Primeira Parte, afirma primeiramente que,

para filosofar com seriedade e investigar a verdade de todas as coisas cognoscíveis, primeiro devem se pôr de lado todos os prejuízos; ou seja, deve-se tomar todo o cuidado para não darmos fé a nenhuma das opiniões outrora aceitas por nós, a não ser que, chamadas a um novo exame, nos certifiquemos antes que são verdadeiras. (Princ., 97, AT VIII, 38)

Essa passagem reflete pelo menos dois preceitos delineados nas *Regras*. Primeiramente, Descartes retoma a Regra VIII e a necessidade de avaliar o próprio conhecimento para investigar as verdades que somos capazes de conhecer. Como mencionado anteriormente, na Regra VIII, Descartes argumenta a favor da necessidade de “examinar

²⁵⁷ “[...] ubi primum abstuli omina prejudicia, et postea enumeravi omnes praecipuas ideas, ac distinxi claras ab obscuris aut confusis.” Esse ponto é reafirmado, ainda no conjunto das *Objeções e respostas*, em AT VII, 379 e AT VII, 514.

todas as verdades para cujo conhecimento basta a razão humana”, o que deve ser feito “uma vez na vida por todos os que se empenham seriamente em alcançar a sabedoria” (Reg. VIII, 50; AT X, 395). Desse modo, seria possível alcançar todos os conhecimentos adequados à razão humana, sendo este o procedimento mais útil para o ser humano (cf. AT X, 396; 398). Os *Princípios* também afirmam que, para que esse exame pudesse ocorrer, seria necessário libertar-se de preconceitos e de opiniões passadas. Nas *Regras*, antes de propor o método, Descartes afirma que a investigação só pode ser conduzida de forma séria se rejeitarmos tudo aquilo que possa levar ao erro (cf. AT X, 362-371). A investigação deve ser realizada de forma autônoma, pela luz natural da razão. A dúvida, nesse sentido, é o melhor meio para assegurar que nossa razão esteja livre dos preconceitos e da tradição, permitindo seu emprego pleno.

O artigo 75 afirma, posteriormente, que após a rejeição dos preconceitos e da tradição, é necessário “prestar atenção, segundo a ordem, às noções que temos em nós mesmos e julgar verdadeiras todas e só aquelas que conheçamos clara e distintamente, graças a essa atenção” (Princ., 97; AT VIII, 38). Desse modo, através dos próprios atos do entendimento – uma vez que as outras vias do conhecimento foram rejeitadas – é possível alcançar aquilo que pode ser conhecido com clareza e evidência através da intuição, conforme indicado pelo título da Regra III (AT X, 366). É assim que, como afirma os *Princípios*, conhecemos, “antes de mais nada, [...] que existimos na medida em que temos uma natureza pensante” (Princ., 97; AT VIII, 38). Ou seja, por meio da intuição, percebemos que o pensamento está intrinsecamente ligado à existência. A dedução, a partir daí, é utilizada para alcançar outras verdades, como a existência de Deus e outras proposições necessárias (AT VIII, 38). Os exemplos que Descartes

oferece nos *Princípios* sugerem a descoberta das naturezas simples comuns, como “que a partir do nada nada se faz” (Princ., 99; AT VIII, 38). Além disso, o artigo 75 afirma que, ao seguir a investigação “segundo a ordem” (Princ., 97; AT VIII, 38), seria possível alcançar todo o conhecimento que nos é acessível. As *Regras*, de forma semelhante, exploram a necessidade do ordenamento, dedicando três regras distintas para discutir o tema e sua importância (Regras V, VI e VII). Com base nisso, Descartes conclui o artigo 75 da primeira parte dos *Princípios* afirmando que “nestas poucas coisas parecem-me estar contidos os mais importantes princípios do conhecimento humano” (Princ., 99; AT VIII, 38). Esses princípios são idênticos aos encontrados ao longo das *Regras*. Eles são derivados do próprio funcionamento da razão e aplicam-se a qualquer domínio do conhecimento devido à sua generalidade. Embora Descartes não utilize expressamente o termo *método*, é manifesto que a parte construtiva da investigação metafísica que ele propõe na maturidade segue diligentemente as regras do método apresentadas na juventude.

Consequentemente, acreditamos ter demonstrado a unidade do método dentro do pensamento cartesiano. Além disso, ao estabelecer a universalidade, a fundamentação na razão e a unidade do método, foi possível destacar as continuidades que existem no pensamento de Descartes em relação à sua metodologia. Podemos, assim, subscrever Liard quando ele afirma que o método cartesiano pode ser identificado em todos os escritos de Descartes (Liard, 1903, pp. 10-11 e 19-20). Tanto no interior do texto das *Regras* quanto em relação à totalidade da filosofia cartesiana, Descartes emprega um único método. Como declara Louis Liard, “o germe da filosofia cartesiana e, por essa palavra, entendemos da mesma forma a metafísica e as

ciências propriamente ditas, é o método”²⁵⁸ (Liard, 1903, p. 5). Por fim, cabe destacar que o tema do método em Descartes é extremamente complexo. Para examinarmos as apresentações do método em todas as obras cartesianas e entender como o filósofo tratou esse tema ao longo de sua trajetória, seriam necessários muito mais tempo e recursos do que dispomos atualmente. Entretanto, acreditamos que a exposição realizada até o momento é suficiente para corroborar a ideia de que a doutrina cartesiana é sempre fundamentada no mesmo método. Mais do que isso, a doutrina cartesiana se confunde com método, pois “a doutrina é uma aplicação do método e o método uma reflexão sobre a doutrina”²⁵⁹ (Laporte, 1988, p. 20).

4. Método, metafísica e a razão humana

Neste momento, cabe notar que muitos comentadores julgam que a metafísica não pode ser contemplada a partir do método das *Regras*, chegando às seguintes conclusões: 1) há uma ruptura metodológica no pensamento cartesiano; e 2) a função da metafísica substitui a função do método. De fato, é patente que à medida que a metafísica ganha espaço nas obras de Descartes, os preceitos metodológicos se condensam. No ápice da metafísica cartesiana, como nas *Meditações*, encontramos um único preceito explícito, que

²⁵⁸ “Le germe de la philosophie cartésienne, et, dans ce mot, nous comprenons au même titre la métaphysique et les sciences proprement dites, est la méthode.”

²⁵⁹ “[...] la doctrine est une application de la méthode et la méthode une réflexion sur la doctrine.” Laporte segue afirmando que “l’une et l’autre, en réalité, se rejoignent en un tout solidaire, et ne se laissant séparer que par abstraction” (Laporte, 1988, p. 20).

é o da evidência. Esse movimento de redução na exposição metodológica poderia claramente indicar uma substituição direta do método pela metafísica. Ademais, a filosofia cartesiana invoca um “duplo primado da metafísica e do método” (Alquié, 1996, p. 246). Portanto, emerge uma nova problemática para a argumentação de continuidade. Torna-se imperativo responder qual é o lugar do método na filosofia cartesiana e como ele se vincula com a metafísica. Trata-se, em última análise, de determinar a prioridade epistêmica entre método e metafísica. Afirmar que método e metafísica se distinguem e que o método pode ser utilizado na abordagem de objetos metafísicos, como foi realizado na seção anterior, não parece suficiente para resolver esse impasse. É necessário, portanto, explorar as semelhanças e as diferenças entre método e metafísica, de modo a delimitar o papel de cada um desses elementos na construção do pensamento cartesiano.

Certamente, método e metafísica compartilham algumas características fundamentais. Na Regra IV, Descartes afirma que seu método, o caminho para investigar a verdade, “deve conter os primeiros rudimentos de razão humana” (Reg. IV, 23; AT X, 374). Analogamente, a metafísica é definida na *Carta-prefácio* como contendo “os princípios do conhecimento” (CP, 243; AT IX-B, 14) e contemplando “todas as primeiras coisas que podemos conhecer quando filosofamos”²⁶⁰ (AT II, 235). Se ambos englobam os primeiros princípios do saber, isto é, da razão, conclui-se que derivam da própria racionalidade. É por essa razão que método e metafísica parecem competir pela primazia na obtenção de conhecimento.

²⁶⁰ “[...] toutes les premières choses qu'on peut connaitre en philosophant.”

Os defensores da tese de ruptura, ao identificarem tais convergências, inferem uma substituição do método pela metafísica. Segundo eles, a metafísica não apenas realiza melhor o que o método se propunha a fazer, mas também estabelece e fundamenta o próprio método. Essa linha argumentativa é exemplificada pelo comentário de Ferdinand Alquié. Para esse intérprete, há dois momentos distintos e contraditórios dentro da filosofia cartesiana. No primeiro momento, presente nas *Regras* e no *Discurso*, o método é anterior a qualquer investigação, ou seja, o método precede a filosofia. Nesse estágio inicial, nas palavras de Alquié, “não sendo a metafísica constituída, o método é espontaneamente autônomo e se baseia apenas na evidência”²⁶¹ (Alquié, 1996, p. 247). O segundo momento surge nas obras da maturidade, em que a metafísica é primigênia e prévia ao próprio método. O método, nesse caso, só poderia se estabelecer após a fundamentação metafísica. Esse segundo estágio é marcado, conforme Alquié, pela “descoberta do Ser, fundamentando a própria autonomia do método e lhe conferindo razão”²⁶² (Alquié, 1996, p. 247). A perspectiva de Alquié (1996, pp. 247-248), diante de tal contradição, é que existe uma clara ruptura no pensamento cartesiano. Se o método das *Regras* não é aplicável ao domínio metafísico, então a metafísica substitui a anterioridade do método. A primazia do método, consequentemente, dá lugar à primazia da metafísica. Além de Alquié, Margaret Wilson (1978, pp. 222-223), Charles Serrus (1993, pp. 77-97) e Daniel Garber (1992) alegam que a metafísica cartesiana, além de

²⁶¹ “[...] la métaphysique n'étant pas constituée, la méthode est spontanément autonome et repose sur la seule évidence [...].”

²⁶² “[...] celui de la découverte de l'Être, fondant l'autonomie même de la méthode et en rendant raison.”

utilizar outro método que não o das *Regras*, substitui o papel deste método.

Essas semelhanças entre o método e a metafísica de Descartes, contudo, requerem uma elucidação adequada. Para tanto, seguimos a exposição realizada por Jean-Luc Marion (1992; 1997), que compara o método cartesiano à metafísica aristotélica. Segundo Marion, embora as Regras estejam no plano puramente epistemológico, o método e a *mathesis universalis* parecem “fazer eco a dois conceitos aristotélicos, a ciência do ser enquanto Ser, por um lado, a filosofia primeira (teologia), por outro”²⁶³ (Marion, 1997, p. 89). Primeiramente, Marion argumenta que, mesmo que a *mathesis universalis* não retenha da coisa seu próprio ser para poder fazer dela seu objeto, Descartes ainda organiza o ser em termos de ordem e medida. A ordem e a medida “desempenham como que o papel do Ser na disjunção do ente dado” (Marion, 1997, p. 93), pois a “questão do Ser de cada um dos entes transpõe-se (e conserva-se) na sua ordem e medida” (Marion, 1997, p. 92). Marion conclui que a ordem e a medida atuam como a essência das coisas nas Regras, possibilitando que o conhecimento tenha acesso a esses elementos, inclusive aspectos metafísicos (Marion, 1997, pp. 91-93). A *mathesis universalis*, portanto, remeteria à ciência do ser enquanto ser ao se apresentar como a ciência do ser enquanto coisa cognoscível (Marion, 1997, pp. 95-96; AT X, 396). O método, por sua vez, sendo primeiro e universal, invoca – pelo menos epistemologicamente – duas características da Filosofia Primeira, a saber, a primazia e a geração da universalidade (Marion, 1997, pp. 90 e

²⁶³ Marion nota que Descartes, em continuidade com a tradição escolástica e medieval, não distingue a metafísica (ontologia) da Filosofia Primeira, confundindo, por toda sua obra, as atribuições e propriedades de cada uma dessas ciências (Marion, 1997, p. 89; cf. Marion, 1997, pp. 89-91, n. 75; AT IX-B, 14 e 16; AT VIII-1, 4; AT III, 235).

93). Assim como a ciência teológica aristotélica, o método cartesiano também estabelece sua primazia com base na universalidade. Conforme Marion (1997, p. 95), o método “deduz a primazia da universalidade, porque compreende a universalidade como abstraída da própria coisa, e por isso também a mais divina de todas as coisas”. É a partir do método que podemos conduzir investigações em todos os outros domínios.

O método cartesiano, assim como a *mathesis universalis*, é uma clara depreciação da tradição aristotélica, pois se afasta do “ser enquanto ser” e se concentra nos “princípios do conhecimento” (Marion, 1997; Paik, 2017, p. 17). Não obstante, Descartes incorpora elementos da Filosofia Primeira e da ciência do ser enquanto ser na construção de sua metodologia. Privilegiando o domínio do conhecimento e os princípios do próprio pensamento, “o pensamento das Regras se conforma com a estrutura ontoteológica da metafísica [...] num sentido radicalmente novo” (Marion, 1997, p. 96). Assim, o método das Regras já invoca a “província da metafísica” (Marion, 1992, pp. 117-118). Diante disso, como poderíamos aceitar uma posição de ruptura se o próprio método já está epistemologicamente vinculado ao contexto metafísico? Mesmo que houvesse uma substituição, isso não significaria uma ruptura, mas no máximo um avanço do pensamento cartesiano.

Embora o método não seja uma filosofia por si só e, conseqüentemente, dependa de uma fundamentação metafísica, como argumenta Gibson (1967, pp. 43 e 49), é um fato que as *Regras* apresentam diversos elementos que podem ser considerados pertencentes ao domínio da metafísica. Um exemplo notável é precisamente o que Descartes denomina o “mais nobre exemplo” do método. Se Descartes afirma que a primeira reflexão orientada pelo

método deve ser a investigação sobre o que é o conhecimento e até onde ele se estende (AT X, 395-398), então estamos diante de uma pesquisa inteiramente metafísica. É por isso que Marion admite que “se as *Regras* realmente não desenvolvem uma metafísica cartesiana, ainda assim articulam os seus conceitos fundamentais e atribui-lhes uma importância primordial”²⁶⁴ (Marion, 1992, pp. 117-118). A metodologia cartesiana nos leva “até a beira da metafísica” (Marion, 1992, p. 119), porque se origina e explora a própria razão.

Tanto o método quanto a metafísica têm como princípio a razão humana. Por isso, ambos incorporam os princípios do conhecimento humano, como Descartes explicita em diversas de suas obras. Nesse sentido, encontramos elementos metodológicos no interior da metafísica, assim como discussões metafísicas ao longo da exposição do método. A razão humana é essencial para compreender a continuidade do pensamento cartesiano e o papel do método em relação à fundamentação metafísica. Ora, tanto os procedimentos que levam à verdade quanto a reflexão sobre a verdade só podem ocorrer a partir e na mente humana. É também a partir da consciência da existência do pensamento que se chega à fundamentação metafísica. Descartes deixa claro, por exemplo, em uma carta de fevereiro de 1642, que “no que diz respeito ao princípio pelo qual me parece saber que a ideia que eu tenho de qualquer coisa não é tornada inadequada pela abstração do intelecto, tiro-o *apenas do meu próprio pensamento ou consciência*”²⁶⁵ (AT III, 474, grifos nossos). Isso ocorre, afirma

²⁶⁴ “[...] if the *Regulae* does not actually unfold a Cartesian metaphysics, it nonetheless articulates its fundamental concepts and assigns them a primary importance.”

²⁶⁵ “[...] pour ce qui est du principe par laquelle il me semble connaître que l’idée que j’ai de quelque chose, *non redditur a me inadaequata per abstractionem intellectus*, je ne le tire que de ma propre pensée ou conscience.”

Descartes, porque todo o conhecimento que ele dispõe se encontra nele mesmo²⁶⁶. Da mesma maneira, em 1649, Descartes é categórico ao afirmar que,

embora nossa mente não seja a medida das coisas ou da verdade, certamente deve ser a medida daquilo que afirmamos ou negamos. Pois, o que é mais absurdo, o que é mais imprudente, do que querer julgar aquelas coisas cuja percepção nossa mente não consegue alcançar?²⁶⁷ (AT V, 274)

Do mesmo modo que “o alcance do método é o alcance do espírito humano”²⁶⁸ (Hamelin, 1921, p. 74), o alcance da metafísica também é o alcance do espírito humano. Não que a metafísica substitua o método, mas “a própria metafísica está embutida na teoria do método”²⁶⁹ (Marion, 1992, pp. 119-120), uma vez que são os atos do entendimento que fundamentam o método e determinam a certeza da existência do próprio ser.

Não se pretende sustentar que o método contenha, por si só, os elementos necessários à fundação da metafísica, como por vezes sugere Marion (1992, p. 119)²⁷⁰. A preparação promovida pela dúvida é

²⁶⁶ “Car, étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est de hors de moi, que par l’entremise des idées que j’en ai eu en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de leur rien attribuer de positif, que je ne l’aperçoive auparavant en leurs idée ; mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées, est nécessairement dans les choses” (AT III, 476).

²⁶⁷ “Et quamuis mens nostra non sit rerum vel veritatis mensura, certe debet esse mensura eorum quae affirmamus aut negamus. Quid enim est absurdius, quid inconfiderantius, quam velle iudicium ferre de iis ad quorum perceptionem mentem nostram attingere non posse consistemur?”

²⁶⁸ “La portée de la méthode est la portée de l’esprit humaine.”

²⁶⁹ “[...] metaphysics is itself embedded in the theory of method [...]”.

²⁷⁰ Segundo o intérprete, de posse da intuição da natureza intelectual simples do pensamento (*cogitare*) e a intuição de uma natureza comum simples (*existere*), Descartes possui os elementos do futuro *cogito* já nas *Regras* (cf. AT X, 368).

essencial para alcançar o conhecimento indubitável do *cogito*. É só por meio da impugnação cabal de tudo que é minimamente duvidoso que é possível alcançar um conhecimento que tem um estatuto tão grandioso de certeza. A garantia de certeza do conhecimento metafísico depende da preparação proposta pela dúvida. Somente através de um instrumento tão imponente que garanta a plenitude da razão que o método pode ser aplicado diligentemente, conservando a certeza fornecida pelo *cogito*. O método é anterior à filosofia na medida em que é uma arte, uma técnica para alcançar a verdade fundamentada no funcionamento da própria mente. O método não é uma ciência. O método é uma via, um procedimento ou caminho que *conduz na investigação da verdade*. A função da metafísica não pode substituir a função do método porque a metafísica é uma ciência e não um procedimento que leva à verdade e a conserva. A metafísica, ao invés disso, *fundamenta a verdade* e, como resultado, fundamenta o próprio método. Existe, assim, o método que orienta o espírito em suas reflexões e a própria experiência da reflexão (cf. Paik, 2017, p. 19).

Como argumenta Pamela Kraus (1983), não é correto pensar que Descartes substituiu o método pela metafísica. O que encontramos nas obras cartesianas é a persistência da problemática que aflige Descartes desde sua juventude (Kraus, 1983, p. 161). Nesse sentido, as *Meditações* e a metafísica que elas estabelecem lidam diretamente com os problemas e lacunas apresentados pela exposição metodológica das *Regras* e do *Discurso*. A metafísica da maturidade cartesiana não se apresenta como uma rejeição de todos os resultados que Descartes havia alcançado antes de seu estabelecimento. Pelo contrário, a metafísica é entendida como um fruto da aplicação do método, que é

Entretanto, falta ao filósofo conectar esses elementos de forma necessária e, assim, estabelecer uma fundamentação metafísica.

protagonista na investigação da verdade²⁷¹. A metafísica, pelo menos enquanto ciência que pode ser desenvolvida a partir da racionalidade, está integralmente contida no método cartesiano. Por sua vez, enquanto ciência fundadora, a metafísica garante a certeza da razão e do método. No entanto, essa fundamentação não altera a metodologia nem a torna obsoleta, mas apenas adiciona uma nova camada de fundamentação (Natorp, 1896, p. 418). De acordo com a explicação de Alexandre Soares,

o método intervém na reflexão cartesiana em dois momentos. Em primeiro lugar, por meio dele as faculdades da mente são usadas da melhor forma possível, bem como se forma uma ideia do que se intenta descobrir e traça-se um plano de como fazê-lo, de sorte que, embora sem ciência, filosofa-se com uma certa orientação. Nessa condição, o método é um procedimento exclusivamente pragmático, carente de fundamentação que só será alcançado com o pleno estabelecimento da Metafísica. Em segundo lugar, mesmo depois de lançadas as bases do sistema, o método mantém a sua tarefa de orientar o filosofar, contudo já não de forma puramente pragmática, mas condicionada teoricamente. De um lado, temos a ideia de sistema que organiza o conhecimento a partir do já conhecido; de outro lado, temos a ideia de método a nos guiar em busca do novo, do desconhecido, e quando o sistema está se estabelecendo, será ele o responsável pelo seu incremento. (Soares, 2008, p. 366)

²⁷¹ Para uma reconstrução da aplicação do método nas *Meditações*, ver Battisti (2002, pp. 342-384) e Paik (2017, pp. 195-198).

Na ordem epistemológica, ou melhor, na ordem analítica, o método precede a metafísica, que dele necessita para sua edificação. Na ordem sintética, é a metafísica que fundamenta o sujeito cognoscente e, conseqüentemente, fundamenta o método. Essas duas ordens não são incompatíveis. Pelo contrário, elas correspondem a momentos distintos da pesquisa cartesiana que são essencialmente complementares. Em *La recherche de la vérité*, Descartes é categórico ao afirmar que “é preciso começar pela alma racional, porque é nela que reside todo nosso conhecimento” (RV I, 186; AT X, 505). A partir do conhecimento da natureza e dos efeitos da alma racional, passa-se ao conhecimento de seu autor, ou seja, Deus. Segundo Descartes, só depois de uma extensa investigação sobre Deus e seus efeitos é que seria possível passar à

segunda parte desta discussão, na qual trataremos de todas as ciências em particular, escolheremos o que há de mais sólido em cada uma e proporemos o método para as conduzir bem mais adiante do que elas foram, e encontrar por nós mesmos, com um espírito mediano, tudo o que os mais sutis podem inventar. (RV I, 186; AT X, 505-506)

Nessa passagem, Descartes está lidando com a ordem da realidade e, nesse sentido, a fundamentação metafísica é anterior ao estabelecimento do método. Isso não significa, entretanto, que o método não esteja sendo aplicado ao longo da investigação metafísica. A própria alma racional possui em si todos os princípios necessários à construção do método. Como afirma Hamelin, o método cartesiano, além deter uma prioridade epistemológica, é também o princípio histórico e lógico de Descartes (Hamelin, 1921, pp. 94-95). Entendemos,

conforme Paik (2017, p. 19), que a conjunção do plano epistemológico, da orientação do espírito, e do plano metafísico, da experiência pensada, permite encontrar a determinação inexorável da unidade do espírito humano dentro da filosofia cartesiana.

É por isso que, embora não substitua o método, a metafísica deve constituir o primeiro domínio a ser investigado por ele. Antes de iniciar qualquer investigação nas ciências empíricas ou na matemática, Descartes considera fundamental investigar a metafísica (cf. Paik, 2017, p. 178). Essa avaliação é refletida no *nobilissimum exemplum* revelado na Regra VIII (AT X, 395). É necessário compreender o que é o conhecimento e qual o seu escopo antes de se aventurar em investigações particulares. As *Meditações*, nesse sentido, explicitam esse exemplo da Regra VIII. Ao aplicar o preceito metodológico da evidência até o seu extremo através da dúvida, Descartes submete a própria razão a uma crítica rigorosa. Dessa maneira, a partir do método, alcançamos o domínio da metafísica, que representa o lugar da “autocrítica da razão” (Beyssade, 2001, p. 320). Por meio de uma profunda análise da própria razão, guiada pelos preceitos do método, ocorre o estabelecimento de teses metafísicas e a fundamentação do próprio método. Entretanto, como afirma Marion, essa realização das *Meditações* acaba por subverter o método, ao revelar que “só a metafísica pode atingir os seus fundamentos, fundamentos que, desde o início, pertenceram ao domínio da metafísica, e só da metafísica”²⁷² (Marion, 1992, p. 135).

O método, dessa forma, só necessita de fundamentação nas *Meditações* porque a própria razão, que o origina, é posta em dúvida. Nas *Regras* e no *Discurso*, essa fundamentação não é necessária

²⁷² “[...] that metaphysics alone can reach its foundations, foundations that, from the very beginning, have belonged to the domain of metaphysics, and metaphysics alone.”

porque a integridade da razão não está em questão. Fora do âmbito metafísico, como um uso pragmático da racionalidade, o método não “carece de fundamentação propriamente dita; ou então, toda reflexão cartesiana relativa à busca da verdade é uma autofundamentação da razão e, com isso, também do método” (Battisti, 2022, p. 42). É por isso que Heimsoeth afirma que o método consegue se sustentar por si mesmo, desde que a dúvida em relação à própria razão não seja acionada (Heimsoeth, 1913, p. 528).

Não obstante, com a fundamentação metafísica do método e do conhecimento em geral, surge uma nova modalidade de ciência dentro da filosofia cartesiana (Soares, 2008, pp. 350-351). A metafísica cartesiana, que se desenvolve na quarta parte do *Discurso* e se estabelece definitivamente nas *Meditações*, leva o método e seu ente privilegiado, o próprio intelecto humano, ao que Marion (1992) denomina de “jogo ontológico”. Como argumenta Doyle, Descartes

desenvolveu sua metafísica [...] em grande parte em resposta à questão: em que sentido os resultados que ele alcançou através do seu método hipotético podem ser entendidos como verdadeiros (ou seja, como correspondendo à natureza da realidade em si)? Sua resposta foi: elas só podem ser verdadeiras se foram entendidas como baseadas em sua recém formulada ontoteologia²⁷³. (Doyle, 2009, p. 3)

²⁷³ “[...] he developed his metaphysics [...] largely in response to the question: in what sense can the results he had achieved through his hypothetical method be understood to be true (i.e. to correspond to the nature of reality in itself)? His answer was: They can be true only if they are understood as resting on his newly formulated onto-theological first philosophy.”

Com a fundamentação metafísica do método e do conhecimento, Descartes não se limita a considerar as coisas apenas como conhecidas pelo entendimento, como faz nas *Regras* (cf. AT X, 399; 418). O filósofo deixa de considerar as coisas apenas no intelecto e as considera também na realidade (*a parte rei*). Mais do que isso, a fundamentação metafísica assegura que esses domínios sejam correspondentes, estabelecendo a verdade em um nível ontológico. Através dessa fundamentação, realizada pela aplicação do método, não temos o “fim do método, mas sim de seu uso justificado, fundamentado cientificamente, na construção do sistema, que depende da dedução que se fará a partir dos verdadeiros princípios” (Soares, 2008, p. 175). As *Meditações* elevam o método “a uma perfeição até então inimaginável” (Marion, 1992, p. 122).

Consequentemente, podemos afirmar que uma compreensão completa da metafísica da maturidade de Descartes só ocorre a partir da visão do método delineado nas *Regras*. A metafísica, ou melhor, toda a filosofia cartesiana, surge como uma resposta às lacunas deixadas pelo texto abandonado da juventude. Assim, “a filosofia cartesiana é, de fato, o produto, o comentário e a justificação do método. Desse ponto de vista, o método e a metafísica iluminam-se um ao outro”²⁷⁴ (Liard, 1903, p. 12).

Por fim, é importante destacar que, mesmo que a metodologia cartesiana perca espaço nas obras da maturidade de Descartes, ela continua a desempenhar um papel crucial como pano de fundo em suas composições. As *Regras* apresentam e explicitam esse método que é constantemente utilizado por Descartes. Além disso, esse

²⁷⁴ “La philosophie cartésienne est en effet tout à la fois le produit, le commentaire et la justification de la méthode. De ce point de vue, la méthode e la philosophie s’éclairent l’une par l’autre.”

tratado não se limita a esclarecer o método cartesiano. Nas *Regras* encontramos inúmeros elementos que permeiam todo o pensamento cartesiano ou ressoam no pensamento desenvolvido na maturidade. Considerar as *Regras* apenas como um momento inicial na trajetória filosófica do autor ou como um escrito isolado das obras maduras é perder de vista aquilo que Descartes constantemente nos alerta que deve ser reconstituído: o processo da busca da verdade. A análise, ainda que incerta, ao evidenciar o momento da investigação, revela os procedimentos intelectuais que são universais e fundamentais para todo o conhecimento humano. O estudo dos primeiros manuscritos de Descartes, conseqüentemente, explicita como um jovem pensador enfrenta questões complexas e como começa a abordá-las. Mesmo que preliminarmente, esse estudo nos mostra como Descartes esboça possíveis soluções e, mais significativamente, revela que essas soluções impactam diretamente a filosofia desenvolvida na maturidade. A filosofia da maturidade, frequentemente apresentada de forma sintética, acoberta o momento de investigação. Desconsiderar o que é exposto nas *Regras* é negligenciar a construção de um pensamento que marcou toda a modernidade, tanto científica quanto filosófica e culturalmente.

Conclusão

Descartes, como se sabe, nunca mencionou as *Regras para a orientação do espírito* após ter abandonado sua escrita. Contudo, o filósofo manteve o manuscrito consigo ao longo de toda a sua vida. Junto com os primeiros fragmentos desenvolvidos a partir de suas pesquisas científicas iniciais, as *Regras* acompanharam Descartes, embora ele nunca tenha duplicado seu conteúdo ou o mencionado em correspondências (Beyssade, 2001, p. 309). Beyssade, diante dessa percepção, afirma que

tudo se passa como se o verdadeiro Descartes da história tivesse sido o primeiro, na sua obra datada, catalogada, publicada, a medir-se com este projeto [das *Regras*]. Como se, para ele, Descartes, o espírito cartesiano tivesse sido depositado lá, no sentido em que *espírito*, de fato, equivale ao *ingenium* (a torção do espírito, a engenhosidade natural, ou o dom) e não a *mens* (a alma ou substância espiritual). Como se o espírito cartesiano tivesse encontrado neste corpus textual engolido seu corpo fantástico, de onde motivava e julgava as diversas obras levadas a cabo: a física do *Mundo* e depois dos *Princípios*, a metafísica das *Meditações*, o *Discurso do método* com os *Ensaio*s que se seguem, dos quais o terceiro é a ilustre *Geometria*²⁷⁵. (Beyssade, 2001, p. 309)

²⁷⁵ “Tout se passe donc comme si le vrai Descartes de l'histoire avait été le premier, dans son œuvre datée, répertoriée, publiée, à se mesurer avec ce projet. Comme si, pour lui Descartes, l'esprit cartésien avait été déposé là, au sens où *esprit* équivaut en

Partindo da concepção de Beyssade, nosso trabalho procurou precisar em que medida seria possível para nós, estudantes e pesquisadores da filosofia cartesiana, utilizar as *Regras* para compreender a filosofia da maturidade. Nossa apresentação teve a intenção de demonstrar que há uma clara perenidade do pensamento cartesiano como um todo, permitindo o uso de certos temas das *Regras* como ferramentas interpretativas da filosofia cartesiana desenvolvida na maturidade.

Entretanto, seria impossível determinar se Descartes efetivamente retomou seus trabalhos da juventude para compará-los com o que estava desenvolvendo para publicação. É ainda mais utópico tentar estabelecer se as regras esboçadas no tratado metodológico da juventude foram consultadas pelo filósofo enquanto ele continuava a desenvolver suas pesquisas matemáticas e experimentos científicos. Será que Descartes guardava seus manuscritos com o objetivo de consultá-los? Será que, como afirma Beyssade, Descartes avaliava suas obras da maturidade à luz do projeto metodológico da juventude? Teria o filósofo a pretensão de retomar sua escrita? Ou guardava seus manuscritos apenas como lembranças do início de seu filosofar? Todas essas questões são irrespondíveis.

Diante da exposição realizada por este estudo das *Regras*, torna-se evidente sua fertilidade, potência e riqueza. O propósito metodológico das *Regras* abre diversos espaços para que Descartes reflita sobre questões filosóficas e epistemológicas, alcançando, em

effet à *ingenium* (la tournure d'esprit, l'ingéniosité naturelle ou le don) et non pas à *mens* (l'âme ou substance spirituelle). Comme si l'esprit cartésien avait trouvé dans ce corpus textuel ravaudé son corps fantastique, d'où il motivait à la fois et jugeait les diverses œuvres menées à terme : la physique du *Monde* puis des *Principia*, la métaphysique des *Meditationes*, le *Discours de la méthode* avec les *Essais* qui suivent, dont le troisième est l'illustre *Géométrie*."

certos momentos, o limiar de uma investigação metafísica. Embora não encontremos nas *Regras* uma pesquisa metafísica em sentido forte, ou no sentido cartesiano (como nas *Meditações*), é certo que há ali especulações de caráter metafísico e até mesmo ontológico. Ferdinand Alquié declara categoricamente que, nas *Regras*, não é possível encontrar nenhum traço de metafísica (Alquié, 1996, p. 78). Talvez, como interpreta Emmanuel Martineau (1976, pp. 475-476), Alquié esteja querendo dizer que não encontramos nas *Regras* a doutrina cartesiana presente nas *Meditações*. Essa seria, de fato, uma leitura que faria muito mais sentido, pelo menos na nossa visão. As *Regras* abordam, em diversos momentos, elementos metafísicos. Mesmo que não estabeleça doutrinas definitivamente, o jovem Descartes procura uma metafísica e uma ontologia epistemológica. Ontologia cinzenta, como afirmará Marion (1997). Nessa tentativa inicial, surgem diversos traços das teorias da maturidade que serão reconhecidas por Alquié como genuinamente cartesianas.

Mais ainda, foi possível demonstrar que as *Regras* não devem ser consideradas um texto sem gênese. As origens de Descartes e seus primeiros estudos e escritos são essenciais para compreender como ele se tornou o autor das *Regras* e, posteriormente, o autor das *Meditações*. O que Descartes enfatiza em seus fragmentos, suas cartas e até mesmo nos momentos autobiográficos de suas obras revela o quanto, desde o colégio, ele lidou com problemas e insatisfações que moldaram diretamente sua pesquisa científica e filosófica. As críticas à escolástica, a tentativa de afastamento da tradição e a implementação de um sistema científico diferente do vigente não são ocorrências fortuitas, mas têm suas raízes nos anos de colégio de Descartes. Nossa exposição revisitou essas origens, detalhando como o jovem desenvolveu fragmentos e escritos sob essas primeiras

influências. Os anos de Descartes em La Flèche marcaram seu desconforto com a tradição escolástica e o pensamento aristotélico. Descartes despreza os objetivos meramente persuasivos da retórica e da dialética silogística aristotélica, constatando também a insuficiência de certeza no que era ensinado. Essa avaliação, como se sabe, molda sua busca pela certeza, sua rejeição à probabilidade e a implementação de um modelo dedutivo fértil, que segue os procedimentos racionais. Nas *Regras* e no *Discurso*, quando Descartes relembra seus anos em La Flèche, ele afirma que desde o colégio buscava um caminho distinto do apresentado pelos mestres.

Apesar das inúmeras críticas realizadas à educação que recebeu em La Flèche, Descartes se orgulhava de ter estudado lá, um dos mais proeminentes colégios na França. Sua passagem em Poitiers, onde cursou Direito, não foi lembrada por ele de modo semelhante. Na verdade, não foi mencionada de modo algum, já que Descartes nunca afirmou – até onde sabemos – ter se licenciado. Entendemos, assim, que o filósofo não via grande honra em seguir a carreira na magistratura. Até mesmo a dedicatória de sua tese de licenciamento evidencia seu desejo de estudar temas mais amplos, atestando uma pretensão precoce de alcançar a universalidade da ciência. Talvez, desde os tempos de Poitiers, Descartes já se considerava avançando mascarado em um mundo no qual não sentia pertencer (cf. AT X, 213). Isso também explicaria por que o jovem tentou uma carreira distinta e se alistou voluntariamente no exército de Maurício de Nassau. Depois da tentativa na carreira jurídica, ele tentou seguir a carreira militar. Como afirma no *Discurso*, “a jurisprudência, a medicina e as outras ciências trazem honra e riqueza àqueles que as cultivam, e [...] é bom examiná-las todas, mesmo as mais supersticiosas e mais falsas, a fim de conhecer seu justo valor” (DM I, 72; AT VI, 6).

Em 1618, Descartes conhece Beeckman, o que influencia definitivamente toda a trajetória do nosso filósofo. Na companhia de Beeckman, Descartes inicia suas reflexões e pesquisas científicas. Além disso, Beeckman apresenta a ele um método de estudo distinto daqueles comumente utilizados por outros pesquisadores – a física-matemática. Assim como o método será classificado nas *Regras*, a física-matemática é conceituada por Descartes como um modo de estudo (*modo...studendi*, AT X, 52; cf. AT X, 404). O método, de fato, nada mais é que um instrumento aplicável a vários domínios distintos para guiar qualquer um à verdade. A física-matemática, da mesma maneira, foi utilizada por Descartes e Beeckman para resolver diversas questões científicas e matemáticas – astrológicas, musicais, hidrostáticas, etc. A influência de Beeckman parece ter refletido diretamente na concepção da *mathesis universalis*, ou seja, na ciência da ordem e da medida que lida apenas com a essência epistemológica dos objetos materiais.

O *Compendium musicae* e o *Parnassus* reforçam essa interpretação. Descartes tinha um interesse diverso e uma ambição pela totalidade, buscando desenvolver um modo de estudo que pudesse abarcar todos os domínios do conhecimento. Suas pesquisas científicas levaram o jovem filósofo a conceber uma ciência fundamentalmente nova. O abandono da ambição insana das *Teses de direito* encontrou lugar três anos depois, em um projeto incrivelmente ambicioso que visava uma reforma matemática completa (AT X, 157). Descartes, a partir de suas experiências científicas e matemáticas, desenvolveu um procedimento que lhe permitia resolver todas as questões matemáticas de um mesmo modo, aproximando-se cada vez mais de um projeto totalizante. A ciência é fundamentalmente (*penitus*) nova, ela propõe uma transformação radical dos

fundamentos. Além disso, essa ciência tem um horizonte totalizante e universalizante, mostrando que Descartes, mesmo no âmbito matemático, buscava a unificação das ciências. A ciência fundamentalmente nova, assim como a física-matemática, parece antecipar a noção de método que encontraremos na Regra IV. A *scientia penitus nova* busca pelos fundamentos e princípios, estabelecendo uma ciência das ciências que unifica as diversas disciplinas matemáticas. Essa ciência fundamentalmente nova leva Descartes a estabelecer uma totalidade científica. O método, por sua vez, é um procedimento, um caminho que permite a resolução de diversas questões. Esse método consegue extrapolar os limites matemáticos e, de fato, estender-se a todos os domínios do conhecimento.

Além dos fragmentos propriamente científicos da juventude de Descartes, encontramos reflexões do jovem sobre as pesquisas científicas que ele vinha desenvolvendo. Descartes não se limitava, já na juventude, a ser um mero cientista na concepção atual; ele se coloca como um filósofo. Suas reflexões abrangem questões científicas, morais e até mesmo metafísicas, revelando que a universalidade almejada ultrapassa os limites da matemática. Descartes contempla o estado das ciências de sua época e a possibilidade de reestruturá-las, apresentando sua invenção admirável. Descartes diz possuir certas regras que o guiam à verdade. Ele também reconhece os limites de seu espírito e estabelece que a razão humana é suficiente para alcançar o verdadeiro valor das ciências (cf. AT X, 179; 213-216). Esses fragmentos, que compõem os *Preambula* e os *Experimenta*, mostram o quanto o pensamento de Descartes se desenvolveu gradualmente a partir das reflexões da juventude. São reflexões e apontamentos que surgiram de

seu estudo em La Flèche, do período em Poitiers, da estadia no exército e das pesquisas com Beeckman.

Todas essas experiências e as reflexões realizadas a partir delas influenciaram de maneira inquestionável o paradigma de certeza cartesiano e o estabelecimento do método. Em 1619, Descartes ainda se questiona sobre qual caminho deveria seguir em sua vida (AT X, 216). Ele se sentia perdido tanto no direito quanto no exército, mas sua amizade com Beeckman o aproximou da escolha de um projeto científico e filosófico. Os *Olympica* mostram os acontecimentos oníricos que levaram Descartes a escolher e justificar o caminho da racionalidade e da filosofia. O jovem, que anteriormente se colocava mascarado no mundo, fingindo ser alguém que não era no contexto militar, reconhece-se como um filósofo. As carreiras jurídica e militar são rejeitadas, e ele opta pela filosofia. No *Discurso do método*, Descartes afirma que “se entre as ocupações dos homens puramente homens há alguma que seja solidamente boa e importante, ousou acreditar que é a que eu escolhi” (DM I, 70; AT VI, 3).

Após essa importante decisão de Descartes, os fragmentos da juventude revelam seu intento de escrever um tratado sobre o bom senso, o *Studium bonae mentis*. Nesse tratado, Descartes pretendia abordar o conhecimento, as ciências, as faculdades da razão para apreender, e a ordem necessária para adquirir a sabedoria. Embora o que conhecemos sobre o *Studium* seja apenas uma paráfrase de Baillet, é evidente que Descartes já estava imerso no campo filosófico e preocupado com as condições para alcançar o conhecimento. O *Studium* se assemelha às *Regras* ao buscar determinar as circunstâncias ideais para alguém que deseje utilizar plenamente sua razão e alcançar a sabedoria. Mais do que isso, é no *Studium* que Descartes começa a entrever que é a partir do próprio espírito que se

pode discernir o que é adequado à razão. Descartes pretende explorar o bom senso, ou seja, sua própria racionalidade. A ideia de que o estudo da razão deve preceder todos os outros estudos parece ser vislumbrada. Descartes também explicita que somente o entendimento puro é responsável pela verdadeira filosofia – a ciência cardeal que abarca em si os primeiros princípios do conhecimento humano.

Podemos observar que diversos elementos importantes do pensamento cartesiano começam a surgir e se estruturar na juventude de Descartes e em seus primeiros escritos. Apesar de serem incipientes, esses primeiros esforços científicos e filosóficos de Descartes moldam de forma significativa seu pensamento futuro. A gênese das *Regras* emerge de todas essas experiências, pesquisas e eventos da juventude cartesiana. Seus caminhos o conduzem à filosofia, ao método e à ciência. Para compreender melhor as *Regras*, é essencial entender as origens das teses ali encontradas e contra quais tradições Descartes as propõe. Marion (1997, p. 23) está correto ao afirmar que as *Regras* não podem ser completamente compreendidas apenas com base nos poucos fragmentos de textos anteriores a elas. Compreender as *Regras* também significa perceber que Descartes se opõe ao pensamento aristotélico. Essa oposição pode ser detectada através dos estudos de Descartes em La Flèche, suas críticas à ciência de sua época e, também, através da oposição doutrinal, terminológica e textual ao aristotelismo-escolástico expressa nas *Regras*. A gênese das *Regras* não se limita à mera oposição a Aristóteles, como sugere Marion, mas abrange todo o percurso cartesiano desde La Flèche até a redação desse tratado sobre o método. Ao negligenciar essas concepções iniciais e forçar uma oposição de todos os temas das *Regras* ao pensamento aristotélico, Marion (1997) desenvolve uma

leitura por vezes excessivamente artificial, desprovida de fundamento textual suficiente. Todo o percurso realizado por Descartes, seus anos de formação e seus primeiros pensamentos são fundamentais para compreender a estruturação e o conteúdo das *Regras*.

A segunda parte do estudo teve como objetivo determinar que as *Regras* tratam de temas e problemas filosóficos que seriam desenvolvidos ou mantidos por Descartes em suas obras posteriores. Embora Descartes não discuta e ou mencione as *Regras* ulteriormente, isso não significa que o texto não encontre uma posteridade. Os temas abordados nas *Regras*, as teorias propostas por Descartes, os elementos manipulados ali, e as lacunas percebidas por ele no momento da redação deste tratado – todos esses componentes possuem um futuro significativo no pensamento cartesiano. A filosofia de Descartes só se estabelece da maneira que encontramos nas *Meditações* e nos *Princípios* porque Descartes lidou com os problemas das *Regras* em sua juventude. É evidente que o pensamento cartesiano se desenvolveu e foi notavelmente modificado em diversos aspectos. No entanto, tais variações ocorrem porque o jovem filósofo fez tentativas que ele considerou fracassadas e precisou modificá-las. As *Regras* são um laboratório filosófico do pensamento de Descartes. Elas revelam as tentativas, o processo de descoberta e, conseqüentemente, o desenvolvimento e a evolução de Descartes como filósofo, matemático e cientista. Portanto, após determinar a gênese do texto das *Regras*, nosso trabalho buscou discriminar quais aspectos desse texto poderiam ser utilizadas como instrumento interpretativo da filosofia madura de Descartes. Ao analisar textualmente os principais temas das *Regras* e compará-los com as obras da maturidade, foi possível estabelecer quais elementos são perenes no pensamento

cartesiano e como eles influenciaram o desenvolvimento da doutrina de Descartes.

O segundo capítulo da tese evidenciou que além de ser um tratado metodológico, as *Regras* também apresentam uma teoria do conhecimento que será, pelo menos rudimentarmente, a mesma em todo o seu pensamento posterior. Além disso, foi possível identificar que a epistemologia proposta por Descartes em seu tratado abandonado às vezes toca no limiar da metafísica. Portanto, apesar do caráter metodológico e epistemológico das *Regras*, há certas convicções metafísicas presentes ali. Ademais, Descartes reconhece lacunas metafísicas que surgem em um tratado que tenta estabelecer fundamentos meramente epistemológicos e metodológicos. Ele parece vislumbrar, a partir dessa tentativa, que somente a metafísica poderia fornecer os fundamentos que sua doutrina requeria.

Já nos fragmentos dos *Cogitationes privatae*, Descartes revela a construção de um paradigma de conhecimento e de ciência. Nas *Regras*, antes de determinar as premissas do seu método, Descartes precisa estabelecer pressupostos epistemológicos que orientam a construção do próprio método. Somente a partir de um modelo estabelecido do que seria a ciência é possível propor uma metodologia que conduza à verdade. Investigando os temas que aparecem principalmente nas três primeiras regras do tratado abandonado, foi possível concluir que a epistemologia proposta por Descartes nas *Regras* é bastante análoga àquela encontrada nos textos da maturidade. As *Regras* discutem e estabelecem temas que são indispensáveis para a construção da filosofia cartesiana madura. A unidade das ciências e a primordialidade do conhecimento humano como fonte de todas as outras verdades, por exemplo, acompanham Descartes ao longo de toda a sua trajetória intelectual.

Nas *Regras*, também é possível encontrar a definição do entendimento como algo puramente intelectual e seu completo distanciamento do domínio do corpo. Embora a distinção substancial entre mente e corpo ainda não esteja plenamente estabelecida, Descartes fundamenta sua definição de ciência a partir da razão humana, que é puramente espiritual e fonte de conhecimento certo e evidente. Assim, já nos tratamentos iniciais desses temas, emergem algumas das novidades cartesianas que, embora ainda não estejam completamente desenvolvidas, apontam para a primeira hipótese de Descartes e indicam o caminho que o filósofo seguirá posteriormente. A primazia e a prioridade do conhecimento humano, assim como seu caráter puramente espiritual, apontam para a definição do *cogito* presente na maturidade cartesiana. Ainda não temos a definição da mente como substância nem a separação metafísica entre mente e corpo, porém elementos semelhantes estão sendo manipulados dentro de uma obra que se propõe metodológica e epistemológica. Essa primeira exploração por Descartes desses elementos revela ao jovem as deficiências e as lacunas dessa abordagem, que servirão de base para as futuras obras cartesianas.

Essas imperfeições da primeira tentativa de Descartes parecem ser evidentes especialmente no tratamento oferecido à vontade no interior das *Regras*. Na juventude, a vontade está vinculada ao entendimento, desempenhando um papel bastante minguado, principalmente se compararmos com o que está estabelecido na Quarta meditação. Entretanto, nas *Regras*, há indícios de que a vontade, embora sem o consentimento explícito de Descartes, possuía um papel mais destacado na obtenção do conhecimento do que a teoria manifesta do texto sugere. O texto das *Regras* reconhece que a vontade tem a função de aceitar as verdades reveladas que não

possuem fundamentação racional. Entretanto, é também por uma decisão da vontade que podemos julgar uma intuição, tornando-a passível de erro ou acerto. Além disso, sem a vontade, não seria possível estabelecer um método. Nas obras posteriores de Descartes, ele precisa lidar com o papel da vontade e sua relação com o entendimento, o que o leva a emancipá-la do entendimento, percebendo-a como a faculdade mais ampla e perfeita da razão. Assim, até mesmo alguns elementos que sofrem modificações notáveis no desenvolvimento do pensamento cartesiano podem ser explicitados pela leitura atenta das *Regras*.

Esse também é o caso do tratamento da probabilidade nas Regras II, III e VIII. Embora a rejeição da probabilidade pareça refletir a determinação de que a ciência é um conhecimento certo e evidente, a análise textual dessa rejeição no contexto das *Regras* evidencia um contato prematuro com o ceticismo, especialmente de caráter acadêmico. Descartes não está enfrentando o ceticismo de frente nas *Regras*, como ocorre nas *Meditações*. Contudo, a instabilidade do provável é reconhecida, e Descartes desqualifica tudo o que não atinge seu ideal de certeza. Segundo o filósofo, existem conhecimentos que não são adequados à razão humana e, portanto, a rejeição da probabilidade na juventude de Descartes revela um tipo limitado de ceticismo, de caráter metodológico e moderado. Existe, evidentemente, uma diferença notável entre limitar o conhecimento ao que é certo, como é feito nas *Regras*, e começar a filosofia com uma rejeição completa do que é minimamente duvidoso. No entanto, é manifesto que a recusa do provável é perene na filosofia cartesiana. A tentativa de abandonar o provável de forma metodológica, como proposta nas *Regras*, é crucial para que Descartes perceba que, no domínio metafísico, seria necessário refutar completamente o

provável e, como consequência, responder ao ceticismo, que é visto posteriormente como uma ameaça por Descartes.

Por fim, o segundo capítulo lida com a expressão *semel in vita* ou *une bonne fois*, encontrada em três momentos da Regra VIII e em todos os escritos publicados de Descartes. A análise dessas ocorrências nos levou a estabelecer que, desde a juventude, Descartes determina que sua doutrina é pautada apenas pelas capacidades racionais humanas. Em outras palavras, desde as *Regras*, Descartes está consciente de que o entendimento é anterior a qualquer outra investigação, e que é a partir do seu conhecimento que podemos obter certeza em outras pesquisas. Na juventude, a razão é metodologicamente e epistemologicamente prioritária. Ainda distante da concepção do *cogito*, ou seja, da prioridade metafísica da razão, a expressão *semel in vita* revela que a filosofia cartesiana é pautada por um exame primordial da própria razão, que conduz e certifica exames ulteriores.

O terceiro capítulo abordou os elementos inerentes ao espírito humano que são universais e imprescindíveis para a composição do método cartesiano. Analisamos, nessa ocasião, os conceitos de intuição, dedução e ordem. Essa análise demonstrou que, apesar das variações terminológicas e do fato de Descartes não explicitar na maturidade todos os elementos necessários para captar a verdade pela razão, esses fundamentos permanecem os mesmos das *Regras*. A concepção da razão oferecida por Descartes na juventude não sofre modificações e, por isso, a intuição e a dedução – as duas vias racionais que conduzem à verdade – continuam sendo as únicas operações do espírito capazes de alcançar a certeza e construir o conhecimento de tudo aquilo que se apresenta à mente.

A definição oferecida por Descartes do *intuitus* nas *Regras* é retomada em toda a filosofia cartesiana. Os conhecimentos mais

simples e evidentes são sempre apreendidos de forma íntegra e imediata pela pura luz natural da razão. Não é de outra forma que o *cogito* é apreendido: temos uma percepção completa e imediata que não deixa margem para dúvidas. As ideias claras e distintas, ou percepções claras e distintas, possuem as mesmas características do conhecimento intuitivo determinado pelas *Regras*. Contudo, na maturidade, essas ideias estão fundamentadas metafisicamente. Seu estatuto, portanto, é distinto do conhecimento intuitivo da juventude. Não obstante, temos o mesmo ato do espírito que abrange completamente o que é simples e evidente. Até mesmo os objetos da intuição se mantêm os mesmos daqueles expostos na juventude. As naturezas simples das *Regras*, identificadas como os elementos mais básicos do conhecimento e fontes últimas de certeza, dão lugar às noções comuns ou primitivas. As noções comuns ou primitivas, sendo apreendidas por um intelecto que encontra sua garantia em Deus, possuem um estatuto distinto das naturezas simples. Enquanto na juventude a simplicidade e primordialidade das naturezas simples dizem respeito apenas ao entendimento, as noções comuns ou primitivas também possuem essas características na realidade. A conceituação das naturezas simples, nesse sentido, influencia diretamente a construção do sistema cartesiano da maturidade, que tem nas noções primitivas ou comuns os seus átomos de evidência. A mitigação do uso do termo *intuitus* na maturidade e a substituição do termo *natureza simples* por *noção comum* ou *noção primitiva* não denotam o abandono dessas concepções. Ainda que a terminologia seja modificada, o importante é encontrar concepções análogas e funções semelhantes entre os textos da maturidade e da juventude.

A dedução, por sua vez, não apresenta muitos problemas terminológicos para Descartes. A filosofia cartesiana é construída

através de cadeias de razões e o processo dedutivo é sempre invocado, ainda que seja apenas descrito nas *Regras*. Descartes deixa claro em diversos momentos que o conhecimento não pode ser construído apenas da intuição instantânea. A razão humana é também discursiva; o pensamento racional desenrola-se temporalmente. A dedução, portanto, acompanha o desenrolar da razão e é fundamental para o estabelecimento da ciência. Descartes desenvolve a dedução como uma alternativa ao silogismo aristotélico e à dialética vulgar, visando conservar a certeza de uma intuição e gerar novos conhecimentos. Tanto nos textos da maturidade quanto nas *Regras*, Descartes lida com a parte mais falha do processo dedutivo: a memória. Desde a juventude, Descartes considera instrumentos para atenuar os prejuízos da memória e garantir a certeza dedutiva, uma preocupação que ecoa nas *Meditações*. Os atos epistemológicos do espírito que alcançam a verdade – a intuição e a dedução – continuam perenes no pensamento cartesiano, embora seu estatuto evolua. A fundamentação metafísica confere um maior grau de certeza à intuição e à dedução, pois a razão é assegurada como fidedigna e validada por Deus, que é sumamente bom. Essa diferença representa uma alteração significativa na concepção da intuição e da dedução. Não obstante, os atos em si mesmos, como instrumentos metodológicos e epistemológicos da razão, continuam sendo entendidos da mesma forma.

A ordem não é um ato do espírito como a intuição e a dedução, mas sim uma característica intrínseca do pensamento racional. Por isso, Descartes a considera nas *Regras* como o ponto mais alto da indústria humana, explicando com diligência como aplicá-la corretamente. A despeito de uma aparente banalidade, a ordem pode ser difícil de ser encontrada e assume especificidades diversas

conforme o estágio da investigação em que nos encontramos. O primeiro momento da investigação é marcado por uma busca analítica, em que o problema é inicialmente apresentado. Após desmembrá-lo e resolvê-lo, sua solução pode ser exposta através de uma ordem sintética. Na síntese, priorizamos o que é mais simples, construindo paulatinamente o complexo, até reconstruir o problema. Esse processo reflete o que Descartes expõe nas *Segundas respostas* sobre os modos de demonstrar como se chegou à solução do problema. Na maturidade, Descartes demonstra que a ordem sintética corresponde à ordem da realidade. A importância da ordem não se restringe às *Regras*, mas aparece em todos os escritos cartesianos, publicados ou não. A ordem é sempre destacada como fundamental para a construção de um sistema científico e filosófico baseado na verdade. Quando bem aplicada, a ordem garante que o mundo se torne inteligível para o intelecto. Embora assuma concepções distintas conforme o momento da investigação, a ordem é constante no pensamento cartesiano. Tanto no momento analítico inicial quanto no sintético, a ordem assegura que estabeleçamos apenas o que é conhecido plenamente.

O terceiro capítulo também aborda a Regra VI e as definições de absoluto e relativo estabelecidas por Descartes. Ao investigar a concepção de absoluto das *Regras*, foi possível determinar como Descartes utiliza o termo *absoluto* em sua filosofia da maturidade: ontologicamente, o termo se refere exclusivamente à existência de Deus. Sempre que Descartes utiliza *absoluto* em outras circunstâncias, ele o emprega como um advérbio, desprovido do caráter ontológico atribuído à existência divina, assim como do caráter metodológico e epistemológico que o termo possui nas *Regras*.

Finalmente, o quarto capítulo trata especificamente da questão do método cartesiano, tema que permeia todo o texto das *Regras para a orientação do espírito*. Os elementos que compõem o método das *Regras*, como discutido, podem ser facilmente comparados à metodologia utilizada na maturidade, tanto nos textos em que Descartes explicitamente aborda o método quanto naqueles em que essa concepção não é diretamente mencionada. No âmbito dessa metodologia, encontramos a utilização da ordem, da intuição e da dedução. Além disso, as características do método apresentadas nas *Regras* também indicam uma continuidade na metodologia cartesiana. Inicialmente, foi necessário determinar que o método é o procedimento que orienta o investigador em direção à verdade, e que a *mathesis universalis* é a ciência da ordem e da medida. Dessa forma, percebemos que a ciência da ordem e da medida é uma versão rudimentar da *res extensa*. Descartes desenvolve a noção de *mathesis universalis* para abordar as naturezas simples materiais de forma inteligível, tanto epistemológica quanto metodologicamente. O método, dessa forma, é aplicável universalmente porque todos os domínios do conhecimento podem ser tratados pelo intelecto, uma característica que persiste na filosofia madura de Descartes. A *mathesis universalis*, como essência epistemológica das naturezas materiais, também parece ter influenciado Descartes a determinar a essência das naturezas simples intelectuais, estabelecendo uma distinção essencial e substancial entre matéria e pensamento.

Posteriormente, analisamos as características do método e suas possíveis continuidades com as exposições da maturidade. Identificamos que o método é um prolongamento natural da razão, construído a partir das sementes de verdade, e universal porque pode ser aplicado a todos os domínios. Isso nos permitiu determinar que a

filosofia cartesiana sempre se vale do mesmo método, aquele exposto nas *Regras*. Assim, sempre que Descartes fala do seu método, ele se refere ao mesmo método delineado na juventude. O método do *Discurso*, o método mencionado na *Epístola das Meditações*, o método natural aludido em algumas de suas correspondências: não há uma multiplicidade de métodos, mas apenas um único método. Nas *Regras*, esse método foi desenvolvido em trinta e seis regras; no *Discurso*, apenas em quatro. Nas obras da década de 1640, por outro lado, Descartes não estabelece nenhum método explícito, limitando-se a determinar sua regra da evidência. A redução dos preceitos do método, contudo, não implica o seu desaparecimento. Descartes utiliza suas regras de maneira diligente em todos os seus escritos. O método é o pano de fundo para a construção de toda a sua filosofia.

Essa diminuição dos preceitos metodológicos pode ter diversas explicações. Acreditamos que Descartes percebeu que seu método seria melhor apresentado pela prática, ao invés da teoria. Ademais, o filósofo notou que um método contemplando trinta e seis regras não seria facilmente e cotidianamente utilizado – nem mesmo por ele, seu autor. Por isso, ele resume o método às quatro regras do *Discurso*, de modo que elas possam ser lembradas instantaneamente em suas pesquisas e composições. O abandono das *Regras* não pode ser explicado apenas pela multiplicação dos preceitos do método, como afirma Sirven (1928, p. 171). Na maturidade, não há necessidade de explorar teoricamente o método, ele já está estabelecido. Sua importância foi demonstrada pelo *Discurso*, e sua fertilidade evidenciada nos *Ensaio*s. Nas *Meditações* e nos *Princípios*, é importante aplicá-lo. No entanto, tratar de temas metafísicos, como Descartes faz nessas obras, envolve discussões delicadas. O método, para ser utilizado na construção do conhecimento metafísico, requer uma

preparação radical do espírito. Essa preparação deve libertar o espírito dos preconceitos, deixando o terreno livre para o estabelecimento da verdade. A dúvida, nesse sentido, é uma preparação para o método, assim como a rejeição da probabilidade o é durante as *Regras*.

O texto das *Regras* revela diversos problemas filosóficos que ocuparão a mente de Descartes durante toda a sua trajetória intelectual. Nele, encontramos a organização e estruturação de certos elementos que compõem uma das primeiras tentativas do filósofo de resolver tais problemas. Essas tentativas do jovem Descartes, como foi apresentado, influenciam diretamente a maneira como ele tratará desses mesmos temas na maturidade. Da mesma forma, impactam na importância que Descartes atribui a certos temas, como a própria Filosofia Primeira. Ademais, o empreendimento das *Regras* revela o pensamento cartesiano em sua formação.

As *Regras para a orientação do espírito* configuram uma parte ínfima do *corpus* cartesiano. São pouco mais de cem páginas e seu conteúdo não foi finalizado, mas abandonado com menos de metade do que havia sido projetado. As teorias e hipóteses apresentadas ali, quando comparadas com a doutrina cartesiana da maturidade, são apenas ensaios, tentativas que apresentam diversas dificuldades. O desenvolvimento do pensamento cartesiano que ocorre entre as *Regras* e as *Meditações* ou entre as *Regras* e os *Princípios* é evidente. Mesmo sem focar nas diferenças marcantes que a fundamentação metafísica opera, a filosofia da maturidade de Descartes destoa em diversos momentos da teoria da juventude. Entretanto, as *Regras* refletem o espírito cartesiano em seu início e, por isso, são imprescindíveis para compreender como Descartes chegou a ser o filósofo que compôs as *Meditações*. A filosofia da maturidade cartesiana lida incontestavelmente com as carências, defeitos, lacunas

e problemas abordados nas *Regras*. É a partir desse tratado abandonado que podemos compreender o desenrolar do pensamento de Descartes.

Diante disso, nosso trabalho se revela de grande importância ao demonstrar em que medida os elementos das *Regras* podem ser encontrados nos textos da maturidade. Inicialmente, tentamos ler as *Regras* por si mesmas e, posteriormente, procuramos estabelecer o estatuto de suas teses perante o *corpus* cartesiano. Ora, temos continuidades marcantes e notáveis, como foi exposto durante todo este estudo. A tese da ruptura do pensamento cartesiano foi diversas vezes refutada. Contudo, poucas coisas se mantêm idênticas nos trinta anos de produção cartesiana. Conforme demonstrado, cada um dos escritos de Descartes possui suas próprias ambições e objetivos distintos, refletindo disputas e intenções variadas que consideram o contexto externo à obra em si. Essas diferenças doutrinárias são esperadas, dadas as particularidades de cada um desses escritos. No contexto de um projeto fundacionalista como nas *Meditações*, é crucial argumentar que mente e corpo possuem valor ontológico substancial. Para estabelecer essa teoria, é necessário demonstrar a existência de Deus de forma a refutar cabalmente as dúvidas céticas e comprovar que nossas ideias, quando clara e distintamente compreendidas, podem ser consideradas como cognições científicas válidas e seguras. Por outro lado, isso não é necessário nas *Regras*, pois a própria intuição intelectual atenta já é comprovação suficiente de certeza. As *Regras* constituem uma obra com seus próprios objetivos, sendo composta por um autor que tem metas científicas e que se propõe a definir uma metodologia que fundamente suas pesquisas.

As *Regras* são essencialmente um campo de testes para a filosofia cartesiana. As teorias da maturidade são estruturadas e pensadas a

partir das tentativas e dos erros que surgem no interior dessa obra da juventude. É por isso que os problemas filosóficos abordados por Descartes permanecem os mesmos. Os elementos com os quais ele está lidando nas *Regras* também são perenes. Nas obras da maturidade, Descartes apresenta seu pensamento consolidado e sistematizado. As *Regras*, diferentemente, são propriamente filosóficas, elas mostram uma escrita livre (cf. OC I, 30). A tese apresentada revela que as *Regras para a orientação do espírito* devem ser entendidas como uma parte integrante do pensamento cartesiano. Mais ainda, o texto estabelece o fundamento dessa doutrina de Descartes ao introduzir os problemas que o filósofo abordará ao longo de sua trajetória. Nesse sentido, utilizar as *Regras* para compreender o pensamento cartesiano não é apenas possível, mas essencial para todos que desejam compreendê-lo de forma abrangente, considerando também o contexto de elaboração e formação dessas ideias.

Este trabalho, não obstante, encontrou diversos obstáculos – limitações de tempo, espaço e recursos – que impediram uma exploração adequada de todos os elementos presentes nas *Regras* que são retomados nas obras da maturidade de Descartes. A definição da imaginação e seu uso na juventude, por exemplo, não foram suficientemente abordados. Além disso, não foi possível explorar como a imaginação atua no processo do conhecimento na doutrina das *Regras* nem como essa atuação pode ser determinante para os propósitos de Descartes neste tratado abandonado. Também foi deixado de analisar o modelo de percepção estabelecido na Regra XII e como Descartes lida com essa ideia ulteriormente. Dentro desse modelo, não abordamos o conceito de sentido comum, termo mencionado por Descartes no *Tratado do homem* (AT XI, 176-177) e nas

Meditações (AT VII, 86). Essas são apenas algumas das lacunas que este trabalho apresenta e que se colocam como futuros tópicos de estudo, podendo auxiliar na formação de uma compreensão cada vez mais integral do texto das *Regras* e, consequentemente, do pensamento cartesiano.

Por fim, objetivamos sugerir uma hipótese a respeito da relação entre a vida de Descartes e o método proposto por ele, a qual pode ser posteriormente aprimorada e fundamentada. É interessante considerar que os estágios do método parecem refletir os momentos históricos da pesquisa científica e filosófica de Descartes. Em sua juventude, Descartes se depara, inicialmente, com questões científicas. Durante o *Compendium*, o *Parnassus* e sua correspondência com Beeckman, ele relata tratar de problemas mecânicos, da hidrostática, da queda dos corpos, da astronomia, etc. Assim como o primeiro momento analítico do método, o jovem filósofo e cientista lida com problemas complexos da física. Posteriormente, com o desenvolvimento de suas especulações e descobertas, Descartes propõe uma ciência que é *penitus nova*, na medida em que consegue decompor os elementos das pesquisas quantitativas em elementos mais simples. A partir dessa ciência, ele afirma ser capaz de resolver todos os problemas matemáticos e físicos que lhe aparecessem. De posse da concepção de um instrumento universalizante para resolver problemas quantitativos, Descartes desenvolve seu método ao formular as *Regras*. Esse método, no entanto, é ainda mais abrangente, pois pode desmembrar todos os tipos de problemas em elementos mais simples, alcançando suas soluções.

Apesar de continuar seus estudos em mecânica e medicina, como fez no *Tratado do mundo* e no *Tratado do homem*, Descartes

percebeu que poderia alcançar os fundamentos, ou seja, aquilo que é mais simples, não apenas em relação à física ou à matemática, mas em relação a todo o conhecimento humano. Descartes passa a explorar os princípios e os fundamentos do conhecimento – a Filosofia Primeira. Com a ordenação desses elementos, a fase analítica da investigação estava completa. Os problemas foram decompostos até suas partes mais simples, ou seja, até as noções primitivas ou noções comuns. A partir disso, avança-se para o momento sintético da investigação: a composição desses elementos mais simples, que gradualmente crescem em complexidade, até chegar aos problemas complexos, agora já solucionados. A parte sintética do método emerge principalmente com os *Princípios da filosofia*. A árvore da filosofia na *Carta-prefácio* deixa isso claro. Ali, Descartes aborda primeiro a metafísica, depois a física e suas ramificações específicas: a mecânica, a moral e a medicina. Posteriormente, ele publicará as *Paixões da alma*, um tratado que pode ser considerado moral. Assim, a síntese também se completa. Diante disso, é fácil perceber que a Filosofia Primeira, que figura como as raízes da árvore do conhecimento, não é primeira na ordem do que Descartes efetivamente estudou. A Filosofia Primeira é a última etapa da investigação analítica – cronologicamente falando – da filosofia cartesiana. A análise, ou seja, a parte investigativa do método, começa com os problemas físicos complexos. A partir da decomposição e tratamento dessas questões, é que nosso filósofo chega a estabelecer sua Filosofia Primeira.

Referências bibliográficas

Fontes primárias

- Beeckman, I. (1939-1953) *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634*. Ed. Cornelis de Waard. 4 vols. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Cícero, M. T. (2014) *Discussões tuscianas*. Trad. Bruno Fregni Bisseto. Uberlândia: EDUFU.
- Descartes, R. (1897-1913) *Œuvres*. Ed. Ch. Adam e P. Tannery. 11 vols. Paris: Léopold Cerf.
- Descartes, R. (1963-1973) *Œuvres philosophiques*. Ed. F. Alquié. 3 vols. Paris: Garnier.
- Descartes, R. (1966) *Regulae ad directionem ingenii*. Texte critique établi par Giovanni Crapulli avec la version hollandaise du XVIIème siècle. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Descartes, R. (1973) *Obra escolhida*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difel. (Clássicos Garnier)
- Descartes, R. (1984) *The Philosophical Writings of Descartes*. Trad. John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. 2 vols. New York: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1987) *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris: J. Vrin.
- Descartes, R. (1999) *Regras para a orientação do espírito*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

- Descartes, R. (2002a) *Princípios da filosofia*. Trad. Guido Antônio de Almeida (Org.), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Descartes, R. (2002b) *Regras para a direcção do espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70.
- Descartes, R. (2004) *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Editora Unicamp.
- Descartes, R. (2005) Carta-prefácio aos *Princípios da filosofia* de Descartes. Trad. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares. *Educação e filosofia*, v. 19, n. 38, pp. 215-255. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/563>. Acesso em: 4 set. 2023.
- Descartes, R. (2009) *O mundo ou tratado da luz*. Trad. César Augusto Battisti. São Paulo: Editora Unicamp.
- Descartes, R. (2009) *O homem*. Trad. Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. São Paulo: Editora Unicamp.
- Descartes, R. (2016) *Œuvres complètes: I Premier écrits; Règles pour la direction de l'esprit*. Ed. J-M. Beyssade e Denis Kambouchner. Paris: Gallimard.
- Descartes, R. (2018a) A busca da verdade pela luz natural. *Diaphonía*, v. 4, n. 1, pp. 179-190.
- Descartes, R. (2018b) A busca da verdade pela luz natural (parte 2). *Diaphonía*, v. 4, n. 2, pp. 167-178.
- Descartes, R. (2018c) *Discurso do método & ensaios*. Org. Pablo Rubén Mariconda. Trad. César Augusto Battisti, Érico Andrade, Guilherme Rodrigues Neto, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, Pablo Rubén Mariconda e Paulo Tadeu da Silva. São Paulo: Editora Unesp.

Descartes, R.; Carraud, V.; Olivo, G. (2013) *Études du bon sens ; La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse*. Paris: PUF.

Huet, P-D. (1842) *Démonstration évangélique*. Paris: Migne.

Loyola, I. (1548) *Exercitia spiritualia*. Disponível em: <https://digitalcollections.usfca.edu/digital/collection/p264101co117/id/2333>. Acesso em: 4 set. 2023.

Lucrécio Cari, T. (1942) *De rerum natura*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Fontes secundárias

Alanen, L. (1996) Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union. *Synthese*, v. 106, n. 1, pp. 3-20.

Alanen, L.; Yrjönsuuri, M. (1997) Intuition, Jugement et Évidence chez Ockham et Descartes. In: Biard, J.; Rashed, R. (Orgs.). *Descartes et le moyen âge*. Paris: Vrin.

Alexandrescu, V. (2009) *Branching Off: the Early Moderns in Quest for the Unity of Knowledge*. Bucharest: Zeta Books.

Alquié, F. (1996) *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Cinquième édition. Paris: PUF.

Alquié, F. (2005) *Leçons sur Descartes: science et métaphysique chez Descartes*. Paris: La Table Ronde.

Andrade, É. (2006) *Le rôle de la méthode dans la constitution de la physique cartésienne*. 303 f. Tese (Doutorado) – Histoire de La Philosophie Moderne, École Doctorale Concept et Langage, Université Paris IV Sorbonne, Paris.

- Andrade, É. (2010) La genèse de la méthode cartésienne : la *mathesis universalis* et la rédaction de la quatrième des *Règles pour la direction de l'esprit*. *Dialogue*, v. 49, n. 2, pp. 173-198.
- Andrade, É. (2018) A irredutibilidade das paixões em Descartes. *Trans/Form/Ação*, v. 41, n. 3, pp. 79-104.
- Ariew, R. (2019) *Descartes and the Last Scholastics*. Ithaca e Londres: Cornell University Press.
- Armogathe, J-R.; Carraud, V. (1987) Texte original et traduction française d'un inédit de Descartes: dédicace du placard de licence en droit (21 déc. 1616). *Bulletin cartésien XV, Archives de philosophie*, v. 1, pp. 1-4.
- Armogathe, J-R.; Carraud, V. (1988) La licence en droit de Descartes: un placard inédit de 1616, présentation, annotation et commentaire. *Nouvelles de la république des lettres*, n. 2, pp. 123-145.
- Armogathe, J-R.; Marion, J.L. (1976) *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*. Rome: Edizioni del l'Ateneo.
- Augst, B. (1965) Descartes's *Compendium on music*. *Journal of the History of Ideas*, v. 26, n. 1, pp. 119-132.
- Baillet, A. (1691) *La vie de monsieur Descartes*. 2 vols. Paris: D. Horthemels.
- Barbone, S. (1995) Inneity in Descartes' *Regulae*. *Tijdschrift voor filosofie*, v. 57, n. 2, pp. 297-307.
- Batista Neto, A. L. (2021) Mathematics and Metaphysics in Plato and Aristotle. *Argumentos*, v. 13, n. 25, pp. 301-308.
- Battisti, C. (2002) *O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema de conhecimento*. Cascavel: EdUnioeste.
- Battisti, C. (2019) Considerações sobre o *Compendium musicae* de Descartes: matemática, música e produção de afetos. *Diaphonía*,

- v. 5, n. 1, pp. 24-34. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/22769>. Acesso em: 4 set. 2023.
- Battisti, C. (2022) Os quatro preceitos metodológicos do *Discurso do método*. *Cadernos espinosanos*, n. 47, pp. 37-62. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/196111>. Acesso em: 17 abr. 2024.
- Beck, L. J. (1952) *The Method of Descartes: a Study of the Regulae*. Oxford: Clarendon Press.
- Bedouelle, T. (1996) L'unité de la science et son objet. Descartes et Gassendi : deux critiques de l'aristotélisme. *Les études philosophiques*, v. 1, n. 2, pp. 49-69.
- Belgioiso, G. (2016) Le débat sur l'union dans les lettres de René Descartes : un esquisse. *Educação e filosofia*, v. 29, n. esp., pp. 17-84. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/30731>. Acesso em: 19 jul. 2023.
- Beyssade, J-M. (1997) A teoria cartesiana da substância: equivocidade ou analogia? *Analytica*, v. 2, n. 2, pp. 11-36.
- Beyssade, J-M. (2001) *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: PUF.
- Biard, J.; Rashed, R. (Orgs.). (1997) *Descartes et le moyen âge*. Paris: Vrin.
- Blanché, R. (1996) *História da lógica*. Lisboa: Edições 70.
- Borba, M. S. (2011) *Descartes e o ceticismo: o estatuto da dúvida na filosofia cartesiana*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/LRMS-8SNH8N>. Acesso em: 21 jan. 2024.
- Borba, M. S. (2015) *A Recherche de la vérité de Descartes e as Objeções feitas às Meditações metafísicas – para uma abordagem sistemática do problema da datação*. Tese (Doutorado) –

- Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUBD-A2FFV8/1/mairaborbatesefinal.pdf>. Acesso em: 21 dez. 2022.
- Braga, A. C. V.; Silva, M. A. (2023) *Ratio studiorum*: bases e fundamentos das ações educativas nos colégios dos jesuítas. *Educação*, v. 48, n. 1, pp. 1-23.
- Broughton, J.; Carriero, J. (Orgs.). (2008) *A Companion to Descartes*. Malden, Oxford e Austrália: Blackwell Publishing Ltd.
- Buzon, F. (1985) Science de la nature et théorie musicale chez Isaac Beeckman. *Revue d'histoire des sciences*, v. 38, n. 2, pp. 97-120.
- Buzon, F. (2013) Beeckman, Descartes and Physico-mathematics. In: Garber, D.; Roux, S. (Orgs.). *The Mechanization of Natural Philosophy*. Dordrecht: Springer.
- Carraud, V.; Olivo, G. (2013) *Études du bon sens ; La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse*. Paris: PUF.
- Cassirer, E. (1937) Descartes et l'idée de l'unité de la science. *Revue de synthèse*, v. XIV, pp. 7-28.
- Castagnet-Lars, V. (2019) La *Ratio studiorum* de 1599 et la normalisation de la figure du contestataire au sein des collèges de la Compagnie de Jésus. *Les cahiers de framespa*, n. 32. Disponível em: <http://journals.openedition.org/framespa/6632>. Acesso em: 28 jul. 2023.
- Chartier, R.; Dominique, J.; Campère, M-M. (1976) *L'éducation en France du XIVe au XVIIIe siècle*. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur.
- Clarke, D. (1982) *Descartes' Philosophy of Science*. Manchester: Manchester University Press.

- Crapulli, G. (1969) *Mathesis universalis: genesi di un'idea nel XVI secolo*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Cunning, D. (2007) *Semel in vita: Descartes' Stoic View on the Place of Philosophy in Human Life*. *Faith and philosophy*, v. 24, n. 2, pp. 165-184.
- Curley, E. (1978) *Descartes Against the Skeptics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dainville, F. (1940) *La naissance de l'humanisme moderne*. Paris: Beauchesne.
- Dainville, F. (1978) *L'éducation des jésuites XVIe-XVIIIe siècles*. Paris: Minuit.
- Dear, P. (1988) *Mersenne and the Learning of the Schools*. Ithaca e Londres: Cornell University Press.
- Doyle, B. (2009) How (not) to study Descartes' *Regulae*. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 17, n. 1, pp. 3-30.
- Drozowicz, Z. (2015) *Cartesian Rationalism: Understanding Descartes*. New York: Peter Lang Edition.
- Dumitrescu, M. (2023) *Mathesis Universalis* and the Cartesian Unification of Philosophy, Science, and Religion. *Brain. Broad Research in Artificial Intelligence and Neuroscience*, v. 14, n. 4, pp. 160-167.
- Dupront, A. (2014) *Pierre-Daniel Huet et l'exégèse comparatiste au XVIIe siècle*. Genève: Droz.
- Frankfurt, H. (2008) *Demons, Dreamers and Madmen: the Defense of Reason in Descartes's Meditations*. Princeton: Princeton University Press.
- Garber, D. (1983) Understanding Interaction, What Descartes Should Have Told Elisabeth. *The southern journal of philosophy*, v. 21, n. 1, pp. 15-32.

- Garber, D. (1992) *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Garber, D.; Roux, S. (Orgs.). (2013) *The Mechanization of Natural Philosophy*. Dordrecht: Springer.
- Gaukroger, S. (1992) Descartes's Early Doctrine of Clear and Distinct Ideas. *Journal of the History of Ideas*, v. 53, n. 4, pp. 585-602.
- Gaukroger, S. (1999) *Descartes: uma biografia intelectual*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Gaukroger, S.; Schuster, J.; Sutton, J. (Orgs.). (2000) *Descartes' Natural Philosophy*. Londres: Routledge.
- Gibson, B. (1898) The *Regulae* of Descartes. *Mind*, v. 7, n. 27, pp. 332-363.
- Gibson, B. (1967) *The Philosophy of Descartes*. New York: Russell & Russell.
- Gilson, É. (1921) Descartes en Hollande. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 28, n. 3, pp. 545-556.
- Gilson, É. (1979) *Index scolástico-cartésien*. Paris: Vrin.
- Gouhier, H. (1954) La crise de la théologie au temps de Descartes. *Revue de théologie et de philosophie*, n. 4, pp. 19-54.
- Gouhier, H. (1958) *Les premières pensées de Descartes : contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*. Paris: J. Vrin.
- Gouhier, H. (2016) *La pensée métaphysique de Descartes*. Quatrième édition. Paris: J. Vrin.
- Guérout, M. (1953) *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vol. Paris: Aubier-Montaigne.
- Guérout, M. (1984) Huet ou le renversement du refus cartésien : rejet de la philosophie rationnelle dogmatique par et pour la tradition philosophique. In: Guérout, M. *Histoire de l'histoire de la*

- philosophie en occident, des origines jusqu'à Condillac*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Haj, A. (2015) *The Concept of Order in Descartes' Regulae ad directionem ingenii*. Tesi di Licenza – Facoltà de Filosofia, Pontificia Università Gregoriana, Roma. Disponível em: https://www.academia.edu/38564522/The_concept_of_order_in_Descartes_Regulae_ad_directionem_ingenii. Acesso em: 16 abr. 2024.
- Hamelin, O. (1921) *Le système de Descartes*. Paris: Félix Alcan.
- Heimsoeth, H. (1913) Sur quelques rapports : des *Règles* de Descartes avec les *Méditations*. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 21, n. 4, pp. 526-536.
- Jardine, L. (1977) Lorenzo Valla and the Intellectual Origins of Humanist Dialectic. *Journal of the History of Philosophy*, v. 15, n. 2, pp. 143-164.
- Jardine, L. (1983) Lorenzo Valla: Academic Skepticism and the New Humanist Dialectic. In: Burnyeat, M. (Org.). *The skeptical Tradition*. California: University of California Press.
- Journal des sçavans. (1703) Descartes opuscula posthuma physica & mathematica, pp. 209-221. Acesso em: 2 abr. 1703.
- Kemp Smith, N. (1902) *Studies in the Cartesian Philosophy*. New York: The Macmillan Company.
- Kennington, R. (1961) Descartes "Olympica". *Social Recherche*, v. 28, n. 2, pp. 171-204.
- Kisner, M. (2005) Scepticism and the Early Descartes. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 13, n. 2, pp. 207-232.
- Koyré, A. (1922) *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Editions Ernest Leroux.
- Koyré, A. (1966) *Études galiléennes*. Paris: Hermann.

- Kraus, P. (1983) From Universal Mathematics to Universal Method: Descartes's "Turn" in Rule IV of the *Regulae*. *Journal of the History of Philosophy*, v. 21, n. 2, pp. 159-174.
- Lachterman, D. (1989) *The Ethics of Geometry: a Genealogy of Modernity*. New York e Londres: Routledge.
- Landim Filho, R. (1992) *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola.
- Laporte, J. (1945) Le sens de la méthode cartésienne. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 49, n. 3, pp. 193-237.
- Laporte, J. (1988) *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF.
- Lennon, T. (1993) *The Battle of Gods and Giants: the Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*. Princeton: Princeton University Press.
- Lennon, T. (2008) *The Plain Truth: Descartes, Huet and Skepticism*. Leiden: Brill.
- Lennon, T. (2011) Descartes, Arcesilau e a estrutura da epokhé. *Educação e filosofia*, v. 25, n. esp., pp. 37-62. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/30000>. Acesso em: 5 set. 2023.
- Leopoldo e Silva, F. (2005) *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna.
- Levy, L. (2019) Atenção e método na filosofia cartesiana. In: Marques, E.; Rocha, E.; Gleiser, M.; Pereira, L. C.; Levy, L. (Orgs.). *Caminhos da razão: estudos em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Ferreira Landim Filho*. Rio de Janeiro: Nau Editora.
- Liard, L. (1903) *Descartes*. Paris: Félix Alcan.
- Llinás, J. L. (2017) Los límites del racionalismo en Descartes. *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, n. 59, pp. 11-33.

- McRae, R. (1972) Innate Ideas. In: Butler, R.J. (Org.). *Cartesian studies*. Oxford: Basil Blackwell.
- Maia Neto, J. R. (2013) Le probabilisme académicien dans le scepticisme français de Montaigne à Descartes. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 138, n. 4, pp. 467-484.
- Maia Neto, J. R. (2014) *Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy: the Charronian Legacy 1601-1662*. Dordrecht: Springer.
- Maia Neto, J. R. (2015) Lennon on Descartes and Skepticism. In: Easton, P. (Org.). *The Battle of Gods and Giants Redux*. Leiden e Boston: Brill.
- Maia Neto, J. R. (2022) *Pierre-Daniel Huet (1630-1721) and the Skeptics of his Time*. Cham: Springer.
- Marcondes, D. (2019) *Raízes da dúvida: ceticismo e filosofia moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Marion, J. L. (1992) Cartesian Metaphysics and the Role of Simple Natures. In: Cottingham, J. (Org.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marion, J. L. (1997) *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Marion, J. L. (1999) *Cartesians Questions: Method and Metaphysics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marques, E.; Rocha, E.; Gleiser, M.; Pereira, L. C.; Levy, L. (Orgs.). (2019) *Caminhos da razão: estudos em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Ferreira Landim Filho*. Rio de Janeiro: Nau Editora.
- Martineau, E. (1976) L'ontologie et l'ordre. *Les études philosophiques*, n. 4, pp. 475-494.
- Menn, S. (1998) *Descartes and Augustine*. New York: Cambridge University Press.

- Mehl, É. (2015) Descartes: les années de formation. In: Buzon, F.; Casan, É.; Kambouchner, D. (Orgs.). *Lectures de Descartes*. Paris: Ellipses.
- Milhaud, G. (1921) *Descartes savant*. Paris: Alcan.
- Millet, J. (1867) *Histoire de Descartes avant 1637*. Paris: Librairie Académique Didier.
- Natorp, P. (1896) La métaphysique : le développement de la pensée de Descartes : depuis les “Regulae” jusqu’aux “Méditations”. *Revue de métaphysique et morale*, v. 4, n. 4, pp. 416-432.
- Nelson, A. (2008) Cartesian Innateness. In: Broughton, J.; Carriero, J. (Orgs.). *A Companion to Descartes*. Malden, Oxford e Austrália: Blackwell Publishing Ltd.
- Paganini, G. (2008) *Skeptis : Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*. Paris: J. Vrin.
- Paik, J.-J. (2017) *Méthode et métaphysique chez Descartes*. Tese (Doutorado) – Filosofia, Université Panthéon-Sorbonne – Paris I. Disponível em: <https://theses.hal.science/tel-01946749>. Acesso em: 3 mar. 2024.
- Paty, M. (1998) *Mathesis universalis* e inteligibilidade em Descartes. Trad. Maria Aparecida Corrêa-Paty. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 3, n. 8, pp. 9-57.
- Popkin, R. (2003) *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. New York: Oxford University Press.
- Pereboom, D. (1994) Stoic Psychotherapy in Descartes and Spinoza. *Faith and Philosophy*, v. 11, n. 4, pp. 592-625.
- Rabouin, D. (2009) *Mathesis universalis. L'idée de “mathématique universelle” d'Aristote à Descartes*. Paris: PUF.

- Rabouin, D. (2016) *Mathesis universalis* et algèbre générale dans les *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes. *Revue d'histoire des sciences*, v. 69, n. 2, pp. 259-309.
- Radner, D. (1971) Descartes' Notion of the Union of Mind and Body. *Journal of the History of Philosophy*, v. 9, n. 2, pp. 159-170.
- Rezende, C. (2022) As *Regulae* de Descartes e o reformismo lógico seiscentista. *Cadernos espinosanos*, n. 46, pp. 31-48.
- Robinet, A. (1996a) *Aux sources de l'esprit cartésien: l'axe la Ramée – Descartes. De la Dialectique de 1555 aux Regulae*. Paris: J. Vrin.
- Robinet, A. (1996b) Le référent “dialectique” dans les *Regulae*. *Les études philosophiques*, v. 1, n. 2, pp. 3-15.
- Rocha, E. M. (2016) *Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes*. Curitiba: Kotter Editorial.
- Rochemonteix, C. (1889) *Un collège de jésuites aux XVII & XVIII siècles : Le collège Henri IV de La Flèche*. 4 vols. Le Mans: Leguicheux.
- Rodis-Lewis, G. (1989) *Descartes e o racionalismo*. Porto: RES.
- Rodis-Lewis, G. (1996) *Descartes: uma biografia*. Trad. Joana Angélica D'Avila Melo. Rio de Janeiro: Editora Record.
- Rossi, P. (1992) *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da revolução científica*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp.
- Rubidge, B. (1990) Descartes's *Meditations* and Devotional Meditations. *Journal of the history of ideas*, v. 51, n. 1, pp. 27-49.
- Rutherford, D. (2014) Reading Descartes as a Stoic: Appropriate Action, Virtue, and the Passions. *Philosophie antique*, n. 14, pp. 129-155.
- Sasaki, C. (2003) *Descartes's Mathematical Thought*. Dordrecht: Springer.

- Sardeiro, L. (2008) *A significação da mathesis universalis em Descartes*. 114 p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalhe/434155>. Acesso em: 10 jan. 2024.
- Schuster, J. (1977) *Descartes and the Scientific Revolution, 1618-1634: an interpretation*. 768 p. Tese (Doutorado) – História da Ciência, Princeton University, Princeton.
- Schuster, J. (1980) Descartes' *Mathesis Universalis*: 1619-28. In: Gaukroger, S. (Org.). *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*. Sussex: The Harvester Press Limited.
- Schuster, J. (2013) *Descartes-Agonistes: Physico-mathematics, Method & Corpuscular-mechanism 1618-33*. Dordrecht: Springer.
- Sepper, D. (1989) Descartes and the Eclipse of Imagination, 1618-1630. *Journal of the History of Philosophy*, v. 27, n. 3, pp. 379-403.
- Sepper, D. (2013) *Understanding Imagination: the Reason of Images*. Dordrecht: Springer.
- Serrus, C. (1933) *La méthode de Descartes et son application à la métaphysique*. Paris: Félix Alcan.
- Sirven, J. (1928) *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*. Albi: Imprimerie Coopérative du Sud-Ouest.
- Smith, N. (2009) *Mathesis, Mathematics and Method in Descartes's Regulae: a Reprise*. In: Alexandrescu, V. (Org.). *Branching Off: the Early Moderns in Quest for the Unity of Knowledge*. Bucharest: Zeta Books.
- Snyders, G. (1965) *La pédagogie en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: PUF.
- Soares, A.G.T. (2008) *O filósofo e o autor*. Campinas: Editora Unicamp.
- Souriau, É. (1939) *L'instauration philosophique*. Paris: Félix Alcan.

- Sousa, A. C. T. (2022) As repercussões da *Demonstratio Evangelica* de Pierre-Daniel Huet na república das letras. *Cadernos espinosanos*, n. 4, pp. 147-173. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/190485>. Acesso em: 5 set. 2023.
- Stohrer, W. J. (1979) Descartes and Ignatius Loyola: La Flèche and Manresa Revisited. *Journal of the History of Philosophy*, v. 17, n. 1, pp. 11-27.
- Stuchlik, J. (2017) Circling to Scientia: Reading Descartes in Light of the Debate Between Stoic Dogmatists and Academic Skeptics. *Journal of the History of Philosophy*, v. 55, n. 1, pp. 55-81.
- Valentim, M. A. (2008) Método e metafísica: Descartes entre as *Regras* e as *Meditações*. *Doispontos*, v. 5, n. 1, pp. 43-66.
- Van Berkel, K. (1983) Beeckman. Descartes et "la philosophie physico-mathématique". *Archives de philosophie*, v. 46, n. 4, pp. 620-626.
- Van Berkel, K. (2000) Descartes' Debt to Beeckman: Inspiration, Cooperation, Conflict. In: Gaukroger, S.; Schuster, J.; Sutton, J. (Orgs.). *Descartes' Natural Philosophy*. Londres: Routledge.
- Van de Pitte, F. (1979) Descartes' *mathesis universalis*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 61, n. 2, pp. 154-174.
- Van de Pitte, F. (1991) The dating of Rule IV-B in Descartes's *Regulae ad directionem ingenii*. *Journal of the History of Philosophy*, v. 29, n. 3, pp. 375-395.
- Walh, J. (1920) *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: Félix Alcan.
- Weber, J. P. (1964) *La constitution du texte des Regulae*. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur.
- Wilson, M. (1978) *Descartes*. New York: Routledge.

