

O SENTIDO DA *COGITATIO* EM A *BUSCA DA VERDADE* DE DESCARTES

*Alexandre Guimarães Tadeu de Soares**

RESUMO

Uma vez que o descobrimento da verdade em Descartes deve ser situado no campo mais amplo da *cogitatio*, tentamos organizar o tema do conhecimento em *A busca da verdade*, através do modo como o próprio pensamento se apresenta, a começar pela transição dos falsos pensamentos para os atos de pensamento e, depois, para a *cogitatio* enquanto tal. Essa perspectiva elucida a relação que há entre pensamento e conhecimento, bem como o sentido que a estrutura, a saber, a restituição do pensamento à sua condição originária. Isso permite entender melhor a disposição das personagens e dos argumentos do próprio diálogo. É possível, assim, explicar por que Poliandro, a menos estudada das personagens, se torna o juiz da disputa entre as outras duas, como também explicitar o pano de fundo do texto, em que a própria noção de Filosofia é ameaçada por uma equivocidade tal que permite mesmo que ela seja tomada pelo seu oposto.

Palavras-chave: Descartes. A busca da verdade. Pensamento. Conhecimento. Filosofia.

RÉSUMÉ

Vu que la découverte de la vérité, chez Descartes, doit être placée sur le champ le plus ample de la *cogitatio*, nous essayons d'organiser le sujet de la connaissance dans La recherche de la vérité comme la propre pensée

* Professor do Instituto de Filosofia (IFILO) da Universidade Federal de Uberlândia. Este artigo contou com o apoio da CAPES. E-mail: alexguima@ufu.br

se présente, à commencer par la transition des fausses pensées aux actes de la pensée et, puis, à la cogitatio en tant que telle. Cette perspective élucide la relation existante entre la pensée et la connaissance, ainsi que le sens qui la structure, à savoir, la restitution de la pensée à sa condition originaire. Cela permet de mieux comprendre la disposition des personnages et des arguments du dialogue en lui-même. Ainsi, il est possible d'expliquer pourquoi Poliandre, le personnage le moins studieux devient juge de la dispute entre les deux autres, comme d'expliciter la toile de fond du texte où la notion même de Philosophie est menacée par une telle ambiguïté qui permet vraiment qu'elle soit prise par son opposé.

Mots clé: Descartes. La recherche de la vérité. Pensée. Connaissance. Philosophie.

A reflexão que ora proponho se insere num projeto maior que procuro desenvolver, de entender o processo de dissimulação do pensamento de Descartes pela tradição, esforçando-me para restituir-lhe o seu valor original¹ e, ao mesmo tempo, procurando nele descobrir elementos que possam incrementar o debate filosófico atual. Como se sabe, na linguagem comum e mesmo em certas apropriações universitárias da filosofia de Descartes, encontramos acepções que dissimulam, obstruem ou mesmo se opõem ao sentido original da sua formulação. Acredito que o estudo de um texto inacabado de Descartes e pouco lido hoje no Brasil – *A busca da verdade* – pode contribuir para essa tarefa; texto que, entretanto, na forma de diálogo pode ainda aprofundar a dimensão investigativa de sua filosofia. Dimensão essa, considero ser a que nos permite mais do que o sistema cartesiano aprender a proposta filosófica de Descartes.

¹ Trata-se de um esforço e o valor original deve ser entendido como sua ideia regulativa. Não há dúvida de que a questão da possibilidade de sair da tradição e aportar numa instância original é muito importante, mas não nos cabe discuti-la no momento, pois exigiria texto específico para que fosse tratada.

Metodologicamente assumimos a noção de filósofo apresentada por Descartes na *Sexta Parte do Discurso do método*², o filósofo só está comprometido com a explicitação do seu próprio pensamento para agir. No entanto, uma das atividades mais ameaçadoras à atitude filosófica é a publicação. Ser autor é, de algum modo, prejudicar o exercício de pensar; ao sustentar teses e, principalmente, ao escrever livros, a reflexão já não se faz em sua total indeterminação. Ademais, a tradição se nutre do textual, principalmente naquilo em que ele encobre o sentido original do próprio pensamento. Para o pensador, a publicação só pode ser propriamente justificada por uma motivação exterior ao filosófico, ou seja, pela sua dimensão prática, pelos seus efeitos técnicos. É mister dizer que o filosófico, nos termos da *Carta-Prefácio aos Princípios da Filosofia*, não consiste na tradição (no que se inclui a do próprio Descartes), nem mesmo no texto do próprio Descartes, mas no esforço intransferível de explicitação do próprio pensamento. Descartes solicita que “os leitores nunca [lhe] atribuam opinião alguma se não a encontrarem em [seus] escritos”. Mas, acima de tudo, convida os seus leitores a serem filósofos: “não aceitem nenhuma [opinião] como verdadeira, nem os [seus] escritos nem alhures, se não a virem muito claramente ser deduzida

² Descartes declara no início da *Sexta Parte do Discurso do Método* que “sua inclinação sempre o levou a odiar o ofício de fazer livros” (AT, VI, 60. DESCARTES, René, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 11 v. Paris: Vrin, 1996. Na notação simplificada usada internacionalmente, AT indica a edição; os numerais romanos, o volume; e os algarismos arábicos, o número da página). O autor que não quer ser autor, ao se tornar autor, dedica esta última parte do *Discurso*, seu primeiro livro, para justificar sua publicação. Nela, o filósofo levantará as razões favoráveis e contrárias à divulgação de suas ideias. Em uma nota de Gilson à referida *Parte do Discurso do Método* há uma importante formulação a respeito do estatuto do autor: “é necessário então distinguir, na história do pensamento de Descartes, as razões que o conduzem a reformar suas próprias opiniões filosóficas ou morais daquelas que o conduzem a publicá-las. É o desejo de ver claros seus pensamentos e suas ações que fez dele um filósofo: é o desejo de melhorar as condições da existência humana que fez dele um autor” (GILSON, E. *Discours de la méthode avec introduction et notes par Étienne Gilson*. Paris: Vrin, 1989. p.128).

dos verdadeiros princípios”.³

Em termos parecidos podemos entender a inversão que procede *A busca da verdade*, em seu final; a menos estudada das três personagens, Poliandro, torna-se não só juiz de uma disputa entre Epistemão, representante das Escolas, e Eudoxo, representante do pensamento cartesiano, mas também toma para si a tarefa do filosofar:

Eudoxo: ...Para tanto, como posso opinar, cumpre deixar que só Poliandro fale. Uma vez que não segue nenhum juiz além do senso comum e uma vez que a sua razão não é corrompida por nenhum falso preconceito, dificilmente poderá ocorrer que seja enganado ou ao menos facilmente note isso e sem trabalho se reconduza à via. Por isso, ouçamo-no falar e deixemo-lo expor as coisas que ele próprio disse perceber que estavam contidas no nosso princípio.

Poliandro: Tantas são as coisas contidas na idéia de coisa pensante, que seriam necessários dias inteiros para explicá-las. Tratemos então agora das principais e das que servem para tornar a sua noção mais distinta e que fazem que menos sejam confundidas com aquelas que não lhe concernem. Entendo por coisa pensante...⁴

³ “...de prier ici les lecteursqu’ils ne m’attribuent jamais aucune opinion, s’ils ne la trouvent expressément en mes écrits, et qu’ils n’en reçoivent aucune pour vraie, ni dans mes écrits ni ailleurs, s’ils ne la voient très clairement être déduites des vrais principes” (AT, IX-2, 19).

⁴ “... Hunc in finem, ut ego autumo, opus est, ut Poliandrum dumtaxat loqui sinamus. Cum enim nullum alium magistrum sequatur, præter sensum communem, cumque ejus ratio nullo falso præjudicio corrupta sit, vix fieri poterit ut decipiatur, vel saltem facile id animadvertet, et nullo labore in viam reducet. Audiamus itaque ipsum loquentem, et res, quas in vestro principio contineri se percepisse dixit ipse, exponere sinamus. Poliander. — Tot sunt res, quæ in idea rei cogitantis continentur, ut integris diebus ad eas explicandas opus esset. De præcipuis nunc tantum, et de iis, quæ ad reddendam ejus notionem magis distinctam inserviunt, quæque efficient quo minus confundatur cum illis quæ ad eam non spectant, acturi sumus. Per rem cogitantem intelligo...” (AT, X, 527). Cf. DESCARTES, René, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle de René Descartes*, sous la direction de Ettore Lojacono, textes établis par Erik Jan Bos, lemmatisation et concordances du texte français par Franco

Descartes quer fundar a Filosofia em toda extensão do termo fundar; para tanto, não basta simplesmente recorrer a expedientes de fundamentação lógica, como o faz Epistemão. Cumpre demolir o conhecimento tal como ele se apresenta -

Não conheço outro meio melhor para remediar essa situação do que lançar todo ele por terra e construir um novo, pois não quero ser como esses pequenos artesãos que se dedicam somente a reacomodar velhas obras, porque se sentem incapazes de empreender novas⁵

- e recomeçar dos fundamentos, empresa que deve ser feita radicalmente, até mesmo no plano individual: cada um por si só. Nesse sentido, leva às últimas consequências todas as imagens da construção – que são recorrentes em sua obra –, inserindo todo aquele que quer filosofar na prática da própria *recherche*. A última parte de *La recherche* ilustra bem esse processo e como que articula a temática exortativa e fundadora, reafirmando as três teses que encontramos no terceiro parágrafo do seu Prólogo: o conhecimento é acessível a todos; como é de todos, não há glória pessoal alguma em encontrá-lo (teses protrépticas) e ele é encadeável (tese fundacional).

O filosófico no seu sentido pleno, de *recherche* enquanto tal, como que se encontraria, entre o protréptico – que convoca para o filosofar na medida em que essa atividade, que lida só com o pensamento, é possível, comunicável e comunitária (em outros termos, se define pelo uso da razão

A. Meschini, index et concordances du texte latin et néerlandais par Francesco Saita. Filosofia e scienza nel cinquecento e nel seicento. Milano, Franco Angeli, 2002.

⁵ “Je ne sais point de meilleur moyen pour y remédier, que de la jeter toute par terre, et d’en bâtir une nouvelle; car je ne veux pas être de ces petits artisans, qui ne s’employent qu’à raccommoder les vieux ouvrages, parce qu’ils se sentent incapables d’en entreprendre de nouveaux” (AT, X, 509).

no sentido de logos) – e o fundacional, que encontra verdades e as encadeia. Essa condição intermediária é indissociável do filosófico enquanto tal, de modo que, se por um lado, a reiteração da exigência de pensar por si nunca é abolida, tal exigência tem um escopo, a verdade, por outro lado, o fundacional é mais do que fundamentador simplesmente, é sempre gerador e resistente a toda formalização.

A Filosofia é possível (um desígnio com sentido racionalmente válido) porque não se confunde com a Filosofia. É o paradoxo que encontramos no título de *La recherche*, pois se trata de uma “investigação para a busca da verdade pela luz natural, [...] pura, **sem recorrer** à Religião ou **à Filosofia**”.⁶ (grifos nossos)

Ele pode ser entendido se considerarmos que aquilo que usa do nome “Filosofia” é, de fato, uma Anti-Filosofia, cujo sentido da atividade não reside no conhecimento, na *recherche* da verdade, mas na procura de honrarias, do reconhecimento dos pares, atividade própria de quem quer “atuar como reitor ou disputar nas escolas”.⁷ Nesses termos, Descartes não quer afastar os que já reconhecem na Filosofia estabelecida uma Anti-Filosofia: “Receio somente que o título [*Princípios da Filosofia*] desencoraje muitos dos que [...] nutrem uma opinião desfavorável acerca da Filosofia, porque a que lhes foi ensinada não os satisfêz”.⁸

A Filosofia é comunicável, pois que o conhecimento e, sobretudo, o conhecimento verdadeiro o é. De sorte que quem o aprende o faz por inteiro. Não há espaço para o iniciático ou misterioso. Há desmistificação do conhecimento, mesmo uma criança pode ter acesso a ele:

⁶ “Qui toute pure, et sans emprunter le secours de la Religion ni de la Philosophie”.

⁷ AT, X, 523. O ponto é que o filosofar que cultiva falsos princípios e doutrinas perniciosas não é propriamente filosofar, apenas se utiliza dos seus signos mundanos com o fito do reconhecimento institucional. Seu sentido se define pela política e não pelo saber. Cf. AT, VI, 9.

⁸ AT, IX-2, 1.

No que eu não vos parecerei talvez estar muito falto de fundamento se vós considereis que, como só há uma verdade de cada coisa, todo aquele que a encontra sabe sobre tal coisa tanto quanto se pode saber ; e que, por exemplo, uma criança instruída em Aritmética, tendo feito uma adição seguindo suas regras, pode assegurar-se de ter encontrado, no que diz respeito à soma que examinava, tudo o que o espírito humano poderia encontrar.⁹

Conhecimento que, enquanto tal, se for verdadeiro, é o mesmo para todos, pois é aquilo que cada um toma para si, atinge por si mesmo, pelo seu próprio pensamento, pela sua própria experiência. “O que experimentamos em nós mesmos [...são] essas coisas que o mais simples de todos os homens sabe de modo igual ao maior filósofo da Terra”.¹⁰

A Filosofia é comunitária. O conhecimento não pertence a ninguém. A luta pelo reconhecimento da originalidade é vã. Nada é mais antigo do que a *cogitatio*, do que a mente e o seu tesouro. Descartes não persegue a originalidade autoral, seu propósito é alcançar originaridade. O originário nos abre o pensamento em toda a sua possibilidade, inclusive do tradicional e de tudo o que tenha a pretensão de originalidade.

Embora o imemorial constitua a própria tradição, Descartes àquele recorre para se contrapor a esta. Aceita, pois, que a autoridade seja concedida pela antiguidade, o que, entretanto, lhe permite aniquilar por dentro a posição dos que encontram guarida no tradicional, ao dizer justamente que a sua filosofia é a mais antiga de todas e, portanto, a mais

⁹ “En quoi je ne vous paraîtrai peut-être pas être fort vain, si vous considérez que, n’y ayant qu’une vérité de chaque chose, quiconque la trouve en sait autant qu’on en peut savoir; et que, par exemple, un enfant instruit en l’arithmétique, ayant fait une addition suivant ses règles, se peut assurer d’avoir trouvé, touchant la somme qu’il examinait, tout ce que l’esprit humain saurait trouver” (AT, VI, 21).

¹⁰ “...et quæ in nobismetipsis experimur, uno verbo de iis, quæ vel omnium simplicissimus hominum, æque ac maximus qui in toto terrarum orbe datur Philosophus, scit”(AT, X, 517).

tradicional, a ponto de assimilar mesmo o que funda as tradições,¹¹ paradoxo explicitado na *Epístola ao Padre Dinet*.¹²

Todavia, o originário não pertence a ninguém. Ele é o próprio pensamento, que é de todos. Em carta, Descartes diz claramente a Beeckman que “ninguém pode arrogar-se proprietário da ciência”.¹³

A Filosofia é comunitária, de direito, o conhecimento não pertence a ninguém e, de fato, o seu conhecimento, que é comum, sempre de certo

¹¹ Cf. a ideia de que como o *ad fontem* no domínio teológico se projetou para o campo científico no século XVII (Cf. ARMOGATHE, J.-R. *La nature du monde*. Paris: PUF, 2007, passim).

¹² “não há nada em toda esta filosofia peripatética [...] que não seja novo, e que, ao contrário, não há nada na minha que não seja antigo. Só considero entre meus princípios aqueles que foram conhecidos por todos os filósofos e, por isso, são os mais antigos de todos: [...] já que foi a natureza mesma que o gravou e imprimiu em nossas mentes. [...] Minha filosofia é a mais antiga de todas [...]” AT, VII, 580-581 e 596. Cf. De BUZON, F.; CARRAUD, V. *Descartes et les “Principia” II*. Paris: PUF, 1994. p.19. Estes autores citam, também, o título do artigo 200 da *Quarta Parte* dos *Principia*: “Que este tratado não contém princípios que não foram recebidos desde sempre por todo mundo; de sorte que esta filosofia não é nova, mas a mais antiga e a mais comum que possa haver” (AT, VIII-1, 323). Citam, ainda, um trecho da *Epístola ao decano e aos doutores da Sorbonne*, que teria sido inspirado numa frase de Arnauld – *Veritate nihil antiquius* –, que se propunha a aproximar as *Meditações* de Descartes do Livro X do *De Trinitate* de Agostinho numa carta de 3 de junho de 1648 (AT, V, 186): “E, finalmente, sabedores alguns de que eu cultivara certo método para resolver quaisquer dificuldades das ciências, não decerto novo, pois nada mais antigo que a verdade, mas, por terem visto utiliza-lo frequentemente alhures não sem felicidade, pediram-me eles insistentemente que o fizesse, isso me fez acreditar fosse de meu dever tentar algo nesse assunto” (AT, VII, 3).

¹³ “Diferentes pessoas podem alcançar o mesmo saber, sem que ninguém o tenha apreendido de outrem; é ridículo que distingas nas ciências tão cuidadosamente a tua propriedade da dos outros, como se fosse de campos ou de dinheiro. Se sabes de uma coisa, ela te pertence inteiramente, mesmo quando tiveres apreendido de outrem. [...] Mas esta mesma coisa, se outros a sabem também, por que não tolerar que lhes pertença também? [...] Queres, seriamente, que se acredite que um conhecimento seja teu, como se tiveste sido o seu primeiro descobridor? Por isso, pões em teu Jornal a data de cada um de teus pensamentos: temes que talvez alguém tenha a imprudência de reivindicar o que tenha sonhado com o atraso de uma noite em relação a ti” (*Carta a Beeckman*, 17 out 1630; AT, I, 159-160).

modo houve. A ideia de que as verdades da Filosofia são de conhecimento comum, de que são conhecidas desde sempre, encontramos-na na *Carta-Prefácio*: “Mas, embora todas as verdades que estão entre meus princípios tenham sido sempre conhecidas por todo o mundo,¹⁴ e na fala de Eudoxo: “Ora, os poucos progressos que fizemos nas ciências cujos princípios são certos e conhecidos de todos mostram que isso é verdadeiro”¹⁵

A ancianidade da mente funda a sua comunidade, na medida em que o patrimônio mental encontra-se para todos disponível desde sempre. Há uma relação direta entre a antiguidade e a própria ideia comunitária do bom senso, que é o mesmo em cada homem. Em *La recherche* Descartes usa o termo senso comum não no sentido em que aparece em outros textos, que recupera a noção escolástica de imaginação, mas como bom senso.¹⁶ Assim, o *sensus communis* é comunitário não só no conceito, mas também no próprio nome. De sorte que estamos em face de um domínio radicalmente comum e imemorial, muito superior às características de antiguidade e de consenso do tradicional.

Diante desse quadro, como podemos entender o fato de que a Filosofia não emerge enquanto tal? Que lhe faz obstáculo? Por que a própria *recherche* é exigida? Por que devemos recorrer reiteradamente a expedientes catárticos da *cogitatio*, como o método e a dúvida? Onde provêm os falsos pensamentos (pensées) de *La recherche* que ocupam a *cogitatio*? Que nos faz perder a espontaneidade da *cogitatio*? Que força a nossa inteligência? Como Eudoxo o diz: “Mas não imagine que, para [...] saber, é necessário que nos crucifixemos e forcemos a nossa inteligência.” Que contraria o curso natural da nossa inteligência? Buscar “o gênero próximo e a diferença essencial pelos quais a verdadeira definição delas é composta”¹⁷ Mais precisamente falando: buscar uma definição

¹⁴ AT, IX-2, 10-11. Cf. DE BUZON, F.; CARRAUD, V., op. cit., p. 20.

¹⁵ AT, X, 526.

¹⁶ AT, X, 518.

¹⁷ AT, X, 523.

para o que não cabe ser definido. Definir é um procedimento linguístico que, como tal, destitui a *cogitatio* de sua própria condição.

Como diz Poliandro, reconhecendo a distância que pode haver entre o dito e a *cogitatio*:

Se alguém então, por exemplo, diga que o *corpo* é *substância corpórea* e não indica, todavia, o que seja *substância corpórea*, estes dois vocábulos, *substância corpórea*, não nos tornam de modo algum mais sapientes do que a palavra *corpo*. Do mesmo modo, se alguém afirma que o *vivo* é um *corpo animado* e que não tenha explicado anteriormente o que seja *corpo* e o que seja *animado*, e isso não difere no que diz respeito a todos os outros graus metafísicos: **certamente profere palavras e até mesmo de algum modo na mesma ordem, mas nada diz. Pois isso não significa nada que possa ser concebido e possa formar na nossa mente uma idéia clara e distinta.** Ou melhor, quando disse que eu era um *homem*, para responder a tua interrogação, não dirigi o ânimo para todos os entes escolásticos que ignorava e sobre os quais nunca algo havia ouvido e que, como estimo, subsistem apenas na imaginação dos que os inventaram (grifos em negrito nossos).¹⁸

¹⁸ “Poliander. — Satisfecisse me jam tibi putabam, cum scilicet hominem me esse dixerim; verum haud rite me rationes subduxisse cum maxime comperio. Hanc enim te non contentum reddere responsionem video, nec, ut verum fatear, mihi met ipsa sufficiens adparet nunc temporis, praesertim cum turbas, incertitudinemque, in quas illa nos conjicere, si illum illustrare et capere vellemus, posset, te mihi commonstrasse considero. Profecto enim, quidquid dicat Epistemon, in istis Metaphysicis gradibus multum obscuritatis experior. Si quis enim, ex. gr., corpus substantiam corpoream esse dicat, nec tamen, quid sit substantia corporea, indicet, duo ista vocabula, substantia corporea, neutiquam sapientiores nos, ac vox corpus, reddunt. Pari modo, si vivens esse corpus animatum quis affirmet, et quid corpus, quid animatum sit, antea non explicuerit, atque non absimiliter in omnibus aliis gradibus Metaphysicis: ille profecto verba profert, imo et quodam quasi ordine profert, sed nihil dicit. Quippe nihil id, quod concipi potest, et claram distinctamque in mente nostra ideam formare, significat. Imo, cum me hominem esse, ut ad interrogationem tuam responderem, dixi, animum in omnia entia Scholastica, quae ignorabam, et de quibus nunquam

Afora a metafísica que deve ser assumida na definição de homem sem que necessariamente dela se tenha consciência, o que nos impressiona nessa passagem é que a palavra pode nada dizer, nada significar e, enquanto tal, constitui um fator de encobrimento, de formação de falsos pensamentos. O ponto em questão é a materialidade da linguagem, o seu caráter corpóreo e mecânico.¹⁹ Como a *Quinta Parte* do *Discurso* lembra: papagaios e autômatos falam, repetem palavras. A *cogitatio* que pretenda vir a ser *cognitio* não se deve perder no uso dos seus instrumentos, pois “quem deseja ir além do conhecimento vulgar, deve envergonhar-se de ir buscar razões de dúvida nas formas de falar, encontradas vulgarmente”.²⁰ O problema é tomar a sonoridade, ou a grafia, ou o traço que a palavra deixa no cérebro²¹ (e constitui a materialidade da memória) pelo pensamento naquilo em que ele de fato apreende.

Esse velamento perpetrado pela linguagem corrobora os preconceitos de escola, cuja referência são as autoridades. Por outro lado, há os preconceitos naturais,²² o que qualifica o nativismo cartesiano – a

aliquid inaudiveram, quæque, ut existimo, in sola tantum eorum, qui ea invenerunt, Phantasia subsistunt, non intendi; sed de iis, quæ videmus, quæ tangimus, quæ sentimus, et quæ in nobismetipsis experimur, uno verbo de iis, quæ vel omnium simplicissimus hominum, æque ac maximus qui in toto terrarum orbe datur Philosophus, scit, locutus sum: nimirum quod totum quoddam, ex duobus brachiis, duobus cruribus, uno capite, omnibusque reliquis partibus quæ id constituunt quod humanum appellatur corpus, quodque præterea nutritur, incedit, sentit, et cogitat, compositum sim” (AT, X, 517).

¹⁹ AT, VI, 56-58.

²⁰ AT, VII, 32.

²¹ “C’est en un autre sens que j’enferme les imaginations en la définition de cogitatio ou de la pensée, et en un autre que je les en exclus, à savoir: Formæ sive species corporeæ, quæ esse debent in cerebro ut quid imaginemur, non sunt cogitationes; sed operatio mentis imaginantis, sive ad istas species se convertentis, est cogitatio” (Carta a Mersenne, 21 abr 1641, AT, III, 361).

²² “do obstáculo dos preconceitos [...] ninguém está inteiramente isento” (AT, IX-2, 12). “Mas ele chegou ignorante ao mundo, e como o conhecimento em sua infância se apoiava inteiramente na fragilidade dos sentidos e na autoridade dos preceptores,

tese de que o horizonte do conhecimento surge na busca do estado originário da mente. Esse tipo de nativismo não é do homem; não é um retorno à infância ou a épocas primitivas. Embora aqueles que mais se aproximam da condição nativista pensada por Descartes não tenham frequentado as universidades, são eles letrados e habituados ao convívio social. Em *A busca da verdade*, quem representa esse tipo de homem, que tem menos preconceitos, é Poliandro. Mas ele é um cavalheiro, um homem da corte. A ingenuidade franca cartesiana não é idiotia, não é a recusa da experiência de nenhum modo de experiência. O nativismo é menos histórico ou psicológico que uma idéia regulativa, uma possibilidade lógica a ser buscada. A naturalidade da infância constitui mesmo grande óbice ao nativismo mental, como no seu comentário à *Segunda Parte* do *Discurso* bem assinala Gilson:

essas impressões [sensoriais] são tão mais fortes e invasivas quanto as necessidades do corpo sejam mais exigentes; elas atingem o seu *maximum* durante o período embrionário e sua importância decresce progressivamente à medida que, acabando o corpo sua formação, o pensamento torna-se mais capaz de pensar, não para viver, mas para pensar; [...] essas impressões são primeiro impressões de prazer e dor seguidas pelos “apetites” que as acompanham: desejo ou aversão; depois as sensações de menor caráter afetivo: odores, sabores, sons, cores, etc; nosso erro inicial consiste em exteriorizar espontaneamente nossas sensações, em virtude de seu caráter afetivo, e julgar que as coisas são em si mesmas em função de nossas necessidades.²³

Isso posto, há que se encontrar a condição mental nativista para que se adquira a espontaneidade originária da *cogitatio*. O trajeto da

é quase impossível que sua imaginação não se encontre repleta de uma infinidade de falsos pensamentos, antes que esta razão possa conduzi-lo” (AT, X, 496).

²³ GILSON. *Discours de la méthode: Texte et commentaire*. Paris: Vrin, 1967. p. 165.

cogitatio-pensée em *La recherche* vai do plural ao singular, vai dos falsos pensamentos, dos preconceitos, passando pelos atos de pensamento, pelas *cogitationes* que querem anular a força dos falsos *pensées*, até *La pensée*, a *cogitatio* ela mesma. A *cogitatio* aparece no final, após o seu modo dubitativo ter descoberto a existência, no que o *dubito* revela a natureza imediata, experiencial, concreta e não reflexiva do *cogito*. O *existo* não exige *ego* como pressuposto lógico, mas o apreende diretamente. Como pergunta Eudoxo: “Vês certamente que podes duvidar com razão de todas as coisas [...] Mas, da tua dúvida podes acaso duvidar e, se duvidas ou não, podes manter-te duvidoso?”²⁴ A certeza vem da própria orientação de preservar a intensidade da dúvida.

Quando duvido de tudo, não sei nada, atinjo a intensidade máxima da dúvida, pois que pensar que se duvida é seguir a dúvida como operação e já não plenamente duvidar; duvidar assim é esse modo de pensamento vazio, que neutraliza o mundo, que não representa nada, mas só apresenta, só exhibe, e, por isso, me revela, no sentido mais originário. Ademais, se se quer duvidar de modo radical, não se pode duvidar de que se duvida, pois assim se duvidaria menos. Trata-se de o duvidar de todo se exhibir como o existir desse duvidar. A dúvida aqui se torna o próprio ponto arquimediano, inconcusso, como diz Eudoxo: “A partir desta dúvida universal, como de um ponto fixo e imóvel, resolvi derivar o conhecimento de Deus, de tu mesmo e de todas as coisas que existem no mundo”.²⁵ A *dubitatio* de tudo recobre a própria *cogitatio* e a mostra como ilusão,²⁶

²⁴ AT, X, 514.

²⁵ AT, X, 515.

²⁶ “Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons, sans qu’il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m’étaient jamais entrées en l’esprit, n’étaient non plus vraies que les **illusions** de mes songes. Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose” (AT, VI, 32).

no sentido de posição em um *ludus*, em um jogo, no jogo do puro aparecer, como diria Michel Henry, do, por assim dizer, campo fenomenal originário.²⁷

Nessa perspectiva, a *cogitatio*, a *dubitatio* e a *existentia* corresponderiam às naturezas simples das *Regulae*²⁸ e às noções primitivas das Cartas a Elisabeth,²⁹ que são pressupostas pelas outras coisas, mas que nada pressupõem, de modo que requerem uma apreensão direta. Diz Eudoxo:

Mas todo aquele que deseja por si mesmo examinar as coisas e que julga como as concebe, não pode ter tão pouca inteligência que não tenha bastante daquela luz pela qual conheça suficientemente o que dúvida, o que pensamento, o que existência sejam, todas as vezes que presta a elas atenção e para que não tenha necessariamente de ser ensinado sobre as suas distinções. Além disso, há coisas que tornamos obscuras querendo defini-las, porque, como são muito simples e muito claras, digo que o que ocorre é que não podemos melhor conhecê-las ou percebê-las do que por elas mesmas.³⁰

²⁷ HENRY, Michel. *Genealogie de la psychanalyse*. Paris: PUF, 1985.

²⁸ AT, XI, 381.

²⁹ AT, III, 665.

³⁰ “Præter hæc, nonnulla, quæ, dum definere volumus, obscuriora reddimus, quia nempe, cum simplicissima clarissimaque sint, haud melius ea scire et percipere quam per semetipsa valemus, dari dico. Imo fortasse præcipuis, qui in scientiis committi possint, erroribus eorum accensendus error est, qui id, quod concipi tantummodo debet, definire volunt; quique ea, quæ clara sunt, ab obscuris distinguere, et id, quod ut cognoscatur definiri exigit mereturque, ab eo, quod optime per se ipsum cognosci potest, discernere nequeunt. Jam vero iis rebus, quæ isto modo claræ sunt et per se cognoscuntur, dubitatio, cogitatio, et exsistentia adnumerari possunt. Neminem enim unquam tam stupidum exstitisse crediderim, qui prius quid sit existentia edocendus fuerit, antequam se esse concludere potuerit atque affirmare. Pari modo res se habet in dubitatione et cogitatione. Verum his adjungo, fieri non posse, ut alia quis ratione, ac per se ipsum, ea addiscat, neque ut de iis alio modo persuasis sit, quam propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio,

Formulação que nos lembra o décimo parágrafo dos *Principia, I*: “Que as coisas que são as mais simples e por si conhecidas são tornadas mais obscuras pelas definições lógicas, e que tais coisas não devem ser enumeradas entre os conhecimentos adquiridos pelo estudo”.³¹

A explicitação da *cogitatio* originária (do aparecer puro) no sentido de *rechercher* a verdade a trata como evidência, que é noção correlativa, é um aparecer correlativo. A *cogitatio* deve-se ater ao evidente para que o seu valor originário seja restituído, na medida em que foi ocupada pelos falsos pensamentos, e para que aquela condição ideal de atividade espontânea seja encontrada. De algum modo a linguagem, os preconceitos, a infância, a memória-traço cerebral nos distanciam de nós mesmos, da *cogitatio* originária.

Nessa perspectiva, quando procuro o evidente na *cogitatio*, procuro restituir-lhe a sua condição originária. Ao descrevermos a *cogitatio*, descrevemos o ter consciência, o que se dá de várias maneiras. A questão crucial é o caso da *cognitio* e *cognitio certa*, a *scientia*. A noção de falso pensamento só tem sentido em face do conhecimento, da cognição. Nela, saímos da mera consciência para aprender o que a ela se

quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur. Ita ut, sicuti frustra quid sit album esse definiremus, ut, qui plane nihil videret, quid esset caperet, et velut oculos tantum aperire et album videre, ut id sciamus, oportet: ita etiam ad cognoscendum quid sit dubitatio, quid cogitatio, dubitandum duntaxat vel cogitandum est” (AT, X, 523-524).

³¹ “Non hic explico alia multa nomina, quibus jam usus sum, vel utar in sequentibus, quia per se satis nota mihi videntur. Et sæpe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quæ simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant. Atque ubi dixi hanc propositionem, ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quæ cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo; item, quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et talia; sed quia hæ sunt simplicissimæ notiones, et quæ solæ nullius rei existentis notitiam præbent, idcirco non censui esse numerandas” (AT, VIII-1, 8). Cf. DESCARTES. *Principios de Filosofia*. Tradução de Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleiser e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

opõe (*obversari*). É na elaboração desse *obversari* que surge a teoria cartesiana da representação, da objetividade e da difícil relação de conformidade com a exterioridade, com o que transcende à consciência. Cumpre graduar o *obversari*, para definir o representativo-objetivo.

Além disso, o campo da evidência recobre o da ideia como mero modo de pensar (*modus cogitandi*). A ideia é o que a consciência apreende de modo imediato e certo como o que se lhe opõe. Ideias que consideradas nelas mesmas resguardam a sua evidência, pelo ato de vontade do sujeito de se abster a ceder ao maior dos erros: o de tratar o representativo nas ideias enquanto impressão das próprias coisas, de transigir com o *tanquam* imagem de coisas, que funda o representativo de outro modo. Nesses termos de abstenção da afirmação de existência da exterioridade, mesmo as ideias sensíveis são evidentes, como mostra o início da *Terceira Meditação*. Quando se refere à evidência sensível, reconhece a sua evidência no que elas são efetivamente claras: “Que eu percebia claramente em tais coisas? Percebia que as próprias idéias ou pensamentos (ideas, sive cogitationes) de tais coisas deparavam-se (opunham-se, obversari) à minha mente”.³² O caso é que o campo da evidência da ideia é mais amplo que o da ideia representativa em sentido forte, que forma propriamente a objetividade, que define a representação verdadeira. De um lado, o seu caráter representativo como que não é bem sucedido na ideia sensível materialmente falsa, que só pode ser entendida como representação em sentido fraco, como indício (signo, sinal) da coisa e não como representação que a exiba objetivamente. Revela, com efeito, o corpo próprio de quem sente. O *exhibere* (“illae quae [...] mihi exhibent”)³³ do texto pode situar bem a discussão de um representativo pensado não a partir do que é representado mas do aparecer, do ser próprio do exhibir. De outro lado, há ideia de infinito, cuja realidade objetiva não é suportada pela ideia representação; trata-se de uma ideia que tem

³² AT, VII, 35.

³³ AT, VII, 40.

realidade objetiva demais, em que há mais ser do que o que se exhibe, do que posso inteligir, de sorte que a consciência não é capaz de produzi-la – o que, por sua vez, para Lévinas, rompe com o caráter correlativo da evidência, remetendo-nos a uma instância pré-originária. A explicitação dessa ruptura fundará não propriamente o verdadeiro mas o veraz, que permite a própria legitimação da evidência e a sua comunicação, bem como torna possível o acesso de algum modo ao exterior, ao que transcende à consciência.

A noção de evidência, de certo modo, articula o protrético com o fundacional, na medida em que se torna uma regra universal e se lhe consigna o caráter atemporal.³⁴ Dessa maneira, o pensamento se faz *cognitio certa* e a ciência pode encadear teses, recorrendo legitimamente a instrumentos como a linguagem, para registrar com maior precisão os traços da memória no cérebro. Esse quadro também ajuda a explicar o paradoxo do menos lido ser mais apto a desenvolver a Filosofia e a dispor de pensamentos verdadeiros do que os mais lidos, ou seja, dos filósofos de profissão serem menos razoáveis do que os não estudados; ou como pode ocorrer que Poliandro, a personagem menos douta no diálogo, é a que mais dificilmente se enganará no conhecimento das coisas.

Poderíamos dizer que Descartes na apresentação da *cogitatio* recorre ao descritivo, ao “inventário dos próprios pensamentos”, àquilo que é acessível ao mais simples dos homens, à experiência que se tem imediatamente, ao que é natural e espontâneo. O desafio é manter a força dessa espontaneidade no que transcende o imediato, naquilo que envolve a causalidade, a dedução, a linguagem e a memória. Trata-se do desafio da *cognitio*, nela o que lhe é estranho – seja materialmente, seja por uma questão de finalidade – se imiscui, de modo a solapar a espontaneidade originária da *cogitatio*. Esse enfraquecimento da espontaneidade se dá num como que círculo vicioso pela situação própria da infância, pelos preconceitos de escola, que, em última instância a todos atingem em virtude da força de uma linguagem comprometida

³⁴ Cf. LANDIM FILHO, Raul. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 104-106.

estruturalmente com esses preconceitos. Esse quadro se refere à finalidade da *cognitio*, dessa atividade cujo fim é o conhecimento, o conhecimento verdadeiro, o descobrimento da verdade. Desse modo, o esforço para buscar a verdade se torna também um esforço para restituir o valor originário e restabelecer a situação própria da *cogitatio*.

A Carta a Mersenne, de 20 de novembro de 1629, articula muito bem a questão da espontaneidade da *cogitatio* no quadro do conhecimento, da mente menos prevenida e da linguagem:

E se alguém tivesse explicado satisfatoriamente quais são as idéias simples que se encontram na imaginação dos homens, das quais se compõe tudo o que eles pensam, e que isso fosse aceito por todo o mundo, eu ousaria esperar em seguida uma língua universal muito fácil de aprender, pronunciar e escrever, e o que é o principal, que ajudaria no juízo, lhe representando tão distintamente todas as coisas, de modo que lhe seria quase impossível se enganar; ao passo que, inteiramente ao contrário, as palavras que temos não têm quase senão significações confusas, às quais o espírito dos homens está acostumado de longa data: essa é causa que ele não entende quase nada perfeitamente. Ora, considero que essa língua seja possível e que se pode encontrar a ciência que dela depende, por intermédio da qual os camponeses poderiam julgar melhor a verdade das coisas do que no momento os filósofos o fazem.³⁵

Data de registro: 18/07/2011

Data de aceite: 24/08/2011

³⁵ “Et si quelqu’un avait bien expliqué quelles sont les idées simples qui sont en l’imagination des hommes, desquelles se compose tout ce qu’ils pensent, et que cela fût reçu par tout le monde, j’oserais espérer ensuite une langue universelle fort aisée à apprendre, à prononcer et à écrire, et ce qui est le principal, qui aiderait au jugement, lui représentant si distinctement toutes choses, qu’il lui serait presque impossible de se tromper; au lieu que tout au rebours, les mots que nous avons n’ont quasi que des significations confuses, auxquelles l’esprit des hommes s’étant accoutumé de longue main, cela est cause qu’il n’entend presque rien parfaitement. Or je tiens que cette langue est possible, et qu’on peut trouver la science de qui elle dépend, par le moyen de laquelle les paysans pourroient mieux juger de la verité des choses, que ne font maintenant les philosophes” (*Carta a Mersenne*, 20 nov 1629, AT, I, 81-82).