

ACERCA DOS PRESSUPOSTOS INDIVIDUALISTAS E HOLISTAS DA TEORIA CARTESIANA DA EVIDÊNCIA*

Alberto OLIVA
(UFRJ/CNPq)

RESUMO

Neste artigo se pretende fazer uma investigação crítica da teoria cartesiana da evidência. De um ponto de vista epistemológico a clareza e a distinção podem ser concebidas de duas maneiras:

1. como estratagema heurístico, cuja função principal é avaliar em separado cada uma das pretensões unitárias de conhecimento.
2. como uma simples regra de método, cujo valor epistêmico é pois definido por sua função **posicional** no conjunto dos princípios filosóficos organizadores do sistema de Descartes.

No primeiro caso, a teoria cartesiana da evidência pode ser caracterizada como princípio mais elevado de seu referencial metodológico, objetivando avaliar pretensões isoladas de conhecimento (individualismo epistemológico), enquanto que no segundo caso, podemos construir seu critério de clareza e distinção como simples unidade de seu holismo epistemológico tácito. De acordo com nosso ponto de vista, deixaremos de compreender a teoria cartesiana da evidência se formos incapazes de ter em conta que seus fundamentos são holísticos, que sua racionalidade é consequência das relações que mantém

(*) Comunicação apresentada no 3º colóquio de História da Ciência (René Descartes) organizado pelo CLE da UNICAMP. (21 a 23 de outubro de 1987)

com as **primis notionibus** do sistema filosófico substantivo de Descartes.

ABSTRACT

Our aim, in this paper, is to make a critical inquiry into Descartes' theory of evidence. From an epistemological point of view, clearness and distinctness may be conceived in two ways:

1. As heuristic devices whose main function is to evaluate, through an one-by-one process, unitary claims of knowledge.
2. As a mere rule of method whose epistemic value is also defined by its **position**-function in the whole of the philosophical Principles organizing Descartes' System.

In the first case, Descartes' theory of evidence may be qualified as the highest principle of his methodological framework, aiming at evaluating separate claims of knowledge. (epistemological individualism), whereas in the second case we may construe his criterion of clearness and distinctness as a mere unit of his tacit epistemological holism. According to our point of view, we fail to understand Descartes' theory of evidence if we are unable to realize that its foundations are holistic, that its rationality is consequence of the relations it maintains with the **primis notionibus** of cartesian substantive system of philosophy.

O problema que vamos abordar em Descartes ocupa posição central no campo da epistemologia. Diferentes vertentes filosóficas têm desenvolvido os mais variados instrumentais analíticos com vistas a tornarem possível a formulação de critérios qualitativos e/ou quantitativos capazes de estipularem as condições sob as quais um corpo de evidências determina a aceitação ou rejeição de um sistema interpretativo. É fundamental para a constituição de uma teoria do conhecimento a seguinte questão: que critério pode legitimamente estatuir as exigências mínimas de aceitabilidade de uma teorização à luz da evidência pertinente a seu escopo explicativo?

Deslocada para o contexto da filosofia cartesiana, essa problemática da evidência se transforma na questão do primado da

clareza e da distinção no conjunto das justificações metodológicas fundamentadoras oferecidas para a constituição de uma episteme por oposição às especiosas doxai embasadas nos sentidos. Escolhemos o problema da evidência pelo fato de, em Descartes, apresentar-se como fundamento dos principais andares de seu edifício metodológico¹ e como dispositivo básico de legitimação das mais importantes teses de seu filosofar substantivo. Almejamos desenvolver uma análise que se mostre capaz de identificar a concepção de evidência veiculada nas regras do método cartesiano, com a finalidade de averiguarmos se seu significado epistêmico originário sofre modificações nos contextos em que é usada para validar resultados substantivos primários e neles encontrar respaldo.

Será duplo o enfoque que daremos à noção cartesiana de evidência. Numa primeira etapa, tencionamos perscrutá-la apenas como regra projetada com o intuito de avaliar segmentos expressivos (idéias/proposições) vistos como átomos que têm seus “valores-de-verdade” determinados independentemente das relações que contraíam com outros integrantes do sistema explicativo. Ambicionamos, com isso, salientar que a regra cartesiana da evidência se mostra parte de um individualismo gnosiológico quando enunciada como critério ao qual incumbiria justificar o endosso que damos a componentes interpretativos isoladamente avaliados. Na segunda etapa pretendemos demonstrar que o individualismo gnosiológico não consegue dar plenamente conta da concepção de evidência estruturadora do aparato de justificação empregado nas *Méditations*.

Ousamos acreditar que a teoria cartesiana da evidencia só é efetivamente compreendida se atentamos para os pressupostos holistas tacitamente operantes no processo de formulação e legitimação das teses substantivas. Através desse duplo encaminhamento de nosso estudo intentaremos tornar patente que o propalado círculo vicioso, no qual teria incorrido Descartes, corresponde, no fundo, à adoção de um “sui generis” holismo gnosiológico tácito. Essa a razão pela qual envidaremos esforços no sentido de provar que com o individualismo gnosiológico Descartes intenta fazer frente à questão das dúvidas suscitadas por

apreensões intelectuais particulares e com o holismo entimemático enfrentar a dúvida difusa e irrestrita, que temerariamente se espraíria sobre as construções intelectuais em geral.

§1 A teoria da evidência enquanto regra decisiva do **individualismo gnosiológico cartesiano**

Não há dúvida de que, num primeiro momento, a regra geral da clareza e da distinção deve ser encarada como um mecanismo metodológico capaz de definir as condições a serem satisfeitas por **cada uma** das unidades básicas de conhecimento para que **cada uma** possa ser acolhida como verdadeira. Nesse sentido, a regra supõe possível decidirmos acerca da verdade de **alguma coisa**² levando em consideração apenas suas propriedades intrínsecas, abstraindo-se a rede de relações que integra. Sabemos, no entanto, que o itinerário reflexivo cartesiano vincula a perfeita e cabal funcionalidade da regra à existência de um Deus veraz e do Cogito unificador de toda experiência cognitiva. Isso nos sugere, como tentaremos demonstrar mais adiante, que essa regra geral acaba despontando como parte integrante de um sistema de legitimações interdependentes em que ela ocorre tanto como fonte de validação dos princípios básicos quanto como respaldada "ontologicamente" por eles. É evidente que o holismo que pretendemos localizar em Descartes não é de primeira ordem, caracterizado pela adesão ao princípio de que sistemas explicativos específicos só podem ser avaliados como totalidades indecomponíveis em razão da interdependência de validade entre seus enunciados constituintes. A existir holismo, no sistema cartesiano, é de tipo "transcendental" por concernir aos modos de mútua justificação entre princípios estruturais que se mostrariam como que condições de possibilidade de todo e qualquer processo de conhecimento concebido em sua totalidade funcional. O Cogito, o Deus veraz e a regra geral da clareza/distinção se pressupõem sempre que um sujeito pretende alcançar **veram et certam scientiam**. Desse modo, são princípios intercomunicantes que se revelam imprescindíveis não só a este ou aquele processo específico de conhecer, mas ao empreendimento que, ao demonstrar metaconceitualmente a consistência da Razão, proporciona um

fundamento último e seguro às pretensões particulares de conhecimento.

Quando apresentada como a regra fundamental de seu discurso do método, a clareza/distinção é concebida como um dispositivo capaz de especificar a aceitabilidade das unidades individuais de conhecimento. Independentemente das relações que mantenha com outras estruturas cognitivas, um segmento expressivo, claro e distinto merece, por si mesmo, ser acolhido como verdadeiro. Sempre que invoca a regra geral da evidência, Descartes deixa claro, tanto em contextos metodológicos quanto em substantivos, que sua formulação visa a definir o modo legítimo da aceitação de alguma coisa como verdadeira. Sua teoria da evidência se apresenta como um princípio epistemológico cuja função precípua é a de estipular que algo só pode ser reputado verdadeiro quando se manifesta de modo inconcussamente claro e distinto ao espírito atento. Nesse sentido, estamos diante de um preceito que estatui sob que condições devemos acolher como verdadeira uma unidade interpretativa intuída. Essa teoria da evidência acaba se reduzindo, em última análise, à elaboração de um dispositivo, com função de crivo seletivo da Razão, capaz de especificar quando determinada alegação de conhecimento merece ser irrestritamente endossada em meio a tantas outras possíveis, a esmagadora maioria das quais rechaçável pelo nível de dubitabilidade que encerra.

Apesar de incumbir a essa regra a função de critério de aferição da justeza epistêmica das alegações de conhecimento, isoladamente propostas, Descartes não a veiculou com identidade e funcionalidade gnosiológicas univocamente definidas. Não é nosso intento reiterar aqui as principais críticas até hoje dirigidas aos preceitos método lógicos cartesianos pela eventual ineficiência heurística de sua *ars inveniendi* e pelas deficiências de sua *ars probandi*. O que realmente nos interessa enfatizar é que a teoria cartesiana da evidência pode ser vista tanto como peça decisiva da justificação de uma modalidade de individualismo gnosiológico quanto como membro de um holismo gnosiológico tácito no interior do qual assume o papel tanto de validar princípios basilares quanto

de deles receber a fundamentação última. Queremos, em especial, mostrar que a eventual inoperância lógica exibida pela regra enquanto dispositivo básico do esquema individualista de avaliação metodológica deixa em parte de existir quando a concebemos como um dos pilares do holismo “transcendental” cartesiano.

Como é notório, Descartes lança completa e irrestrita suspeição epistemológica sobre as informações providas pelos sentidos.³ Com isso fica afastada, já de saída, a possibilidade de as “informações perceptuais” determinarem, sob forma de evidência relevante, a aceitação de um corpo teórico. Depois de fazer, na **Première Méditation** a constatação de que recebera muitas opiniões falsas como verdadeiras, Descartes afirma incisivamente que

Tudo que recebi, até o presente, como o mais verdadeiro e certo, aprendi-o dos sentidos e pelos sentidos.⁴

E como se trata de dar crédito exclusivamente às coisas inteiramente certas e indubitáveis, é evidente que o material sensorial como tal está definitivamente alijado do jogo da **Scientiae**. Isso significa que se está deixando de dar preeminência a um tipo de informação, a de tipo observacional, para se conceder destaque aos conteúdos obtidos via operações do entendimento intuitivamente realizadas:

...encontro em mim duas idéias de sol inteiramente distintas: uma tem sua origem nos sentidos, e deve ser enquadrada no gênero daqueles que disse acima provirem de fora, e por ela o sol me parece extremamente pequeno; a outra é formada a partir de razões da Astronomia, isto é, de certas noções nascidas comigo, ou, enfim, é formada por mim mesmo, de qualquer modo que isso possa se dar, e por ela o sol me parece muitas vezes maior do que a Terra inteira. Por certo, essas duas idéias que concebo do sol não podem ser ambas semelhantes ao mesmo sol; e a razão me faz crer que aquela que vem imediatamente de sua aparência é a que lhe é a mais dessemelhante.⁵

Mesmo entendendo que a *Scientia* diverge, em aspectos epistêmicos essenciais, das rústicas interpretações de senso comum, estruturalmente presas ao testemunho de nossos sentidos, é justificável mover esse irrestrito descrédito cognitivo às informações perceptualmente obtidas? Não podemos nos esquecer de que a construtividade conceitual ao retificar, eventualmente até de maneira radical, as informações proporcionadas pelos sentidos não tem como pretender ser uma instância interpretativa completamente independente do “empírico”.⁶ Essa total rejeição dos *sense-data*, por suas eventuais deformações de registro, fará com que só o manifestamente evidente, em sentido intuicionista, tenha condições de legitimar a adesão a uma unidade interpretativa, erigindo Descartes essa propriedade em sinônima de veracidade. A evidência, ao deixar de ser qualificada como “informação empírica” sustentadora ou destronadora de nossas teorizações passa a ser concebida como auto-evidência, como o *evidente par soi*. E é justamente essa *démarche* intuicionista que faz com que a gnosilogia cartesiana desembarque num justificacionismo⁷ exacerbado:

Os objetivos com os quais devemos nos ocupar são apenas aqueles que nossos espíritos parecem poder conhecer de uma maneira certa e indubitável.

Toda ciência é um conhecimento certo e evidente. Um homem que duvida de muitas coisas não é mais sábio que aquele que jamais nelas pensou (...) Por conseguinte, rejeitamos todos os conhecimentos que se mostram apenas prováveis e declaramos ser necessário confiar tão somente no que é perfeitamente conhecido e insuscetível de toda e qualquer dúvida.⁸

Poucas vezes, em teoria do conhecimento, formulou-se uma teoria da evidência que, de tão preocupada em conquistar a certeza demonstrativa, assumisse a postura radical de desprestigiar toda e qualquer alegação de conhecimento apenas provável.⁹ Essa concepção demonstrativista de evidência teria levado Descartes a agarrar-se à polarização entre a certeza da ciência *ordine geométrico demonstrada* e o falibilismo do saber conjectural de posse do qual permaneceríamos sob a mira da letal arma da dúvida cética. É claro

que o completo rechaço das informações fornecidas pelos sentidos tem como corolário o completo desprestígio do que é apenas provável. Os corifeus do empirismo, mesmo levando em conta a existência de **arguments from illusion**, jamais deixaram de destacar a função primacial desempenhada pela percepção no processo de aquisição e justificação de nossas alegações de conhecimento. O racionalismo inaugurado por Descartes expulsa os sentidos do jogo da ciência por entender que as eventuais ilusões perceptualmente geradas não têm como ser imanentemente superadas, isto é, pelo exercício auto corretivo da própria atividade perceptual. Em Descartes vinga a pressuposição de que a retificação da informação experiencial só pode ser feita com a entrada em cena do entendimento. Daí Descartes buscar uma fonte de verdades insuscetível de conduzir às desorientações epistêmicas provocadas pelas percepções e em condições de prescindir de qualquer intervenção retificadora por parte de outra faculdade.

Aliás, é necessário que a Razão seja consistente, sem jamais se envolver com apreensões conflitantes, porquanto não há uma instância de poder intelectual superior que possa ser invocada com vistas a corrigir seus eventuais descaminhos.¹⁰ Ao erigir clareza/distinção em regra fundamental de avaliação das alegações de conhecimento, Descartes pretende estar forjando um **critério de razão** que não dê margem a apreensões especiosas similares aos testemunhos ilusórios dos sentidos. Sua meta maior é a de demonstrar que a Razão não se enreda em insanáveis incongruências, que dispõe de força demonstrativa suficiente para enfrentar a dúvida e prover sem circularidade sua própria fundamentação última. À diferença dos sentidos, que, a seu juízo, se envolvem em ilusões que não têm como ser debeladas através de mecanismos de autocorreção, a Razão dispõe de um critério que a imuniza dos equívocos de apreensão perceptual das coisas e se mostra capaz de lhe permitir superar internamente os entraves à demonstração de seu uso consistente, Descartes recorre à clareza e à distinção com o objetivo de afugentar o fantasma da ilusão que sempre ronda a postulação de fidedignidade empírica que fazemos para os relatos que se fundam em informações sensoriais.

No entanto, cabe ter presente que por mais que clareza e distinção tenham a capacidade de prover fiéis identificações, à prova de distorções, só isso apenas não nos autoriza a supor que são suficientes para gerar e legitimar pretensões de conhecimento. Tal questão é, em Descartes, momentosa pelo fato de que não há em seus textos preocupação em nos oferecer uma caracterização de clareza e distinção que nos permita descortiná-la como efetivos dispositivos de determinação da verdade. Aliás, quando se propõe a caracterizá-las o resultado é pouco elucidativo:

O conhecimento sobre o qual se pode formar um juízo indubitável deve ser não somente claro, mas também distinto. Denomino claro o que está presente e manifesto a um espírito atento, da mesma maneira que dizemos ver claramente os objetos quando, presentes a nossos olhos, agem de modo muito intenso sobre eles, tornando-os dispostos a olhá-los. E distinto o que é de tal modo preciso e diferente de todos os outros que só compreendem em si o que aparece manifestamente àqueles que o considera como cabe fazê-lo.¹¹

Buscando resultados de pronta justificação, Descartes descrê do que é definicionalmente conquistado por supor, entre outras coisas, que só faria tornar mais complicada a questão formulada e nos lançar num aporético regressus ad infinitum:

Mas o que é um homem? Direi que é um animal racional? Certamente não, pois isso me obrigaria em seguida a pesquisar o que é animal e o que é racional; e assim, de uma só questão, cairia insensivelmente numa infinidade de outras mais difíceis e mais embaraçosas.¹²

Que há noções tão claras por elas mesmas que nós as obscurecemos ao pretendermos defini-las à maneira da Escola, já que não são adquiridas por estudo por nascerem conosco.

Já assinalei que os filósofos, tentando explicar, através das regras de sua lógica, coisas que são por si mesmas tão manifestas, não fizeram senão obscurecê-las.¹³

Habituem-se a distinguir as coisas claramente conhecidas das obscuras; pois, isso se aprende melhor com exemplos do que com regras.¹⁴

Não sendo “critérios” funcionalmente definicionais, como tornar clareza e distinção dispositivos avaliativos, operacionalmente eficazes, das diferentes modalidades de pretensões de conhecimento que podem ser a elas submetidas? A partir do fato de que se aplicam a unidades isoladas de conhecimento, cabe indagar se clareza e distinção são mecanismos de avaliação do desempenho da razão ou se são propriedades emergentes dos objetos da razão? Se se enquadram à atividade de sua justificação. Intuir o claro/distinto é, neste caso, o mesmo que chegar a uma verdade. Mas, o que desponta como manifestamente evidente, assim se manifesta à luz do quê? A resposta de que se manifesta à luz de si mesmo faz com que a apreensão do claro/distinto se apresente como sua própria justificação. Mas se, numa segunda hipótese, clareza e distinção forem vistas como propriedades emergentes dos objetos da razão, não se poderá perder também de vista o fato de que são construídas através de operações do entendimento. Com isso, a razão só identificaria clareza e distinção no que elaborasse conceitualmente como claro e distinto. Em ambos os casos, malgrado as diferenças, desenvolve-se o processo de avaliação da razão por si mesma com sérios riscos de circularidade viciosa. Até porque, se o problema da evidência deixou de ser o de contrapor unidades interpretativas com “informações fatuais” pertinentes, é óbvio que o que se identifica como claro/distinto tem a ver com os procedimentos heurísticos de construtividade conceitual forjados pela razão. Frankfurt assinala que

O resultado de se confiar na razão é a descoberta de uma razão que justifique ter-se fé no fato de que as melhores razões - as fornecidas pela percepção clara e distinta não entrarão em conflito entre si.¹⁵

Ora, será o fato de não haver entrelaço suficiente para que se aceite irrestritamente uma razão? A consistência pode significar que inexistem razões que contrariam o que se aceita como claro e distinto; mas, o importante é, de um ponto de vista

cartesiano, saber se o que aparece como irrecusavelmente evidente justifica intrinsecamente o endosso que lhe damos. Ademais, se a aceitabilidade de um componente epistêmico é encarada como determinada pela coerência com outros possíveis, então não há propriamente clareza e distinção detectáveis em idéias/proposições individualmente consideradas. E se assim fosse, Descartes estaria, já na própria formulação da regra geral, se comprometendo diretamente com alguma forma de concepção holista da evidência. O problema é que, a todo instante, Descartes se reporta ao **evidente par soi**, o que tende a diminuir, no plano das proclamações metodológicas, a eventual importância da relação que o que é claro/distinto possa manter com o resto do sistema interpretativo a que pertence. A auto-evidência tende a se afastar de exigências correspondentistas e coerentistas na medida em que se revela como meio de se alcançarem resultados intelectuais que se impõem por si mesmos, por sua força demonstrativa intuitivamente apreendida. Daí a problemática da auto-evidência gerar sérias dificuldades de fundamentação quando nos perguntamos que teoria da verdade lhe convém. Comentaristas tem se esforçado no sentido de compatibilizar a teoria cartesiana da evidência tanto com pressupostos correspondentistas quanto com coerentistas. Frankfurt registra corretamente que o argumento de

Descartes parece nada fazer para demonstrar que o que é percebido clara e distintamente corresponde à realidade (...). E, no entanto, Descartes pretende naturalmente estatuir que o que é clara e distintamente percebido é verdadeiro.¹⁶

Enquanto que Williams enfatiza que

Não podemos compreender Descartes se rompemos a conexão entre a busca da certeza e a da verdade ou a conexão entre conhecimento e correspondência das idéias com a realidade.¹⁷

Em contraposição Joachim afirma que

O ideal de conhecimento, para Descartes, é um sistema coerente de verdades, onde cada verdade de é apreendida

em sua posição lógica: as verdades imediatas como base e as mediatas em sua necessária dependência.¹⁸

Se, por um lado, podemos esporadicamente flagrar Descartes, como na *Méditation troisième*, aderindo ao postulado realista, por outro, seu aparato metodológico de justificação mostra-se parcamente compatibilizável com uma teoria da verdade como correspondência. Mesmo porque, uma teoria da evidência, calcada em pressupostos correspondentistas, se colocaria o tempo todo a questão relativa a como a evidência relevante e é capaz de determinar a verdade (ou falsidade) da hipótese *h*. Ocorre, porém, que clareza e distinção não são propriedades de alegações de conhecimento alcançáveis por confronto direto ou indireto com acusativos mundanais pertinentes. E se o fossem Descartes não sublinharia com tanta ênfase a problemática da aceitabilidade imediata e nem depreciaria de forma tão peremptória todo tipo de informação observacionalmente conquistada por seu eventual caráter enganoso. Além disso, se não nos esquecermos de que o material perceptualmente obtido é *theory-laden*, disso se seguirá que recusar o testemunho dos sentidos é muito mais que desconfiar de suas possíveis incongruências descritivas. Corresponde também a rechaçar os esquemas teórico-explicativos, por mais rústicos que sejam, que acompanham nossos registros sensoriais... Acrescenta-se a isso o fato de que nos diversos momentos, sobretudo nas *Méditations* em que invoca clareza e distinção (e seus cognatos epistêmicos) Descartes alude a uma espécie de credibilidade cognitiva imediata a prescindir de cotejos com segmentos específicos da "realidade". Além de promover uma pouco elucidada identificação entre clareza/distinção e verdade¹⁹, Descartes usa de forma genérica, ao longo das *Méditations*, expressões vagas do tipo "conhecer pela simples inspeção do espírito", "conhecer com um evidência muito grande" "as coisas que me parecem as mais manifestas", etc. Em especial recorre a todo instante aos poderes da *lumière naturelle*. Há passagens bem ilustrativas como, por exemplo,

Ora, é uma coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito.²⁰

De sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as idéias estão em mim como quadros ou imagens que podem não conservar a perfeição das coisas das quais foram tiradas.²¹

Clareza e distinção não têm uma função epistêmica univocamente definida em razão principalmente de não tê-las Descartes vinculado, de modo explícito, às pressuposições funcionais de uma compreensão correspondentista ou coerentista de verdade. Não por acaso, em Carta a Mersenne de 1639, na qual comenta o *De Veritate* de Lord Cherbury, Descartes afirma

Ele examina o que é verdade, enquanto que eu jamais duvidei do que poderia ser, já que me parece uma noção tão transcendentalmente clara que é impossível não saber o que é.

E acrescenta que ninguém pode dar uma definição lógica de ajudar a conhecer sua natureza. E no que diz respeito às regras que ensejam a descoberta de verdades, Descartes sustenta polemicamente, nessa missiva, que sua regra é a luz natural da razão. O problema é que a *lumièrre naturelle* em si mesma considerada, tende a parecer uma fonte privilegiada do conhecimento capaz de propiciar a obtenção de determinados resultados, mas incapaz de exibir, por seu caráter transcendental, a racionalidade constitutiva de sua própria identidade e das unidades que pretensamente justifica como científica.

Quando Descartes se refere à apreensão clara e distinta (e cognatos) normalmente o faz recorrendo a exemplos que representam as noções generalíssimas ou os princípios basilares do sistema filosófico que está elaborando.

Chega a declarar que ao nos livrarmos dos preconceitos que ofuscam a luz natural nos acostumamos a dar crédito às primeiras noções cujos conhecimentos são tão verdadeiros e tão evidentes como nada mais pode sê-lo.²² Seus exemplos dessas *primis notionibus* são predominantemente truísmos generalíssimos enquadráveis no conjunto das auto-evidências: "Pois, é algo por si só evidente que constitui maior perfeição não poder ser dividido do

que poder sê-lo". Por ser eminentemente **reflexiva**, a noção de evidência esposada por Descartes não tem como se comprometer, à maneira tradicional, com alguma forma de proposta de avaliação do plano interpretativo pela base experiencial como parece sugerir Frankfurt:

Toda experiência provê, na verdade, base conclusiva para a aceitação de **alguma** proposição; para cada experiência há alguma proposição que a ela se ajusta perfeitamente - uma proposição que apreende a experiência sem asseverar mais do que ela permite, e sem deixar algo incertamente a aguardar confirmação através de evidência ulterior (...) Proposições logicamente contingentes também podem ser objeto de clara e distinta percepção.²³

Frankfurt tem razão quando sustenta que Descartes ambiciona tornar a regra geral aplicável ao discurso contingente. O problema é saber se as proposições logicamente contingentes são avaliáveis por meio de uma teoria, como a cartesiana, que em momento algum se preocupa em especificar, tendo em vista a verdade, a natureza das relações diádicas entre "universo de objetos referidos" e sistema interpretativo. Tivesse se colocado a necessidade de dar embasamento semântico à sua teoria da evidência, Descartes teria recorrido a alguma modalidade do conceito de **relevância**; e teria se colocado a questão relativa ao tipo de evidência que se mostra **relevante** à confirmação ou desconfirmação de estruturas teóricas. E como a evidência, seja positiva ou negativa, pode sempre mostrar-se clara para a consciência, o fundamental é nos perguntarmos pelo tipo de impacto que produz sobre nossas teorizações. Ademais, se supusermos que não há proposição sintética imune à revisão, como poderemos estipular um critério de aceitabilidade imediata e definitiva? Frankfurt, na passagem supracitada, escreve como se reportasse às proposições básicas e às **Protokollsätzen** que, para o empirismo, encerram decidibilidade epistêmica instantânea pelo fato de veicularem o registro do imediatamente dado. Cabe ter

presente que mesmo esse tipo de enunciado perde a condição de força epistêmica autônoma quando o concebemos como simples meio através do qual comprovamos nossas hipóteses (gerais).

Pelo fato de serem genéricos dispositivos epistêmicos e, se mostrarem *ipso facto* desprovidas de efetiva força avaliativa das unidades de conhecimento quanto à sua veracidade, Clareza e Distinção foram severamente criticadas por Leibniz. Ferinamente, Leibniz proclama que Descartes abrigou a verdade na hospedaria da evidência, mas esqueceu de nos dar o endereço. O endereço só seria dado se Descartes indicasse que tipo de ocorrência configura evidência relevante à qualificação epistêmica de determinado sistema teórico a ponto de poder determinar sua verdade ou falsidade. Mas, para assim proceder teria que se dedicar à confecção de uma concepção semântica de evidência especificadora de técnicas de cotejo entre o nível hipotético e o "fatual" pertinente.

É comum nos depararmos com um Descartes que sugere um estreito vínculo entre irresistibilidade e veracidade, como se só o que estivesse para além de qualquer dúvida incômoda merecesse estatuto cognitivo privilegiado de *Scientia*. Como bem salienta Williams

Irresistibilidade não acarreta verdade. Que há coisas nas quais não podemos deixar de acreditar quando nela pensamos, constitui uma questão de compulsão psicológica, que um gênio maligno poderia regozijar-se de implantar em nós. Quando estou realmente pensando numa proposição, que se mostra irresistível, não posso levar em conta essa possibilidade, já que acredito na proposição, e acreditar na proposição é acreditar que é verdadeira. Mas quando não estou, de maneira direta, pensando na proposição, posso acalantar essa possibilidade. A situação de Descartes é a de que a única razão que ele tem para crer que algo é verdadeiro é a de que ou bem é irresistível ou bem depende de algo irresistível; desse modo, quando não está realmente pensando algo irresistível pode acolher a idéia de que nada em que está disposto a acreditar é realmente

verdadeiro. Assim, parece como que haver espaço para uma outra questão: o que percebo clara e distintamente "ser verdadeiro" - isto é, o que experimento como irresistível - é realmente verdadeiro?²⁴

Cabe, contudo, ressaltar que a irresistibilidade invocada por Descartes não tem matriz "experencial", e sim "formal" por se pretender parte integrante do exercício da racionalidade matemática. Até porque, o destaque dado por Descartes à auto-evidência pode ser creditado à suposição de que há uma certeza matemática e de que a auto-evidência está nela escorada. Não por acaso, proposições matemáticas são regularmente invocadas como exemplos de verdades auto-evidentes. De truísmos matemáticos, como $2 + 2 = 4$, diz Descartes que podem ser apreendidos por uma *simplex inspectio mentis*. E a tentativa de generalizar para os diversos domínios de investigação a força demonstrativista da sintaxe matemática é a grande meta perseguida por Descartes. Frankfurt observa:

O que é exatamente para uma pessoa perceber algo clara e distintamente? Consiste em seu reconhecimento de que a evidência que ela tem para alguma proposição, ou sua base na experiência para aceitar a proposição, é logicamente definitiva e completa. Ela percebe clara e distintamente que *p* quando vê que sua evidência ou base para aceitar *p* é conclusiva no sentido de que é consistente e de que nenhum corpo de evidência capaz de levar a rejeitar *p* ou a dele duvidar é logicamente compatível com a evidência ou base ora disponível. Dada a evidência ou base em prol de *p*, ora disponível, não há por que temer que a adição de evidência ulterior a obrigue a mudar de Idéia.²⁵

Ora, para que a evidência seja logicamente definitiva e completa é necessário supor que se estruture de modo "auto-referencialmente" instantâneo, no sentido de que nada que lhe é extrínseco, ainda que a ela pertinente, se mostre capaz de impor algum tipo de reformulação da crença apoiada na evidência original. Não assumir esse tipo de restrição não tem como evitar o possível

questionamento de que sendo o irrecusavelmente inconcusso **context-bound** e **time-bound** não há como reputar logicamente definitiva e completa a evidência que provê sua cabal justificação. Transcendendo-se o atual momento, nada impede que o **aliquid inconcussum** se defronte com evidência contrária a tudo que pareceu, no instante de sua apreensão, como transparentemente firmado. Além do mais, não podemos perder de vista o importante fato de que a auto-evidência deixa até mesmo de satisfazer à exigência capital de univocidade intersubjetiva quando dá origem a relatos conflitantes em torno de sua forma e conteúdo:

O papel do argumento dos relatos conflitantes de construções alegadamente auto-evidentes ao solapar a segurança da matemática intuicionista, é similar ao exercido pelas antinomias no solapamento da segurança da teoria “ingênuas” dos conjuntos e, por conseguinte, da matemática clássica.²⁶

No intuicionismo matemático cartesiano o conceito de auto-evidência²⁷ é apresentado como peça-chave da funcionalidade epistêmica da matemática. E sua jurisdição metodológica é estendida aos demais campos de investigação. Afinal, se a ciência é una, e suas estruturas de expressão são matemáticas, então só há um modelo de justificação a seguir. O dificultoso é que a matemática pode oferecer apenas a sintaxe lógica de suas estruturas formais empregáveis nos procedimentos de descrição dos fenômenos empíricos, mas não tem como avançar uma teoria da evidência para a ciência em geral. Mesmo porque se existisse uma teoria matemática da evidência seria diferente da necessária ao adequado estudo dos fenômenos empíricos. Se a matemática tivesse sido concebida, **ante literam**, como linguagem, sua amplitude epistêmica teria sido circunscrita à provisão das formas de combinação aplicáveis às estruturas expressivas das ciências empíricas. Isso impediria que lhe fosse conferida a capacidade de especificar o tipo de conteúdo evidencial, em si mesmo engendrado, que deve ser acatado por toda e qualquer alegação que se pretenda conhecimento. Como a **certeza matemática** é função do confinamento de suas formulações ao campo das regras de formalismo sintático, e não da natureza

indefectível de suas construções teóricas ou do tipo de evidências usado para a validação de suas construções, não há como tentar fazê-la vingar em outros solos de investigação. O fato de as proposições matemáticas poderem ser vistas como se justificando a partir de critérios estritamente sintáticos parece ter-se transformado em Descartes na intuição de que a postulação de auto-evidência é epistemologicamente universalizável. Mas como elaborar uma teoria geral da evidência a partir da auto-evidência supostamente extraída da matemática, sem fazer qualquer uso do princípio semântico de correlação entre proposições e estados da realidade?

Na matemática, Descartes encontrou a possibilidade de desenvolver uma concepção de evidência capaz de lhe permitir enfrentar o tentacular questionamento cético. A ousadia residiu num tentar transferir o tipo de "certeza" proporcionado pela sintaxe matemática ao estudo de objetos cujo conhecimento demanda a elaboração de uma teoria da evidência estruturada a partir de princípios de correlação semântica. O empenho em construir uma teoria geral da evidência não tem como deixar de se basear no estudo da natureza da relação diádica entre um conjunto ordenado de objetos e um enunciado. Ao conceder à auto-evidência o estatuto privilegiado de fundamento da certeza matemática, apregoando sua universalidade epistemológica, não acabou Descartes, a contragosto, por sucumbir a uma singular concepção "sintaxista" de justificação? Sua singularidade resulta de Descartes descurar dos componentes semânticos necessários à constituição de uma teoria da evidência sem, entretanto, aceitar confinar a pretensão de verdade de suas proposições ao campo estrito do conhecimento de tipo puramente formal.²⁸ Descartes não aceitaria evidentemente essa atribuição que lhe estamos fazendo de uma visão sintaxista de justificação, mas essa parece ser a única afinada com suas proclamações metodológicas por mais que suas teorizações substantivas mais decisivas escapem como tentaremos demonstrar, ao controle ministrado pelo "sintaxismo evidencial". A auto-evidência não tem como deixar de ser vista como uma espécie de tendência a universalizar o tipo de justificação sintática inspirada numa forma de reconstrução epistemológica intuicionista da matemática.

Nossa análise tem-se preocupado em mostrar que a teoria cartesiana da evidência, se vista como parte de um **individualismo gnosiológico** não tem como ser caracterizada como um dispositivo fidedigno de avaliação do potencial de verdade de nossas mais variadas alegações de conhecimento. Mesmo quando se trata de qualificar epistemicamente cada uma de nossas pretensões de conhecimento, dissecadas uma a uma Clareza e Distinção despontam como meros mecanismos eliminativos capazes de nos convencerem de que o que não é manifestamente evidente não deve ser acolhido, mas incapazes de nos garantirem que o evidente por si tem a sua verdade cabal e definitivamente estabelecida, como se pudesse se validar a partir apenas de si, sem precisar confrontar-se com a "realidade" e sem associar-se aos outros componentes do sistema com os quais se relaciona. Daí concordarmos com Körner quando afirma:

...um "critério" de auto-evidência é redundante ou falacioso. Se, ao vivermos uma experiência, a reconhecemos como auto-evidente nenhum critério é necessário; e se uma experiência que se alega ser auto-evidente não é reconhecida como tal ao ser vivida, não é auto-evidente. Assim sendo, "clareza e distinção" é um cognato de auto-evidência e não o nome de um critério de auto-evidência.²⁹

§ 2 A teoria cartesiana da evidência como parte do **holismo gnosiológico** adotado nas **Méditations**.

Nosso objetivo agora é mostrar que Descartes se vale, em contextos em que elabora teses substantivas articulando-as às metodológicas, de uma concepção de evidência que deixa de absolutizá-la como autoevidência suscetível de autojustificação para torná-la um conceito com valor **posicional**. Nesse sentido, a função a ser cumprida pela evidência das relações que mantém com os componentes substantivos basilares com os quais forma o núcleo do todo explicativo do sistema filosófico cartesiano. Trata-se de uma modalidade de evidência funcionalmente sistêmica baseada na solidariedade interdependente entre os componentes fundamentais do esquema interpretativo. Com isso, a auto-evidência acaba, no fundo, desempenhando a função subsidiária de especificar

o modo metodológico genérico de aceitabilidade dos resultados intelectuais parciais propostos. Isto porque, o efetivamente decisivo passa a ser não uma espécie de autojustificação dos enunciados isoladamente considerados, e sim o apoio recíproco que as Proposições Primárias se concedem para que possam se legitimar como sistema explicativo funcionalmente integrado. Ora, se o valor e o papel do auto-evidente tendem a diminuir quando pressupostos holistas são ainda que tacitamente, assumidos, então Descartes recorre a dois métodos. Um voltado para a legitimação das unidades de conhecimento, definido a veracidade de cada uma, e outro para a justificação do sistema como totalidade formada por elementos ferreamente concatenados.³⁰ Inclina-mos a pensar que aquilo que, para muitos comentaristas, têm parecido círculo vicioso³¹ em Descartes não passa, no fundo, de conseqüência da adoção de um holismo *sui generis* em que os pilares de seu sistema têm sua justificação principal obtida não por seu valor de expressão epistêmico intrínseco. Isto porque, o fundamento último da racionalidade de cada um depende da interação que mantém com a racionalidade do outro.

Com o objetivo de fundamentarmos essa segunda parte de nossa análise da teoria cartesiana da evidência examinaremos as três plataformas de certeza construída como pontos cardeais de seu sistema filosófico:

1. A intuição da necessidade da própria existência. O dado indubitável primário, o Princípio Primeiro da Filosofia a partir do qual a reconstrução de todo conhecimento deve começar. O conhecimento certo de que minha autoconsciência envolve minha existência.
2. A regra geral segundo a qual tudo que é percebido clara e distintamente é verdadeiro.
3. A veracidade de Deus - fonte soberana de verdade.

Não há dúvida de que, ao longo das *Méditations*, Descartes desenvolve argumentos específicos em apoio a cada uma dessas unidades primárias de seu sistema de conhecimento. Mas o trabalho de coligar evidências, via *intuitus mentis purae et*

attentae, se faz acompanhar de uma atividade de validação escorada numa espécie de Princípio da Interdependência da Justificação entre os componentes fundamentais de seu filosofar substantivo. Não é difícil comprovar que (1) só é indubitável por causa de (2)³² e que (2) tem em (1) o caso paradigmático de seu exercício³³ e em (3) seu fundamento último.³⁴ Ademais, (3) é firmado a partir de (2)³⁵ e (1) também depende estruturalmente de (3)³⁶. (3) só pode ser alcançado por intermédio de (2), no entanto, (3) é o fundamento de (2).

Esse tipo de holismo gnosiológico “transcendental”, que deixa de fazer da regra geral da evidência a única fonte de legitimação de resultados, é que proverá em última análise a decisiva fundamentação funcional do aparato cartesiano de justificação. Como vimos os sentidos, no que têm de enganoso, podem ocasionalmente ser corrigidos pela razão. E a razão, se demandasse retificações, poderia ser corrigida por que outra instância de poder intelectual? Com vistas a simular a hipótese de a razão poder ser inconsistente, Descartes recorre a uma possível existência do *malin génie* como eventual fonte de erro absoluto da razão. E para afetar essa funesta possibilidade epistemológica, Descartes procura dar garantias de que a razão é merecedora de todo crédito demonstrando a existência do Deus veraz a respaldar a integridade do processo de conhecimento como totalidade. Esse roteiro reflexivo evidencia que essas unidades primárias se validam reciprocamente. Deus, por exemplo, equivale ao estratagema holista concebido para se vencer a dúvida sistemática que, sem Ele, poderia espriar-se indistintamente sobre todas as alegações de conhecimento produzidas. Como bem assinala Williams

...Deus, para Descartes, era a ponte do mundo de si mesmo e de suas idéias para algo fora desse mundo.

De acordo com Descartes Deus garante que há um mundo que existe independentemente de nosso pensamento, e que nossos juízos sobre ele, se formos judiciosos, serão em geral confiáveis.³⁷

Ora, se Deus confere integridade epistêmica ao sistema interpretativo por nós elaborado, evitando que questionamentos

estruturais ponham sob suspeição até a mais singela alegação de veracidade, disso resulta que Deus tem papel tão importante a desempenhar na validação de nossas pretensões de conhecimento quanto a regra geral da evidência. E, no entanto, intuir a existência de Deus só é digno de crédito pelo fato de que o fazemos com clareza e distinção. A aparência de circularidade tende a desaparecer se nos damos conta de que a adoção tácita de premissas holistas leva na direção da proposta de uma modalidade de intervalidação dos princípios estruturais organizadores de seu sistema filosófico. É claro que Descartes parece incorrer em circularidade quando afirma:

E não se pode dizer que esta idéia de Deus seja materialmente falsa e que, por conseguinte, eu a possa ter tirado do nada (...) Pois, ao contrário, sendo essa idéia mui clara e mui distinta e contendo em si mais realidade objetiva do que qualquer outra, não há nenhuma que seja por si mais verdadeira e que possa ser menos suspeita de erro ou de falsidade.³⁸

Para também afirmar

E desse modo vedes que depois de tomardes consciência da existência de Deus é necessário supordes que seja enganador se desejais lançar dúvidas sobre as coisas que concebeis clara e distintamente.³⁹

A análise dos supracitados **átomos de certeza**, a partir de sua imbricação sistêmica, nos permite constatar que a teoria da evidência harmonizável com o filosofar substantivo cartesiano corresponde a uma espécie de "sintaxe" de intercâmbio do apoio justificador. Isto faz com que a propalada auto-evidência desponte apenas como uma proclamação metodológica estipuladora de um mecanismo de endosso parcial - e precário - à noção básica individualmente considerada. Com relação a proposições portadoras de alto nível de generalidade como os átomos de certeza cartesianos, pode-se recorrer a um simulacro da funcionalidade epistêmica de matemática com vistas a tentar-se identificar um modelo de justificação capaz de respaldar o tipo de apoio mútuo que se

concedem. E esse tipo de teoria da evidência poderia ser caracterizado como "sintático" não por ater-se à modalidade de procedimento de justificação proporcionada pela matemática, e sim por não fazer uso do princípio de correlação semântica. O teorizar, devotado ao estabelecimento de princípios, é avaliado com base em critérios de interdependência consistente entre seus principais constituintes, permanecendo suas eventuais relações com a "realidade" genericamente indicadas. É claro que esse tipo de postura só é defensável pelo fato de Descartes estar buscando a legitimação de **Princípios** sistemicamente articulados entre si. Num caso como esse, a força de justificação imanente, de cada uma das proposições basilares é caudatária do respaldo oriundo de sua epistêmica interpenetração sistêmica. Disso se segue que a tão apregoada noção de auto-evidência, apresentada no discurso do método cartesiano como decisivamente determinante da legitimidade dos resultados, não desfruta da mesma importância epistemológica exibida pela teoria tacitamente operante do apoio evidencial recíproco. A auto-evidência se presta, consoante premissas **individualistas**, à função de tornar a noção **primeira** aceitável a partir apenas de seu valor epistêmico intrínseco. O problema é que, como vimos, o poder de justificação da auto-evidência é bastante diminuto. O que significa que o sistema filosófico cartesiano deve ser vinculado enfaticamente a uma teoria da evidência holisticamente estruturada. Mas esse holismo mantém-se em Descartes enrustido pelo fato de concernir não à validação de sistemas teóricos específicos vistos como totalidades, e sim à imbricação entre **princípios fundamentais** formadores de uma espécie de totalidade transcendental provedora das condições de possibilidade de constituição de procedimentos particulares de legitimação.

A serem procedentes tais considerações, sentimo-nos no direito de ressaltar que a noção de auto-evidência, tão decantada como princípio metodológico, aparece reduzida a mera coadjuvante no âmbito das principais formulações substantivas de Descartes. Mesmo porque, sua ação se limitaria à avaliação de proposições/ idéias individualmente consideradas, quando o fundamental diz respeito, em última análise, à validação do sistema filosófico enquanto totalidade articuladora de **Princípios**. Frise-se ainda que

o evidente só é apresentado como algo evidente por si para que possa se tornar um constituinte primário aceitável, ficando seu endosso último a depender das relações epistêmicas que mantém com as outras unidades basilares do sistema. Pode-se constatar que algo só é claro e distinto para o Cogito porque existe um Deus veraz que garante a autenticidade última da relação, por outro lado, o Cogito e Deus não têm, para que possam ser epistemologicamente identificados, como prescindir do uso da regra geral da evidência. Pode-se assim dizer que o metodológico proporciona o acesso ao **substantivo primário** e nele encontra seu respaldo último. Daí o projeto metodológico se enraizar no solo da metafísica e a metafísica despontar como participante do processo de estipulação de regras de justificação por ser o substantivo primário peça decisiva no empreendimento que visa a prover a fundamentação última do conhecimento.

Cabe mais uma vez enfatizar que o holismo, tacitamente esposado por Descartes, é de segunda ordem, porquanto concerne não à defesa da tese de que sistemas interpretativos **específicos** são totalidades indecomponíveis que não podem ter seu valor epistêmico definido pela avaliação **individualizada** de cada uma de suas partes componentes. A profunda interpenetração de justificação entre os **Princípios** cartesianos não tem a ver com a concepção, defendida por holistas contemporâneos, de que a aceitação de uma proposição só pode ocorrer se conseguimos compatibilizá-la com o sistema **coerente** de proposições já aceitas. O intercâmbio de apoio evidencial recíproco, detectável no Descartes substantivo, se vincula a uma espécie de holismo "transcendental" por intermédio do qual se defende a necessidade de o Cogito, Deus e a regra geral da evidência contraírem determinadas relações sistemicamente estruturais para que seja possível chegar-se a ter **Scientia** com fundamento último inabalável (provido por Deus) forjado por um Sujeito que é o fio condutor, da unidade concatenadora, no mundo variegado e fragmentário da experiência.

Como se trata de um holismo "transcendental", ou de segunda ordem, a totalidade como unidade metodológica é o tempo pressuposta sem que Descartes se tenha visto obrigado a justifi-

cá-la em ação num sistema se empenha a fundo em legitimar seu holismo. Quando muito podemos não considerar satisfatórias as razões oferecidas. Talvez esse tipo de holismo, mantido enrustido, possa ter levado alguns críticos a acusarem circularidade no sistema filofófico cartesiano.

Mas, em defesa de Descartes, podemos nos perguntar se há a possibilidade de justificarmos Princípios sem que um remeta à inteligibilidade do outro. Afinal, as *primis notionibus*, pelo próprio fato de serem primeiras, se entrelaçam de uma tal maneira que a racionalidade de uma vai sempre dar a impressão de ter sido derivada da outra apesar de, conteudisticamente falando, cada uma parecer pertencer a um domínio interpretativo singular e fechado sobre si mesmo. Não por acaso, muito da metodologia pós cartesiana tudo fez para esquecer seus enraizamentos no solo da metafísica...

NOTAS

1. A pregação cartesiana unificacionista - segundo a qual todos os saberes formam um única ciência - estriba-se claramente na pressuposição de que existe uma única lei de evidência, garantidora de que todas as formas de conhecimento estão submetidas aos mesmos princípios de inteligibilidade metodológica.

2. Por se reportar freqüentemente à verdade de algo ou alguma coisa, Descartes corre a todo instante o risco de incorrer numa "ontologização veritativa" do substantivo. Mesmo que concebamos esse 'algo' como pertencendo à esfera enunciativa, algumas confusões conceituais podem ainda assim emergir. Como as línguas naturais apresentam, como mostrou Carnap, dois modos de discurso - o material (*inhaltliche Redeweise*) e o formal (*formale Redeweise*) - é preciso avaliar se as sentenças cartesianas, formuladas como se referissem (parcial ou exclusivamente) a objetos, não se referem, na realidade, a formas sintáticas e, especificamente, às formas das designações desses objetos de que parecem tratar. Seriam, assim, sentenças pseudo-objeto na medida em que se referem à estrutura sintática das construções lingüísticas e na medida em que sua forma gramatical as mascara como sentenças-objeto.

3. Nas Respostas às Quintas Objeções (In: *The Philosophical Works of Descartes*. Trad. de Elisabeth Haldane et alii. Nova Iorque. Dover. 1955. p. 206) Descartes afirma:

Quando disse que cumpriria considerar incertos e até falsos, todos os testemunhos proporcionados pelos sentidos disse-o seriamente pelo fato de tal enunciado ser vital para a compreensão de minhas **Meditações...** Afinal, quando se trata da pesquisa da verdade e de

saber o que pode ser certamente conhecido pelo espírito humano é claramente contrário à razão recusar-se a tratá-los como incertos e até mesmo rejeitá-los como falsos...

4. Descartes, René. *Méditations Métaphysiques* (Paris. Larousse. 1950. p. 28)
5. *Ibid.* p. 48.
6. L. S. Stebbing (In: *Philosophy and the Physicists*. Nova Iorque. Dover. 1958 pp. 51-54) assinala corretamente que a alegação do físico de que os objetos físicos são "real" ou fundamentalmente não-sólidos depende fatal e crucialmente da noção de 'sólido' do senso comum. Não fosse assim, frisa Stebbing, não se poderia estabelecer, de modo significativo, o contraste sólido versus não-sólido.
7. Em seu trabalho 'Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes' (In: *Criticism and the Growth of Knowledge* Cambridge University Press. 1970. p. 94) Lakatos define justificacionismo como a identificação do conhecimento com conhecimento provado, assinalando que essa tem sido a tendência dominante, através dos tempos, no âmbito do pensamento racional.
8. Descartes, René. *Règles pour la Direction de L'Esprit*. Trad. de J. Sirven. Paris. J. Vrin. 1945. pp. 5-6.
9. Nas *Méditations Métaphysiques* (p. 67) encontramos:

...o simples conhecimento que tenho de que são apenas conjecturas, e não razões certas e indubitáveis, é suficiente para me dar ocasião de julgar o contrário.
- Nas respostas às Segundas Objeções (op. cit. p. 39) Descartes afirma:

Não nego que um ateu possa conhecer claramente que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos; simplesmente afirmo que tal conhecimento não pode constituir verdadeira ciência, porque não se deve chamar de ciência ao conhecimento que pode tornar-se duvidoso.
10. Descartes qualifica os resultados claros e distintos obtidos por *intuitus mentis* como incorrigíveis e a razão como a faculdade intrascendível. Nas **Respostas às segundas objeções** (pp. 40-41) sustenta que

No caso de nossos mais claros e acurados juízos, se constatasse sua falsidade não haveria como corrigi-los por outros mais claros nem através de outra faculdade natural. Essa a razão que me faz afirmar ousadamente que não podemos ser enganados.
11. Descartes, René. *Les Principes de la philosophie*. In: *Oeuvres de Descartes* Paris. Librairie J. Gibert, sem data. §45. p. 114.
12. Descartes, René. *Méditations Métaphysiques*. p. 35.
13. Descartes, René. *Les Principes de la Philosophie*. §10 p. 96.
14. Descartes, René. 'Reply to the *Seconde Set of Objections*'. op. cit. p. 55.
15. Frankfurt, H. G. 'Descartes on the Consistency of Reason'. In: Hooker, M. (ed.) *Descartes, Critical and Interpretative Essays*. John Hopkins University press. 1978. p. 36.
16. *Idem Ibidem*.
17. Williams, Bernard. *Descartes; The Project of Pure Enquiry*. Mid dlesex. Penguin Books. 1978. p. 200.

18. Joachim. H. H. **The Nature of Truth**. Nova Iorque, Greenwood. 1969. P. 72.

19. À guisa de ilustração podemos recorrer às seguintes passagens:

Méditation quatrième (pp. 66-67): "...não podia impedir-me de julgar que era verdadeira uma coisa que eu concebia tão claramente".

Méditation cinquième (p. 72): "...já demonstrei amplamente acima que todas as coisas que conheço clara e distintamente são verdadeiras".

Reply to the Second Set of Objections (p. 42): "Entre essas coisas há algumas tão evidentes, e ao mesmo tempo tão simples, que nos é impossível delas duvidar ou deixar de nelas acreditar como verdadeiras".

20. Descartes, René. *Méditations. Métaphysiques*. p. 49

21. *Ibid.* p. 51.

22. Cf. 'Reply to the Second Set of Objections'. pp. 34-35

23. Frankfurt, H. G. *op. cit.* p. 29.

24. Williams, Bernard. *op. cit.* p. 187.

25. Frankfurt, H. G. *op. cit.* p. 28.

26. Korner, Stephan. **Uma introdução à Filosofia da Matemática**. Trad. de Alberto Oliva. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 142.

27. Beck, L. J. (In: **The Method of Descartes**. Oxford University Press. 1952. p. 50) identifica a pressuposição matemática do sistema filosófico cartesiano:

Em toda demonstração matemática e, por conseguinte, em toda demonstração certa, devemos partir de dados autoevidentes e, em segundo lugar, devemos nos certificar de que cada passo em nosso progresso dedutivo a partir dos dados deve ele mesmo ser auto-evidente.

28. Já na *Méditation Seconde* (p. 36) Descartes declara com a força de quem está enunciando um Princípio: "Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro". No *Discours*, nas *Regles*, Descartes também recorre à retórica do certo e do necessário sem enfrentar diretamente as dificuldades oriundas de se aplicarem esses atributos a raciocínios que envolvam algo mais do que mera *relation of ideas*.

29. Korner, Stephan. *op. cit.* p. 139.

30. Em sua magistral análise da obra de Descartes, M. Gueroult (**The Soul and God**. Trad. de Roger Ariew. Minnespolis. University of Minnesota Press. 1984. p. 5) Salienta que a filosofia cartesiana é "uma rigorosa cadeia de proposições em consonância com a ordem das razões".

31. Cf. Frankfurt, H. G. 'Descartes' Validation of Reason'. In: Willis, Doney (ed.). **Descartes, a collection of Critical Essays**. Londres, Macmillan. 1970.

32. *Méditation Seconde* (pp. 42-43): "Não me conheço a mim mesmo não só com muito mais verdade e certeza, mas também com muito maior distinção e nitidez; (...) Vejo claramente que nada há que me seja mais fácil de conhecer que meu espírito".

33. **Discours de la Méthode** (In: *Oeuvres de Descartes*. Paris. Librairie J. Giphert, sem data. P. 37): "...enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso despontava como necessidade que eu, que pensava, fosse alguma coisa".

Méditation Seconde (p. 38): "Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende, quem deseja, que não é necessário acrescentar algo para explicá-lo".

Como se vê o cogito é a primeira das verdades conhecidas; a mente é mais fácil de conhecer que o corpo, já que a mente conhece a si mesma, sem o corpo, mas o corpo não pode conhecer a si mesmo sem a mente.

34. **Discours de la Méthode** (p. 42): "Aquilo que há pouco tomei como regra, a saber, que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras, não é certo senão porque Deus é ou existe".

Méditation cinquieme (p. 77): "assim reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem diretamente do conhecimento do verdadeiro Deus".

Em carta a Mersenne (6 de maio de 1630) Descartes afirma: "A existência de Deus é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem existir e a verdade da qual todas as outras procedem".

35. Méditation troisieme (p. 59): "A existência de Deus está mui evidentemente demonstrada".

36. Méditation troisieme (p. 58): "Por isso reconheço evidentemente que dependo de algum ser diferente de mim".

37. Williams, Bernard, Op. cit. pp. 210-211.

38. Descartes, René. **Méditations Métaphysiques**. p. 54.

39. Descartes, René. 'Reply t the Second Set of Objections' p. 41.