Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 43 jun-dez 2020 ISSN 1413-6651



A HISTÓRIA DE UM ESPÍRITO: NARRATIVIDADE E TEMPORALIDADE NO DISCURSO DO MÉTODO DE DESCARTES

Frederico Duarte Pires de Sousa Doutorando, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil fredericodsousa@gmail.com

RESUMO: Este texto tem o intuito de resgatar, ainda que de maneira modesta, a temporalidade e a narratividade presentes no Discurso do Método (1637), e assim, situá-las em relação ao projeto cartesiano de legitimação de sua concepção de ciência e filosofia — etapa que marca a sua virada metafísica dada a condenação de Galileu em 1633. Complementando e aprofundando esta chave de leitura do pequeno ensaio de Descartes, traçaremos uma breve análise do sentido filosófico da figura da Viagem — presente de forma importante no corpo do texto. Neste espírito, nossa proposta é entender como a dimensão estética da obra dialoga com sua dimensão filosófica.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes; Narratividade; Subjetividade; Temporalidade.

Não é preciso insistir na importância do Discurso do Método (1637) na evolução do pensamento de Descartes. Todos já a conhecemos. Trata-se de um ponto de virada estratégico em sua filosofia, afinal, prudente como era o nosso filósofo, com a condenação de Galileu pela Inquisição Romana em junho de 1633 (FRIEDMAN, 2011, p. 80), torna-se inevitável a interrupção do projeto de trazer ao mundo o seu Mundo, isto é, sua Física. Comentadores como Michael Friedman (2011, p. 80), Joceval A. Bitencourt (BITENCOURT, 2015, p. 87-111) e mesmo o grande Etiénne Gilson (GILSON, 2011, pp. 7-9) estão de acordo no que concerne à suposição de que a condenação de Galileu institui uma revisão fundamental no sistema cartesiano, com um Descartes não mais partindo da física, mas de uma busca por legitimação desta. Como enfatiza Gilson, "O filósofo não perdeu, entretanto, toda a esperança de publicá-la um dia [i.e. a sua Físical; vai trabalhar, pois, para criar uma situação mais favorável, e é o desejo de tornar possível a publicação do Mundo que comanda sua atividade durante os anos seguintes." (GILSON, 2011 p. 9). À vista disso, o Discurso aparece como uma primeira tentativa de oferecer via metafísica o caminho para a aceitação de sua física posto que ao verem que ele estaria a oferecer "[...] provas convincentes da existência de Deus e da imortalidade da alma bem como uma ciência capaz de transformar a condição humana, teólogos e sábios unir-se-ão talvez para solicitar-lhe a publicação do Mundo e garantir-lhe a possibilidade de editá-lo sem inquietudes." (GILSON, 2011 p. 9).

I Trabalho em parte fruto das interlocuções travadas com o Prof. Dr. Cristiano Novaes de Rezende (UFG), com quem realizei Estágio Docência na disciplina de Filosofia Moderna no primeiro semestre letivo de 2018 e a quem sou muito grato e devedor.

O *Discurso* surge, portanto, em um momento em que – dado o caso Galileu-Belarmino —, a luta contra a tradição escolástica havia se tornado mais profunda, mais complexa e, sobretudo, mais perigosa. Deste modo, é completamente compreensível o temor que vemos em Descartes em uma carta enviada ao Padre Marin Mersenne em 11 de novembro de 1633:

Fiquei tão impressionado que quase decidi queimar todos os meus manuscritos ou, ao menos, não deixar que ninguém os lesse. Pois não poderia imaginar que ele [Galileu] – um italiano e, como soube, alguém que gozava das boas graças do Papa – pudesse ser considerado um criminoso por nenhuma outra razão além de tentar, como sem dúvida o fez, estabelecer que a terra se move [...] Devo admitir que, se esta concepção é falsa, também o são todos os fundamentos de minha filosofia, pois ela pode ser demonstrada muito claramente a partir deles. (DESCARTES apud FRIEDMAN, 2011, p. 81).

Resquícios desta mesma angústia — a angústia de um iluminismo avant la lettre, a angústia de um Descartes que se revolta ao ver o pensamento ter sua marcha para a verdade interrompida abruptamente por motivos que não os de uma Razão em posse de si mesma —aparecerá também na composição do *Discurso*, mais especificamente no texto que abre sua última parte:

Ora, faz agora três anos que eu chegara ao fim do tratado [O Mundo] que contém todas essas coisas e começava a revê-lo para entregá-lo a um impressor, quando soube que pessoas que acato, e cuja autoridade não tem menos poder sobre minhas ações do que minha própria razão sobre meus pensamentos, haviam desaprovado uma opinião sobre física publicada um pouco antes por outra pessoa [Galileu]; não quero dizer que eu fosse dessa opinião, mas nela nada notara, antes de sua censura, que pudesse imaginar prejudicial à religião ou ao Estado, e que por conseguinte,

me tivesse impedido de a escrever, e isso me fez temer que entre minhas opiniões também encontrasse alguma sobre a qual tivesse me enganado, apesar do grande cuidado que sempre tive em não aceitar novas opiniões sem que delas tivesse demonstrações muito certas e em não escrever as que pudessem resultar em prejuízo para alguém. (DESCARTES, 2011, [1637], pp.101-102).

É impossível não notar, a despeito da cautela cartesiana, uma crítica velada. Descartes é o filósofo da prudência: ele quer destruir um mundo, isto é fato, substituí-lo por uma nova imagem, porém, sem correr o risco de uma condenação. Ora, se "Un des préceptes essentiels de la logique cartésienne est de 'conduire' ses pensées 'par ordre'"2(ALQUIÉ, 2011, p. 3), seria natural que, mesmo para destruir fosse preciso seguir em passos ordenados, que fosse preciso prudência. O filósofo das Meditações logo constatou que era necessário mostrar que a sua concepção de mundo dialogava não apenas com a verdade, mas também com a fé. Provavelmente, as razões cartesianas fossem mais interessadas do que um exame desatento pudesse nos sugerir: Descartes não apenas estaria preocupado em reformular a imagem do mundo (através de sua física) mas também pretendia oferecer o caminho de uma nova "escola". Em outras palavras, Descartes se dera conta da importância de oferecer um substituto à altura para a síntese tomista entre Aristóteles e a Cristandade. O que não é nenhuma surpresa, dado que em uma batalha pela verdade no campo das ideias, as academias sempre serão frentes de combate essenciais. Descartes o sabia. Daí a importância estratégica dos Principia Philosophiae (1644) — posto que "Descartes, en rédigeant les Principia philosophiae, avait l'intention de remplacer les manuels scolastiques"

^{2 &}quot;Um dos preceitos essenciais da lógica cartesiana é a 'condução' dos pensamentos 'por ordem'." (Tradução nossa).

(ARIEW, 2006, p. 56). Daí também a importância da carta dedicatória à Sorbonne nas *Meditações*. A superação da tradição envolvia a instauração de um novo sistema de pensamento – inclusive em termos pedagógicos: uma nova escolástica, à cartesiana. A respeito destas pretensões da parte de Descartes, Secada, já nas primeiras páginas de seu *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*, enfatiza:

Descartes moved within the world of Late Scholastic thinking. Even in his writings on natural science, where he was undoubtedly in profound disagreement with the Aristotelians, he constantly expressed awareness of this opposition. He saw himself as presenting a new philosophy, both natural and metaphysical, to take the place of Aristotle's and St Thomas Aquinas's. Since he wanted to take their place in the School, he was careful to avoid alienating the Scholastic establishment. Nonetheless, he

"Descartes, ao escrever Principia philosophiae, tinha a intenção de substituir os manuais escolásticos." (Tradução nossa). Quanto à importância dos Principia na sorte do cartesianismo posterior bem como do interesse de seu autor em tomar para si o lugar do aristotelismo nas escolas, Roger Ariew acrescenta: "Ceux-ci [les manuels scolastiques] adoptaient normalement une forme quadripartite représentant la structure du programme d'études dans les collèges: logique, physique, métaphysique et éthique. Mais Descartes n'a produit, au mieux, qu'une physique partielle et ce qu'on pourrait appeler une métaphysique générale: il n'a pas achevé sa physique et il n'a pas écrit de métaphysique spéciale; il n'a pas produit de manuels de logique ou d'éthique qui auraient pu être utilisés par ses disciples. Ceci devait être perçu comme les grandes lacunes du programme cartésien et de l'aspiration à remplacer la philosophie aristotélicienne dans les écoles. Ainsi les cartésiens se sont-ils précipités pour combler ces lacunes." (ARIEW, 2006, p. 56). ["Os manuais escolásticos normalmente adotavam uma forma quadripartite, representando a estrutura do currículo nos colégios: lógica, física, metafísica e ética. Mas Descartes produziu, na melhor das hipóteses, apenas uma física parcial e o que se poderia chamar de uma metafísica geral: ele não completou sua física e não escreveu nenhuma metafísica especial; ele não produziu livros didáticos de lógica ou ética que poderiam ter sido utilizados por seus discípulos. Estas devem ter sido percebidas como as grandes lacunas do programa cartesiano e de sua aspiração a substituir a filosofia aristotélica nas escolas. Assim, os cartesianos correram para preencher essas lacunas." (Tradução nossa).]

did not distort or hide his diverging views, views which were cast in concepts and terms borrowed from the Aristotelians and which were in no small measure motivated by their problems. Reluctantly but inevitably, Descartes even entered into Scholastic theological disputes about the Eucharist and about the relation of will and intellect in God(SECADA, 2004, p. 1, grifos nossos).⁴

Ora, com a condenação de Galileu, Descartes percebe que a querela acerca do movimento da terra não é apenas um problema de filosofia natural, que não se limita a uma mera disputa entre teses mais ou menos adequadas, mais ou menos verdadeiras. O sistema de pensamento precisaria ser rearquitetado e reconstruído por completo para aceitar sua *Física*. A relevância da clássica metáfora do cesto de maçãs dentro do plano maior de Descartes é bastante clara quanto a isto: basta uma maçã podre para corromper o todo — o cesto deve, portanto, ser esvaziado. Isto é dizer: o antigo sistema deveria ser demolido a partir de seus pilares. Um novo, fundamentado em novas e mais firmes bases, deveria tomar o lugar do anterior. Contudo, para que esta demolição e esta substituição pudessem ser efetivas, era crucial a ocupação dos espaços de circulação de ideias — donde, entre outros auxílios, a importância de Mersenne para o cartesianismo. Entretanto, era também de urgência capital demonstrar

4 Descartes movia-se no mundo do pensamento escolástico tardio. Mesmo em seus escritos sobre ciências naturais, onde ele estava, sem dúvida, em profundo desacordo com os aristotélicos, ele constantemente expressava conscientemente essa oposição. Ele se via apresentando uma nova filosofia, natural e metafísica, na intenção de tomar o lugar de Aristóteles e de São Tomás de Aquino. Como ele queria ocupar o lugar deles na escola, ele teve o cuidado de evitar alienar o *establishment* escolástico. No entanto, ele não distorceu ou ocultou suas visões divergentes, visões que eram expressas em conceitos e termos emprestados dos aristotélicos e que eram em grande parte motivadas por seus problemas. Relutante, mas inevitavelmente, Descartes inclusive entrou em disputas teológicas escolásticas sobre a Eucaristia e sobre a relação de vontade e intelecto em Deus. (Tradução nossa).

que este novo sistema era passível de ser legitimado – não apenas em termos de verdade e método, como também de Fé — diante daqueles que condenaram Galileu. Era preciso mostrar que seu sistema não era somente mais correto que o da escolástica tardia, mas que era inclusive — ao seu modo — mais cristão. É assim, precisamente neste anseio, que provar a existência de Deus e a Imortalidade da Alma tornam-se etapas cruciais do itinerário cartesiano após a década de 1630 — lembremos, à guisa de exemplo, que toda a quarta parte do *Discurso*, a bem da verdade, será dedicada a estas meditações "um tanto metafísicas", que receosamente Descartes desenvolve. A partir de então, será através de uma metafísica que não se aparta de Deus que os *mirabilis scientiae fundamenta* passarão a ser buscados:

A nova estratégia de Descartes consiste em mostrar que suas doutrinas estão adequadamente de acordo com a fé, antes mesmo que surja a questão do copernicianismo; por essa razão, ele acrescenta uma carta dedicatória à Sorbonne, endereçada *Aos mais eruditos e distintos homens, o Reitor e os Doutores da sagrada Faculdade de Teologia de Paris.* (FRIEDMAN, 2011, p. 89).

Por isso, dado este contexto, o *Discurso do Método* é, insistimos, uma obra de virada. Trata-se do Rubicão filosófico de Descartes, determinando, em parte, a sua decisiva guinada para a metafísica. Um adendo se impõe: reconhecemos que a discussão quanto à teoria cartesiana sobre a livre criação das verdades eternas ocupe certa primazia no amadurecimento da metafísica cartesiana — e que talvez ela que de fato marque a primeira virada metafísica de Descartes. Como defendera Ferdinand Alquié, "Dès 1630, Descartes formule donc une théorie par laquelle il semble inaugurer sa métaphysique propre: la théorie de la création

des vérités éternelles" (ALQUIÉ, 2011, p. 50). ⁵A teoria acerca da natureza criada das verdades eternas parte do pressuposto de que tais verdades foram livremente criadas — conforme a Sua vontade — por Deus. Ou seja, Deus não é constrangido por nenhuma necessidade, nem mesmo de ordem matemática, em sua criação. Apenas Ele, para Descartes, é uma existência necessária. Tudo o mais que ele cria e criou é contingente. Assim,

Pour lui, la création divine porte également, et de la même façon, sur les existences et sur les essences. Celles-ci ne se rejoignent plus en Dieu, elles ne sont pas Dieu, elles sont le fruit d'un acte et d'un choix divins. Dieu a créé les vérités éternelles, c'est-à-dire les évidences logiques, les vérités mathématiques, les lois physiques, les essences des choses. [...] Toute vérité essentielle étant créée par Dieu, l'esprit humain la constate, et c'est, en fin de compte, de l'acte divin que l'esprit humain reçoit sa passion. De lui-même il n'engendre rien et n'est la source d'aucune nécessité. Si Dieu l'avait voulu, les vérités seraient autres. En Dieu, au contraire, rien ne peut être passif, rien ne peut ressembler à l'entendement humain, qui constate ce qui, du dehors, lui est imposé. Il ne faut donc pas croire que Dieu ait voulu que la somme des angles d'un triangle soit égale à deux droits « parce qu'il a connu que cela ne se pouvait faire autrement »; mais c'est parce qu'il l'a voulu que cela est vrai(ALQUIÉ, 2011, pp. 51-52).6

- 5 "A partir de 1630, Descartes, portanto, formula uma teoria pela qual ele parece inaugurar sua própria metafísica: a teoria da criação das verdades eternas." (Tradução nossa).
- 6 "Para ele, a criação divina também se relaciona, e da mesma maneira, a existências e essências. Elas não se encontram mais em Deus, não são Deus, são o fruto de um ato e escolha divinos. Deus criou as verdades eternas, isto é, as evidências lógicas, as verdades matemáticas, as leis físicas, as essências das coisas. [...] Toda verdade essencial sendo criada por Deus, o espírito humano a reconhece e é, em última análise, a partir do ato divino que o espírito humano recebe sua passividade. Por si só, não gera nada e não é a fonte de nenhuma necessidade. Se Deus quisesse, as verdades seriam diferentes. Em Deus, pelo contrário, nada pode ser passivo, nada pode se assemelhar ao entendimento

Contudo, embora a teoria da criação das verdades eternas tenha sido exposta pela primeira vez em cartas trocadas com Mersenne em 1630 — ou seja, antes da redação do Discurso (1637) — e seguirá sendo retrabalhada por Descartes tanto nas Réponses aux Objections de suas Meditações quanto em cartas posteriores, nos anos finais de sua vida (ALQUIÉ, 2011, p. 50), de modo que possamos estar seguros de que "Descartes n'a jamais renoncé" (ALQUIÉ, 2011, p. 50)⁷, devemos ter em mente porém que trata-se de uma teoria que "[...] ne figure dans aucun des exposés systématiques qu'il nous a laissés de sa pensée" (ALQUIÉ, 2011, p. 50). 8 Por isso⁹, pensamos que mesmo que não seja lícito falarmos de um segundo Descartes a partir do Discurso — somente agora preocupado com a metafísica—, que ao menos possamos dizer: trata-se de um Descartes maduro quanto à metafísica. Afinal, é no Discurso que aparece, pelo menos em caráter mais sistemático, o eixo temático central de sua filosofia: ali estão os famosos quatro passos do método como uma espécie de reforma da lógica; uma moral provisória; o esboço sintético de sua física; e, o que é

humano, que vê o que lhe é imposto de fora. Portanto, não devemos acreditar que Deus desejava que a soma dos ângulos de um triângulo fosse igual a dois direitos "porque ele sabia que isso não poderia ser feito de outra maneira"; mas é porque ele queria que fosse verdade." (tradução nossa).

- 7 "Descartes nunca renunciou a ela." (tradução nossa).
- 8 "Não figura em nenhuma das exposições sistemáticas que ele nos deixou de seu pensamento." (tradução nossa).
- 9 Como a teoria acerca da natureza criada das verdades eternas não é o objeto central de nossa reflexão, preferimos sugerir ao leitor trabalhos que versam diretamente acerca do lugar destas teses no *corpus* cartesiano. Cf: BOUTROUX, É.(1927). Des Vérités Éternelles chez Descartes. Paris: Félix Alcan; DEPRÉ, O.(1996). De la liberté absolue: A propos de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles. In: Revue Philosophique de Louvain, t. 94, n. 2, mai 1996, p. 216-242; GALLINA, L. (2017). Descartes e a criação das verdades eternas. Griot: Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia, v.16, n.2, p.303-321, dezembro/2017; Disponível em: https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/764.

de maior importância, é também aqui que Descartes apresenta o projeto de sua metafísica como fundamento de uma nova ciência — discussão que em muito antecipa o que aparece posteriormente nas *Meditações Metafísicas* (1641).

O texto do *Discurso*, logo se vê, é riquíssimo. Um texto com múltiplas camadas, aberto a múltiplas intuições. E embora algumas destas camadas já sejam demasiadamente exploradas pela literatura, obviamente que nosso intuito aqui jamais poderia ser o de esgotar uma tal obra. Neste espírito, optamos por uma chave de leitura. Porém, a dimensão do texto cartesiano que pretendemos ora revisitar foge um pouco ao caminho ortodoxo. Modestamente, pretendemos recuperar o sentido filosófico que este texto, escrito enquanto a *História de um Espírito*, apresenta no que diz respeito a sua temporalidade e a sua narratividade, sobretudo a partir da figura da *viagem*, e como estes aspectos ilustram, muito bem, este momento de virada na filosofia cartesiana.

AHISTÓRIA DE UM ESPÍRITO

O Discurso do Método não é um tratado do método como o Novum Organum (1620) de Francis Bacon (1561-1626) ou mesmo como o Aristotelicae Animadversiones — Dialecticae institutiones (1543) de Pierre de La Ramée (1515-1572). A despeito de todo o conteúdo epistemológico presente, o Discurso, Descartes insiste — seja por um jogo retórico ou não, fato é que ele o diz — é antes a história de um espírito, a história da formação de um espírito: o seu. O notável é que Descartes, ambiguamente, ali enfatiza que "Nunca meu propósito foi mais do que procurar

10 Poderíamos nos atrever a chamá-lo de um Bildungsroman avant la lettre?

reformar meus próprios pensamentos e um terreno que é todo meu." (DESCARTES, 2011, [1637], pp. 27-28). O objetivo do *Discurso*, deste modo, seria antes expor o caminho que havia trilhado Descartes do que insistir de forma autoritária e pretensiosa na aceitação unilateral do método por ele proposto. Prudência retórica? Talvez. Porém, mais do que qualquer conjectura, vale a letra do texto:

[...] gostaria muito de mostrar, neste discurso, quais são os caminhos que segui, e de nele representar minha vida como num quadro [...] Assim meu propósito não é ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente mostrar de que modo procurei conduzir a minha. [...] Aqueles que se metem a dar preceitos devem achar-se mais hábeis do que aqueles a quem os dão; e se falham na menor coisa, são por isso censuráveis. Mas propondo este escrito apenas como uma história, ou se preferirdes, apenas como uma fábula, na qual dentre alguns exemplos que podem ser imitados, talvez também se encontrem vários outros que se terá razão em não seguir, espero que ele seja útil a alguns sem ser nocivo a ninguém, e que todos apreciem minha franqueza. (DESCARTES, 2011, [1637], pp. 9-10, grifos nossos).

Assim, Descartes não *prescreve* o método. Ele *dá o exemplo* através da *história* de sua própria formação. A força retórica do texto fica — não obstante toda a sua dimensão filosófica — a cargo do estilo da escrita: *uma narrativa de confissão*, um texto inteiramente escrito em primeira pessoa. Nada poderia fazer mais jus ao filósofo do *cogito*. Um Eu que se apercebe certo de sua existência aqui se presentifica o tempo todo enquanto um Eu-narrativo, um Eu que se narra: Eu sou, Eu existo, Eu escrevo. Jaakko Hintikka (1929-2015) em seu importante artigo *Cogito, ergo sum: inference or performance?*¹¹ (1962) já havia percebido esta dimensão performática do

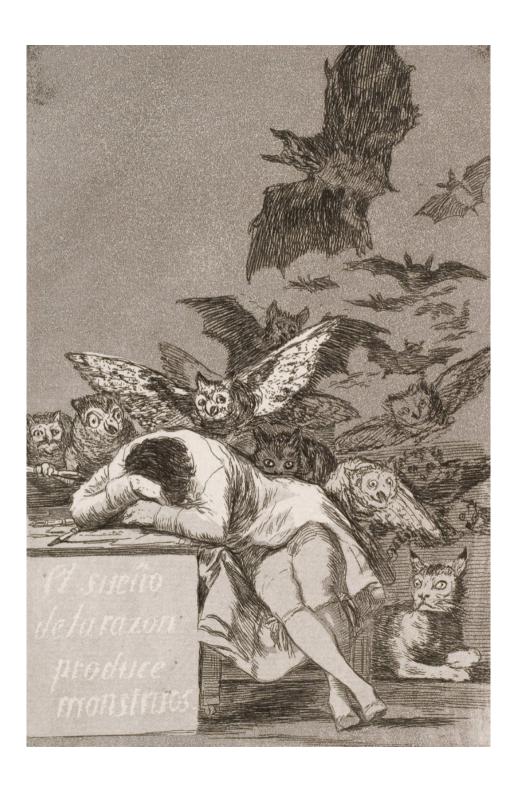
Cogito. O Cogito não surge de um silogismo — isto quem também nos diz é o próprio Étienne Gilson, posto que: "[...] observar-se-á que, sendo o primeiro princípio, ela [a verdade do Cogito] é imediatamente evidente e não pode ser demonstrada com o auxílio de nenhum raciocínio: O logo contido em sua fórmula [penso, logo existo] não deve no-lo dissimular: não é um silogismo, é uma intuição." (GILSON, 2011, [1970], p. 59). O cogito é, deste modo, uma intuição— e mesmo uma intuição performática. Uma intuição que se faz em ato e por ela mesmo: causa e efeito de si própria, uma ἐντελέχεια por excelência. E no caso do Discurso, de uma performance narrativa. Isto posto, poderíamos inclusive dizer: o Discurso do Método é antes as Confissões Cartesianas¹², a narrativa de um itinerarium mentis in

12 Como bem perceberam Giulia Belgioioso e Franco Meschini (2004, p. 197), a ideia de relacionar o modo como Descartes optou por expressar e sistematizar seu pensamento em suas obras com espiritualidade inaciana e jesuíta — na tradição das meditações e confissões — não é um movimento exegético novo. A bem da verdade, a ideia segue por si mesma, afinal seria natural que Descartes, "[...] élève des jésuites au 'célèbre' collège de La Flèche, y ait alors assimilé le langage et les modalités d'une pratique spirituelle à laquelle il a fort probablement participé. Précisons toutefois qu'une pareille mise en relation peut être conduite selon au moins deux perspectives différentes: la première et plus évidente s'attache à mettre en lumière, sur le plan historique, l'enseignement reçu par Descartes dans ses années de formation chez les jésuites; la seconde s'efforce d'identifier, sur le plan théorique, la présence de cet enseignement dans la métaphysique de Descartes et, plus largement, dans l'ensemble de sa philosophie.".["[...] aluno no 'célebre' Collège de La Flèche, ele assimilou então a linguagem e as modalidades de uma prática espiritual da qual provavelmente participou. No entanto, deve-se notar que essa relação pode ser considerada a partir de, pelo menos, duas perspectivas diferentes: a primeira e mais óbvia, seria um esforço para evidenciar, no nível histórico, o ensino recebido por Descartes em seus anos de formação com os Jesuítas; a segunda, por outro lado, busca por identificar, no plano teórico, a presença desse ensinamento na metafísica de Descartes e, mais amplamente, no conjunto de sua filosofia." (tradução nossa)]. Cf: BELGIOIOSO, G; MESCHINI, F. A. (2004). Philosopher, méditer: l'expérience philosophique chez Descartes. In: Quaestio: Journal of History of Methaphysics. N. 4, Bélgica: BREPOLS Online pp. 197-227.

veritatem, do que um tratado do método. Dimensão que Alexandre Koyré (1892-1964) notou acertadamente quando em suas *Considerações Sobre Descartes* (1938) enfatizou que:

[...] se no Discurso, essas Confissões cartesianas, Descartes nos conta a história de sua vida espiritual, a história de sua conversão ao Espírito, não o faz para no-la dar a conhecer no que ela tem de individual, de pessoal, de singular. Conta-no-la, pelocontrário, para nos fazer reflectir seriamente, para nos fazer ver nessa história individual, pessoal, o resumo, a expressão da situação essencial do homem do seu tempo. E para nos levar a realizar, com ele, os actosessenciais, os únicos que permitem ao homem superar e vencer o mal do seu tempo. E do nosso. Esse mal do seu tempo, essa situação existencial, podemos exprimi-los em duas palavras: incerteza e confusão. (KOYRÉ, 1992, [1938], p. 18).

Quanta atualidade em Descartes e em Koyré! Como bem traz estampada a imponente gravura de Goya (1746-1828) abaixo: "El sueño de la razón produce monstruos".



Eis a pertinência desta história do espírito presente no Discurso: ela nos presentifica em Descartes e mantém nossa razão desperta. Ela nos guia em direção à performance do cogito, ao desvelamento do método. Ela é a estrutura interna do próprio texto que funciona, para remetermos ao vocabulário conceitual de Wolfgang Iser (1926-2007), como um leitor implícito, isto é, o "conjunto de preorientações que um texto ficcional oferece, como condições de recepção, a seus leitores possíveis." (ISER, 1996, v.1, p.73). Afinal, como Paul Ricoeur (1913-2015) insiste, todo texto desvela um mundo possível, e neste desvelar, ele situa os modos como um leitor deve por ele e em relação a ele se orientar: "[Todo] texto fala de um mundo possível e de um modo possível de alguém nele se orientar. As dimensões deste mundo são propriamente abertas e descortinadas pelo texto" (RICOEUR, 1995, p.132). Um texto dá as coordenadas para sua interpretação, embora isto não implique que a obra seja fechada — ela é sempre aberta a interpretações e ressignificações, mas ainda assim há um fio que conduz. Mesmo sem qualquer relação direta com a estética iseriana ou com a hermenêutica ricoeureana, Koyré bem o percebeu no texto do Discurso a importância dada por Descartes ao modo como este esperava ser lido, como, ali, a dimensão estética realiza, implicitamente, a dimensão filosófica.

Agora bem, se existe uma narratividade no *Discurso*, isto inevitavelmente nos coloca diante do problema do tempo. Afinal, só é possível narrar o que ocorre no tempo.¹³ Deve haver, portanto, uma tempora-

¹³ Não esqueçamos todo o esforço da magistral obra de Ricoeur, *Tempo e Narrativa* (1983), em estabelecer uma relação direta e profunda entre a experiência humana do tempo e o ato da narração ao fundar tal relação a partir da tese de que o tempo é humano ao passo que se configura narrativamente, e a narrativa, por sua vez, só possui sentido enquanto é capaz de representar a vivência do tempo humano.

lidade imanente ao texto do *Discurso*, uma temporalidade que não se reduz ao encadeamento lógico dos argumentos ali apresentados. Que tempo é este? Ora, bem o sabemos, é o tempo do espírito. O tempo de um pensamento que retorna a si e se situa em relação a um projeto por si próprio estabelecido. O tempo de um espírito que através de seu presente lê em seu passado as aberturas para seu futuro. Neste aspecto o *Discurso* é bastante *claro* e *distinto*: suas duas primeiras partes reconstroem o passado — narram os primeiros passos de um Descartes, ainda vacilante, na sua busca por algo de certo e duradouro no que concerne a verdade; é também ali que conhecemos a formação escolar de Descartes, suas viagens pela Europa, ora em cortes, ora em exércitos.

É essa narrativa que abre a cadeia de argumentação que desemboca no método do qual já estaria em posse o filósofo. O método inaugura o presente de Descartes no texto. Aparece, justamente, a partir da segunda etapa, e segue se desenvolvendo até o quarto momento do *Discurso*, onde Descartes esboça sua metafísica. O *Discurso*, lembremos, é publicado em 1637, quatro anos, portanto, antes das *Meditações* — contudo, salvo o aprofundamento, o itinerário exposto em suas meditações em muito se assemelha ao que Descartes apresenta na parte IV do *Discurso do Método*. Na verdade, mesmo nos *Principia Philosophiae* (1644), a jornada mental pela evidência, pela clareza, pela distinção, trilha o mesmo caminho já anunciado pelo *Discurso*¹⁴, um caminho que parte da dúvida e vai em direção ao Eu na busca pelo primeiro princípio indubitável. Há, assim, uma continuidade e um imediatismo em relação a estas três principais obras cartesianas. O que significa dizer que o que se encontra na quarta

¹⁴ Basta que se observem os artigos de 1 a VIII do Livro 1 da referida obra.

parte do pequeno ensaio se mantém de forma presente ao longo do desenvolvimento filosófico cartesiano. Logo, não é algo gratuito que aquilo que aparece na metade da história de seu espírito seja justamente o que o nosso filósofo tem como imediato de si. Ora, é ali, justamente, a origem do *cogito* no *Discurso*. A mais imediata e a mais evidente — salvo Deus talvez — das verdades, a primeira na ordem do conhecimento. Como acrescenta Koyré: "Le point de départ de la philosophie cartésienne est l'intuition immédiate mais indistincte du *cogito*, du moi, intuition dans laquelle le moi et Dieu sont donnés simultanément en un seul et même acte" (KOYRÉ, 1922, p. 129). 15

O cogito, que no Discurso aparece em sua fórmula clássica "Je pense, donc je suis" — curiosidade bastante pertinente o fato de o francês não permitir a ausência de um sujeito pronominal — é portanto, uma verdade imediata, uma intuição que se performa: Sou Eu que penso, sou Eu que sou. Não se pode pensar por nós, não se pode ser por nós. E no caso do Discurso, é só no fio da narrativa, no desenlace da história de um espírito, que o Eu se apercebe certo de si. O cogito nos coloca, assim entendido no texto em questão, diante de um dos mais profundos e complexos conceitos da filosofia cartesiana: a intuição. Ora, já em suas postumamente publicadas Regulae ad directionem ingenii (1701) a intuição aparece como tema central para Descartes — ali, bem o considera o filósofo, há apenas dois atos do intelecto através dos quais se pode adquirir o conhecimento de algo, de um lado a dedução, do outro, a intuição. A respeito desta segunda, que é a que aqui nos interessa, nos diz Descartes:

^{15 &}quot;O ponto de partida da filosofia cartesiana é a *intuição imediata* mas indistinta do *cogito*, do eu, intuição na qual o eu e Deus são dados simultaneamente em um só e mesmo ato" (tradução nossa).

Por intuição entendo não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções, mas o conceito que a inteligência pura e *atenta* forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas a luz da razão e cuja certeza é maior, por causa de sua maior simplicidade, do que a da própria dedução, embora esta última não possa ser mal feita mesmo pelo homem [...] Assim, cada um pode ver por intuição intelectual que ele existe, que pensa [...] (DESCARTES, 2012, [1701], p. 14).

Somente atenta, somente em posse de si, a inteligência, o espírito, pode intuir as verdades mais evidentes e claras, é somente uma inteligência presente que está apta a ter uma intuição do cogito. Basta que lembremos o texto das Meditações para vermos que o que impera é o tempo presente: "[...] após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, Eu sou, Eu existo, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncioou que a concebo em meu espírito." (DESCARTES, 2010, [1641], p. 142). O cogito é portanto o presente do espírito. É natural, assim, que apareça no presente do texto do Discurso.

Por fim, o futuro. A abertura que sua filosofia, seu método oferece ao porvir. É ali, ao fim do *Discurso*, na etapa que Étienne Gilson em sua edição comentada nomeou de "Quelles raisons l'ont fait écrire", que Descartes não apenas expõe os frutos pragmáticos — como financiamentos e auxílios em suas experiências — que espera colher de seu pequeno ensaio, mas, o que nos parece de maior importância, é aqui que Descartes procura legitimar uma futura aceitação de seu projeto de ciência — ocasionalmente abortado, como vimos, devido ao "caso Galileu". Há, portanto, uma força retórica no texto do Discurso que se abre para o futuro. Como bem enfatiza Bitencourt:

Ao longo de toda a sua vida Descartes não perdeu a esperança de ter um dia suas ideias, defendidas em *Le Monde*, acolhidas pelos sábios e teólogos. Todas suas obras publicadas, *Discours de la Méthode* (1637), *Méditátions Métaphysiques* (1641), *Principes de la Philosophie* (1644), *Les Passions de l'Âme* (1649), têm a mesma intenção: apresentar seu pensamento como a ciência verdadeira e tê-la, em substituição à velha ciência aristotélica-escolástica, adotada nas escolas da cristandade. (BITENCOURT, 2015, p. 102).

AS VIAGENS DE DESCARTES

Tal panorama, sem embargo, nos leva a endossar a interpretação de Bitencourt, que está convencido de que, no que concerne ao pensamento cartesiano,

Há sempre em seu texto um silêncio, um subtexto, um dizer que não diz tudo, uma armadilha. Sua linguagem quase não é filosófica, está muito próxima da linguagem quotidiana, cheia de metáforas, de licenças poéticas, de sinais, de fábulas, armadilhas sedutoras que, em sua aparente simplicidade, vão conquistando o leitor que, ao ler, sente-se como se estivesse lendo um romance, uma fábula que fala do homem, do mundo e da vida. Esse recurso literário contém um elemento de simulação: a beleza do canto, que tem a intenção de seduzir a todos, não denuncia, de imediato, aos navegadores, os perigos que os aguardam ao aportarem em sua ilha. Nada em Descartes é sem propósito; pelo menos a ingenuidade não faz parte de seu espírito. Cada palavra é posta com intenção certa; ele escreve como se estivesse elaborando um cálculo matemático. O que está em silêncio, por trás de cada palavra que escreve, além da intenção de preservar-se, não se mostrando por inteiro, é a intenção de convencer, seduzir e conquistar a todos, para a sua filosofia, para a ciência. (BITENCOURT, 2015, pp. 109-110).

É portanto neste anelo de rastrear através de uma imagem, de uma metáfora, que toca até certo ponto esta temporalidade que ora ma-

peamos, que pretendemos, para concluir, recuperar as viagens cartesianas para nelas — através do problema do outro — melhor compreendermos esse anseio persuasivo no texto de Descartes de que fala Bitencourt. Para fazê-lo, regressemos um pouco em nosso itinerário. Dizíamos anteriormente que o *Discurso* é a história de um espírito, a história de um pensamento que se dobra sobre si, que retorna a seu passado a partir de seu presente tendo expectativas quanto a seu futuro. Agora bem, um retorno implica de antemão uma saída. Ou, caso se prefira, o *Discurso* pode de fato não ser a história de um retorno, porém, certamente é a de um encontro. O encontro do Eu com si. O *movimento* é o que move o texto do *Discurso*, afinal, retornando ou encontrando-se, é movendo-se em direção à Verdade que o Eu se desvela enquanto a primeira e mais evidente destas.

Ora, se o Eu se encontra, cabe perguntar: onde ele estava? Eis portanto, a importância dada por Descartes em sua narrativa às viagens que fizera. Essa importância, é claro, como bem já notara Koyré, não decorre do seu caráter singular e pessoal, mas enquanto metáfora, enquanto imagem do movimento. Afinal, viajar é mover-se. Assim, a imagem da viagem aparece em três momentos específicos da narrativa cartesiana: na primeira parte, quando, dada sua insatisfação com aquilo que teria aprendido anteriormente, Descartes narra sua decisão de viajar o mundo e tomar parte nas cortes e exércitos; quando o filósofo nos diz, pouco antes, que ler os antigos era qual uma conversação com estes — ler seria qual presentificar o passado; e ainda, uma terceira viagem, talvez a mais enfatizada, no fim da primeira e ao longo da quarta parte: uma viagem de retorno-encontro do Eu. Portanto, Descartes trilha a via para a verdade — o grande motivo de sua filosofia — através de um movimento metaforizado pela imagem destas três viagens.

A primeira, do ponto de vista temporal e narrativo, é a viagem no tempo histórico através da leitura dos antigos, posto que, para o nosso filósofo: "[...] a leitura de todos os bons livros é como uma conversa com as pessoas mais ilustres dos séculos passados, que foram seus autores, e mesmo uma conversa refletida na qual eles só nos revelam seus melhores pensamentos." (DESCARTES, 2011, [1637], pp. 11-12). Esta é, portanto, uma primeira viagem, posto que ocorre já em seu período de formação filosófica. Um pouco adiante, também nesta primeira parte, Descartes ainda enfatizará que: "[...] conversar com as pessoas dos outros séculos é quase o mesmo que viajar." (DESCARTES, 2011, [1637], p. 13). É em vista disto que, como insiste Étienne Gilson (2011, [1970], p. 13), para Descartes conhecer e vivenciar o outro, seja de outra época, seja de outro território, é algo muito semelhante.

Isto posto, o que aqui nos importa é que ao assumir a leitura como uma recuperação imediata do passado, este outro, antigo, que se presentifica na atualidade, perde sua aura dogmática e inquestionável de tradição aceita, e se torna, como qualquer contemporâneo, apto a ser questionado naquilo que possui de questionável. A leitura dos antigos, assim, nos tempos de escola, ao ser tratada como uma viagem no tempo histórico por Descartes — que o coloca em um diálogo imediato com seus predecessores — lhe permite perceber todas as inconstâncias, as incongruências, todas as incertezas que alimentaram até então a filosofia. É por ler os antigos nestes termos que Descartes pode então concluir que:

Nada direi da filosofia, a não ser que, vendo que foi cultivada pelos mais excelentes espíritos que viveram desde há vários séculos, e que, não obstante, nela não se encontra coisa alguma sobre a qual não se discuta e, por conseguinte, que não seja duvidosa, eu não tinha tanta presunção para esperar me sair melhor do que os

outros; e que, considerando quantas opiniões diversas pode haver sobre uma mesma matéria, todas sustentadas por pessoas doutas, sem que jamais possa haver mais de uma que seja verdadeira, eu reputava quase como falso tudo o que era apenas verossímil. (DESCARTES, 2011, [1637], p. 16).

Na sequência, temos a segunda viagem à cartesiana, a viagem pelo mundo — ao menos pelo mundo Europeu. Nos diz Descartes:

[...] assim que a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei completamente o estudo das letras. E, resolvendo-me a não mais procurar outra ciência além da que poderia encontrar-se em mim mesmo, ou então no grande livro do mundo, empreguei o resto da juventude em viajar, em ver cortes e exércitos, em conviver com pessoas de diversos temperamentos e condições, em recolher várias experiências, em experimentar-me a mim mesmo nos encontros que o acaso me propunha, e, por toda parte, em refletir sobre as coisas de um modo tal que pudesse tirar algum proveito. (DESCARTES, 2011, [1637], pp. 17-18).

É em vista deste espírito itinerante, pois, que Descartes passará boa parte da sua curta vida a viajar: toma parte no exército de Maurício de Nassau (1604-1679) na Holanda em 1618, onde conhece o matemático Isaac Beeckman (1588-1637) para quem escreve sua primeira obra, o *Compendium Musicae* (1618); em 1619 dá início a uma longa jornada que envolve a Dinamarca, a Polônia, a Hungria, e que culmina, por volta de setembro, com seu alistamento no exército do Duque Maximiliano da Baviera (1573-1651). Em 1623, retorna brevemente para a França, com o intuito de vender suas propriedades e no mesmo ano decide visitar ainda a Itália, onde pode ser que tenha assistido ao Jubileu de Urbano VIII; divide o ano de 1625 entre a Bretanha e Paris. E assim, ora na França, ora na Holanda, Descartes,nascido na pequena cidade de La Haye, morre em 1650 em Estocolmo onde estava a convite da Rainha Cristina da Suécia.

Obviamente, um contato tão contínuo com o Outro não poderia trazer um resultado diferente que não fosse a superação da normatividade dos costumes e dos preconceitos adquiridos. Como bem coloca nosso filósofo:

É verdade que, enquanto me limitei a considerar os costumes dos outros homens, quase nada encontrei que me desse segurança, e notava quase tanta diversidade quanto antes observara entre as opiniões dos filósofos. De forma que o maior proveito que disso tirava era que, vendo várias coisas que, embora nos pareçam muito extravagantes e ridículas, não deixam de ser comumente aceitas e aprovadas por outros grandes povos, aprendia a não crer com firmeza em nada do que só me fora persuadido pelo exemplo e pelo costume; e assim desvencilhava-me pouco a pouco de muitos erros, que podem ofuscar nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão. (DESCARTES, 2011, [1637], p. 19).

A inconstância e a obscuridade das opiniões presentes nos livros levam Descartes ao *livro do mundo*; o livro do mundo, embora também inconstante, mostra que os costumes, os preconceitos, o que fora adquirido em seu país, é apenas consensual. Assim, ambas as viagens de Descartes são imagens para a superação de um dogmatismo, seja vindo de uma tradição intelectual, seja de uma tradição moral. São signos de um *dégagement* do espírito. Isso não significa que Descartes seja um inimigo da diversidade, a questão é que não se pode fundar a ciência, ao menos uma ciência verdadeira, em um alicerce poroso como é o relativismo das opiniões.

Viajar, já o dissemos, é movimento. Para alguns a jornada é física, para outros, mental. Uns no espaço, nas belezas da natureza e dos povos. Outros, no tempo, nas belezas das ideias que o passado nos lega. Raros espíritos, por outro lado, fazem jornadas múltiplas e em ambos os planos, como fora capaz de fazê-lo Descartes. Não obstante, Descartes, insaciável, precisa fazer uma última viagem: uma viagem interior ao

próprio Eu – um eu que se apercebe certo, clara e distintamente, de sua existência. Deste modo nos diz Descartes que

[...] depois de ter empregado alguns anos estudando assim no livro do mundo e procurando adquirir alguma experiência, tomei um dia a resolução de estudar também a mim mesmo e de empregar todas as forças de meu espírito escolhendo os caminhos que deveria seguir (DESCARTES, 2011, [1637], pp. 19-20).

Eis o retorno que chegaria ao *cogito*. Assim, como bem nos diz Koyré, "O Discurso... que poderíamos chamar *Itinerarium mentis in veritatem*, itinerário do espírito para a verdade [...]" (KOYRÉ, 1992, [1938], p.27) nos mostra que é partindo da tradição e do mundo, mesmo que criticamente, que Descartes chega ao *cogito*. Três espaços, três tempos e um objetivo: a verdade. A ignorância não faz revoluções científicas: conhecer o outro, seja no espaço, seja no tempo, é requisito prévio ao bem-pensar. Ao se mover, Descartes mudou e mudou o mundo intelectual. E aí está também a essência da revolução copernicana, Copérnico viu na possibilidade de seu movimento enquanto observador — que ora de cá, ora de lá, observava as estrelas no firmamento — a possibilidade de uma terra móvel.

Afinal, é esta ida, este contato com outro, que pavimenta o caminho para a percepção cartesiana do Eu? Podemos questionar. O que não podemos negar, no entanto, é que Descartes esteve continuamente em contato com o outro, seja em suas leituras, seja em sua extensa correspondência, seja em suas viagens propriamente ditas. Foi apenas ao se isolar do outro, em um ambiente propício para suas meditações, foi só numa aprazível solidão, que este outro pôde ser suspenso, ainda que brevemente. E isto ocorre apenas porque a experiência mostrou a Descartes que os preconceitos adquiridos não podem servir de funda-

mento. O consensualismo, a diversidade e o relativismo são os defeitos que Descartes rastreia e toma como motivos para sua resistência ao dogmatismo ingênuo e aos preconceitos adquiridos. Deste modo, o contato com o Outro, com o diverso, é etapa fulcral no projeto cartesiano, é na diferença com o Outro que o Eu se vê como primeiro ponto imediato. O outro pode, fora da vida prática, ter sua existência suspendida; o Eu, contudo, é imediato. Porém, o que é primeiro na ordem lógica do conhecimento, o Eu, não é o primeiro, na percepção de sua certeza, na ordem temporal da vivência, é por isso que o itinerário do Discurso parte de uma História de um Espírito. E assim, ao contrário das Meditações Metafísicas, que começam com uma percepção imediata de um eu-meditativo — "Há já algum tempo me apercebi de que [...]." (DESCARTES, 2010, [1641], p. 135, grifos nossos) —, o Discurso, por sua vez, começa tratando de todos: "O bom senso é a coisa mais bem distribuída no mundo pois cada um pensa estar tão bem provido dele, que mesmo aqueles mais difíceis de se satisfazerem com qualquer outra coisa não costumam desejar mais bom senso do que têm." (DESCARTES, 2011, [1637], p. 5).

Logo, as duas primeiras viagens de Descartes são condições de possibilidade para sua terceira viagem, a que garante o *cogito*, a que diferencia o corpo da alma, e — o que é mais importante para o projeto retórico cartesiano de ver algum dia assegurada a publicação de sua Física — é com esta terceira viagem que é possível, dentro do sistema cartesiano, conjecturarmos uma quarta viagem que nos levaria até Deus. Uma viagem em direção ao divino, ao perfeito, ao infinito, uma viagem — bastante agostiniana diga-se de passagem — de ascensão: o Eu que duvida, percebe-se em uma só intuição certo de sua existência e de sua imperfeição. Ora, o imperfeito logo supõe a existência do Perfeito já que o Perfeito, por ser positivo, é anterior ao imperfeito. Agora bem: o que

poderia ser a causa da ideia da perfeição em um ente imperfeito senão aquilo que é por excelência perfeito? Fica claro que o *itinerarium* cartesiano para a verdade é também um *itinerarium mentis in Deum* — isso Koyré já bem o havia denunciado (KOYRÉ, 1922, p. 61), inclusive nas vinculações entre a filosofia cartesiana e S. Boaventura — o que em muito corrobora a intenção de provar que sua concepção de mundo dialoga melhor com a fé do que a escolástica nos moldes aristotélicos. Coisa curiosa: é somente com a existência de Deus provada que, para Descartes, se pode trilhar de volta a sua viagem para o mundo:

E quando considero que duvido, isto é, que sou uma coisa incompleta e dependente, a ideia de um ser completo e independente, ou seja, de Deus, apresenta-se a meu espírito com igual distinção e clareza; e do simples fato de que essa ideia se encontra em mim, ou que sou ou existo, eu que possuo esta ideia, concluo evidentemente a existência de Deus e que a minha depende Dele [...] E já me parece que descubro um caminho que nos conduzirá desta contemplação do verdadeiro Deus (no qual todos os tesouros da ciência e da sabedoria estão encerrados) ao conhecimento das outras coisas do Universo. (DESCARTES, 2010, [1641], pp. 169-170).

EPÍLOGO

"[...] Só resta ao homem (estará equipado?)

A dificílima dangerosíssima viagem

De si a si mesmo [...]"

O Homem, As Viagens. Drummond.

THE STORY OF A SPIRIT: NARRATIVITY AND TEMPORALITY IN DESCARTES'S DISCOURSE ON THE METHOD

and the *narrativity* present in the *Discourse on the Method* (1637), and thus, to situate them in relation to the Cartesian project of legitimizing its conception of science and philosophy — step that marks his metaphysical turn, given the condemnation of Galileo in 1633. Complementing and deepening this reading key of the small essay of Descartes, we will trace a brief analysis of the philosophical meaning of the figure of the Journey — present in an important way in the body of the text. In this spirit, our proposal is to understand how the aesthetic dimension of this cartesian work dialogues with its philosophical dimension.

KEYWORDS: Descartes; Narrativity; Subjectivity; Temporality.

BIBLIOGRAFIA

ALQUIÉ, F. (2011). Collection dirigée par Laurence Hansen-Løve. Edition numérique: Pierre Hidalgo. Grenoble: La Gaya Scienza/PhiloSophie. ARIEW, R. (2006). *Descartes, les premiers cartésiens et la logique*. In: Révue de métaphysique et de morale, n. 49, pp. 55-71. Disponível em: https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2006-1-page-55.htm Acessoem: Jan 2017.

BELGIOIOSO, G; MESCHINI, F. (2004). "Philosopher, méditer: l'expérience philosophique chez Descartes", In: *Quaestio: Journal of History of Methaphysics*, n. 4, Bélgica: BREPOLS Online pp. 197-227. Disponível em: https://www.brepolsonline.net/doi/pdf/10.1484/J.QUAESTIO.2.300141.
BITENCOURT, J. A. (2015). *Descartes e a Morte de Deus*. São Paulo: Paulus.

DEPRÉ, O. (1996). "De la liberté absolue: A propos de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles", In: *RevuePhilosophique de Louvain*, t. 94, n. 2, mai 1996, p. 216-242

FRIEDMAN, M. (2011). "Descartes e Galileu: copernicanismo e o fundamento metafísico da física", In: BROUGHTON, J. &CARRIERO, J. (orgs.) *Descartes*. Consultoria, supervisão e tradução: Ethel Rocha e Lia Levy. Porto Alegre: Penso, pp.80-94.

DESCARTES, R. [1637] (2011). *Discurso do método*. Introdução, análise e notas por Étienne Gilson. Trad. Maria Ermantina Galvão et al. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes.

_____. [1637] (2010). "Discurso do método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências", In: *Descartes:* Obras escolhidas. Org. e trad. Guinsburg et. al. SãoPaulo: Perspectiva, pp. 59-121.

______. [1641] (2010). "Meditações metafísicas", In: *Descartes: Obras escolhidas*. Org. e trad. Guinsburg et. al. São Paulo: Perspectiva. pp. 123-204.

______. [1641] (2011). *Meditações metafísicas*. Introdução e notas por Homero Santiago. Trad. Maria Ermantina Galvão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes.

______. [1644] (2010). "Princípios da filosofia", In: *Discurso sobre o método e Princípios da Filosofia*. Trad. Norberto de Paula Lima e Torrieri Guimarães. São Paulo: Folha de São Paulo. pp. 55-110.

_____. [1701] (2012). Regras para a orientação do espírito. Tradução de Maria Ermatina de Almeida Prado Galvão. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes.

GALLINA, L. (2017). "Descartes e a criação das verdades eternas", In: *Griot:* Revista de Filosofia (Amargosa, Bahia), vol.16, n.2, pp.303-321, dezembro/2017. Disponível em: https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/764.

ISER, W. (1996). O ato da leitura. vol. 1. São Paulo: Editora 34.

KOYRÉ, A. [1938] (1992). Considerações sobre Descartes. Trad. Hélder Godinho. 4. ed.

Lisboa: Editorial Presença.

_______. (1922). Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. Paris: Editions Ernest Leroux.

RICOEUR, P. (2012). Tempo e narrativa. vol.1 A intriga e a narrativa histórica.

Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes.

______. (1995). Teoria da interpretação. Introdução e comentários de Isabel Gomes.Lisboa: Porto Editora.

SECADA, J. (2004). Cartesian metaphysics: the late scholastic origins of modern

philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.