

O *COGITO* CARTESIANO COMO GRITO DE INDEPENDÊNCIA DA RAZÃO

Geder Paulo Friedrich Cominetti¹

RESUMO: Tematizamos o contexto intelectual em que o *cogito* cartesiano foi pronunciado ao interrogarmos sua reverberação política num século em que as pesquisas eram obrigadas a se debruçar sobre o que chamaremos “mundo de papel”. Nosso objetivo é trazer à tona que o uso *per se* da razão precisava ganhar espaço em meio à constituição escolástica do fazer científico. Para tanto, nos servimos da seguinte metodologia: esboçaremos os pilares do fazer científico da época de Descartes para caracterizarmos o berço do *cogito*. Vincularemos ao contexto a precaução de Descartes em publicações que o indisporiam às autoridades. Abordaremos o tema do *cogito* de modo a esboçar como ele se adequa aos tribunais da inquisição ao mesmo tempo em que subverte o mundo de papel. Por fim, apontaremos com desconfiança que o texto de Descartes diz, talvez, um pouco mais do que aquilo que nele se lê, pois queremos lançar o leitor num campo aberto para novas reflexões.

Palavras-chave: Descartes; *Cogito*; Fazer científico para a escolástica.

THE CARTESIAN *COGITO* AS A CRY OF INDEPENDENCE OF REASON

ABSTRACT: We thematized the historical context in which the Cartesian *cogito* was pronounced when we questioned its political reverberation in a century in which research was forced to focus on the we points how “paper’s world”. Our objective is to bring to light that the use of reason *per se* needed to gain space in the midst of the scholastic constitution of scientific practice. To do so, we use the following methodology: we will outline the pillars of scientific practice from the time of Descartes to characterize the cradle of *cogito*. We will link to the context those passages in which Descartes guarded against publications that would alienate him from the authorities. We will enter the theme of the *cogito* showing how it fits into the Inquisition's courts while subverting the paper’s world. Finally, we will point out that Descartes’ text says more than what he wrote, leaving an open field for new reflections.

Keywords: Descartes; *Cogito*; Do scientific for scholasticism.

INTRODUÇÃO

Há dois tipos de leituras praticamente consolidados no fazer filosófico (cf. GOLDSCHMIDT, 1953, p. 7). Um deve seus moldes ao chamado “estruturalismo” e o outro é o de viés histórico, chamado “genético”. O primeiro faz uma fria análise da estrutura lógica de um texto, explicitando as concatenações obtusas ou controversas.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Professor efetivo de filosofia no Instituto Federal do Paraná. E-mail: gdr.paulo@gmail.com

Busca determinar o texto pelo seu nexos interno. O segundo se mune de pressupostos para medir o pensamento do autor e o aloca junto a eventos históricos que o cerceiam. Procura, com isso, determinar o texto pelo contexto. Ambos tipos apresentam prós e contras.

Se o estruturalismo se gava por abordar como um fenômeno analisável o pensamento contido numa obra, ele deixa de notar os pressupostos que sustentam tal fenômeno como algo deslocado da história. Ao proceder a varredura lógica de um texto na busca íntima pelas intenções do autor, o estruturalismo perde de vista a pessoa do autor, que lidava com um contexto que tem grandes chances de permear suas análises. Por outro lado, ele submete uma teoria às mais duras provas. A confrontação das sentenças e a exigência por coerência em todos seus desdobramentos traz ganhos incomparáveis às interpretações do saber filosófico.

A interpretação genética ou histórica, por sua vez, quer expor as motivações de um espírito temporalmente histórico. Isso é razoável, pois tomar um autor como ser humano é um pressuposto factual e de fácil aceitação. Notar as relações que a pessoa enfrentava e procurar vestígios dessas relações em seus mais agudos raciocínios poderia, por vezes, extinguir dilemas lógicos tomados friamente por uma hermenêutica restrita à palavra e à gramática. O problema é que tais pressupostos têm passado à margem dos pormenores implícitos no modo frequentemente conciso de expressão filosófica.

Quanto ao pensador René Descartes (1596-1650), rios de tinta já foram derramados em seu nome. Pessoa de personalidade serena e dono de uma ética eternamente provisória, Descartes é um filósofo cujo pensamento ganha fôlego nos ares estruturalistas, pois sua história registra tamanhas façanhas teóricas que seus tumultuados contextos intelectuais parecem não corromper a dura casca de sua estável metafísica. Descartes rompeu o paradigma de seu tempo. O implodiu. A história dá pistas disso, mas parece não alcançar o giro cartesiano como um movimento interno à escolástica. Descartes é narrado pela história como o opositor da escolástica (cf. GAUKROGER, 1995, p. 145 e ss.), o que nos faz esquecer que ele era dela um produto. Disso, podemos nos acercar em sua própria letra publicada.

Nós não negamos os avanços de interpretação que ambas correntes hermenêuticas têm lançado sobre a obra de Descartes. Pelo contrário: queremos nos servir de ambas para criar uma pequena chispa sobre o incontestável fato histórico do *cogito*. Tentaremos fazê-lo ao sondar nele uma interpretação política. Veremos, assim, elementos que somam às

interpretações estruturalistas, pois explicitaremos o que entendemos tácito à sua constituição. Mas, só daremos conta do que entendemos implícito pela explicitação do paradigma histórico que determinou os moldes de sua formulação.

O MUNDO DE PAPEL

A história da filosofia pode ser entendida por meio de grandes períodos que expressam um corpo de questões debatidas entre os pensadores. Podemos destacar, v.g., a ética como o grande problema da filosofia antiga, a relação entre cristianismo e verdade como o debate da idade média e a questão do método na modernidade. Se assumirmos que a questão do método é a grande questão da modernidade, então podemos entender o porquê de ela se erigir e se postar como tal. Ela surge de uma época caracterizada aqui chamamos “mundo de papel” (cf. ARIEW, 1992, p. 26 e ss.).

Entendemos que a questão do método se dá pela falta dessa questão ao longo da filosofia medieval. Caracterizado por um domínio político da igreja católica, esse período toma que o conhecimento humano deveria ser coadunado às verdades bíblicas. Um longo processo se deu até que a filosofia conseguisse andar lado a lado com o cristianismo. Sobre o assunto, devemos ter em mente alguns fatos (cf. GILSON, 1969, p. 17 e ss.): o primeiro deles nos diz que a bíblia deve ser entendida como a palavra de Deus. Isso mostra que a verdade está dada aos homens por Deus, e que, portanto, a tarefa do homem é interpretar essa palavra divina. O segundo fato é que os textos bíblicos eram acessados por poucos. Nem todos sabiam ler, e ainda menor era o número de pessoas com acesso às línguas ditas cultas, tais como o grego e o latim. O terceiro fato digno de nota é que a divulgação dos textos era lenta e desfalcada. Muitos textos de Platão, por exemplo, foram encontrados aos pedaços; textos de Aristóteles foram perdidos para sempre, e por aí vai.

Com isso, queremos contar que os textos de Platão levaram séculos para serem popularizados entre os estudiosos (GILSON, 2011, p. 12 e ss). Quando o foram, já reinava o império cristão. Então, os textos de Platão insurgiram contra as verdades reveladas por Deus, pois Platão falava em transmigração da alma, em conhecimento como propulsor da ética, em racionalidade como o bem mais elevado, temas que se chocavam frontalmente com a ressurreição, com a humildade como elevação da alma e com a resignação como ética, respectivamente. Esses são três dentre muitos outros *conflits dogmatiques*.

Agostinho de Hipona foi um dos principais intérpretes bíblicos em vigor na patrística, época imediatamente anterior à escolástica. Ele orientou os textos na Platão na esteira da Bíblia e enfrentou temas importantes para a filosofia se baseando nos preceitos bíblicos: o livre-arbítrio, a origem do mal onde o criador é essencialmente bom, etc. Ocorre que, tão logo o pensamento de Agostinho cria raízes, são popularizados os textos de Aristóteles, cuja essência nega a recompensa *post mortem* e firma os pés no plano terreno. Tomás de Aquino então deduz o que ficou conhecido como a grande síntese, pois, além de Aristóteles, reuniu toda filosofia que lhe era anterior na interpretação das passagens bíblicas. Essa época foi caracterizada como escolástica.

Quando tratamos do período medieval, tratamos de aproximadamente dez séculos de pensamento. Como o poder político da igreja se conservou forte ao longo de todo esse período, a sua influência foi gritante em diversas áreas do pensamento humano. No tema do conhecimento, esse período foi chamado “mundo de papel”, pois só era permitido pesquisar e concluir sobre a verdade com base nos textos bíblicos ou nos textos de Aristóteles. Não seria surpreendente encontrarmos em relatos da época expressões como “a afirmação não está de acordo com o grande filósofo”, referência a Aristóteles; ou, então, “como se ousa negar as verdades divinas!”, se referindo à bíblia. Em todo caso, o fato de haver um tribunal da inquisição como filtro das teorias e dos raciocínios, que eram explorados, fez com que não houvessem inovações contrastantes nas pesquisas da natureza. Poderíamos afirmar que a humanidade simplesmente desaprendeu a pesquisar de maneira autônoma e autossuficiente, *i.e.*, de maneira livre. Se, por um lado, o desenvolvimento da hermenêutica obteve avanços significativos – já que técnicas e regras para a interpretação de textos originou metodologias que até hoje nos são caras –, por outro lado, pouco se convencia em como extrair a verdade diretamente da natureza.

A modernidade é o período em que a imposição das obras de Aristóteles e as revelações bíblicas já não mais eram toleradas. A humanidade desenvolveu instrumentos aptos a nos dar maior precisão na observação dos fatos. Os fatos começaram a contradizer Aristóteles. “A terra é redonda”, “o sol está no centro do universo” e novas descobertas na medicina, biologia, física-matemática começaram a pressionar a autoridade da igreja nos campos do conhecimento. Foi aí que o método se tornou o grande tema da modernidade. Era preciso encontrar um modo eficaz de se extrair conhecimentos verdadeiros. Junto à questão do método, emerge também a questão do conhecimento.

Qual a origem do conhecimento? Qual sua natureza? Quais seus limites? A questão do método implicava diretamente a questão do conhecimento. Se ele tinha natureza empírica, então deveria começar pelas experiências, e o método de extrairmos um conhecimento verdadeiro se delinaria a partir das experiências. Se tinha natureza teórica, antecipando dados acerca da experiência, esse *a priori* deveria ser extraído sem sombras de dúvida. Enfim, a vigência prolongada do “mundo de papel” fez com que a questão do método fosse plantada na era da modernidade.

O COGITO DE DESCARTES

Descartes foi um dos pensadores da modernidade. Desenvolveu um método composto por quatro regras simples e o publicou anonimamente, em francês – quando apenas o latim era usado para a divulgação de textos científicos – , sobre o nome de *Discurso do método para bem conduzir a razão e pesquisar a verdade nas ciências, mais A Dióptrica, Os Meteoros e A Geometria, que são ensaios desse método* (cf. DESCARTES, 2018, p. 7 e ss.). O livro, lançado em outubro de 1637, composto por quatro partes – das quais a primeira serve como introdução e exposição do seu método, e as três outras partes são a aplicação do método em temas científicos – , atacava os princípios escolásticos, expunha provas da existência de deus e abraçava perspectivas contrárias às escolásticas nas mais diversas ciências. Sem dúvidas, o texto foi considerado um marco do pensamento ocidental porque uniu às ciências a técnica, almejando o domínio do homem sobre a natureza. Mas, muito embora as ideias ali contidas tenham dado novas configurações à cultura e aos pensamentos vindouros, a metafísica trazida na quarta parte do discurso que antecedia os três ensaios continha o cerne da inovação nas perspectivas científicas. Ele anunciava, com aparente simplicidade, que o homem era o centro do conhecimento e que, portanto, precisava adequar sua visão da natureza a uma perspectiva puramente científica.

O texto das *Meditações sobre filosofia primeira, nas quais se demonstram a existência de Deus e a distinção da alma e do corpo*, publicado em 1641, foi publicado junto a um apêndice cujo volume era maior que o próprio texto principal. Nesse apêndice estavam contidas objeções que variados doutos da época dirigiram a Descartes, depois que o próprio Descartes pediu a eles que lessem e fizessem objeções às *Meditações*. O

texto soa como um ataque direto ao empirismo aristotélico (cf. GAUKROGER, 1995, p. 411 e ss.), pois coloca a razão *a priori* sob perspectiva de origem e de fonte de todo nosso conhecimento. A metafísica de Descartes tem como pressupostos uma verdade absoluta, que não deve variar ao longo do tempo, e a razão como instrumento inquestionável de descobrir tal verdade (cf. GUÈROULT, 1968, 17 e ss.). A razão é também a fonte de todos os nossos conhecimentos, o que dá aos nossos cinco sentidos um papel secundário na busca da verdade. Como a razão pode tudo questionar, e as informações dos sentidos são sempre administradas por ela – bem ou mal, em condições normais, a razão sempre tem acesso às informações entregues pelas sensações à consciência humana –, a razão soa como uma espécie de motor imóvel aristotélico, uma vez que ela pode operar sobre qualquer outro aspecto humano enquanto nada pode alterá-la. A razão é um ponto fixo e seguro para a busca da verdade.

Faz-se mister compreender o *cogito* cartesiano como um ponto fixo ante a avalanche causada pela dúvida metódica. As seis *Meditações* entregues a público em 1641 são obra de um espírito engajado em transitar ileso dentre as autoridades políticas de seu tempo. A amizade com Claude Clerselier (1614 – 1684), a ligação com a princesa Elisabeth (1618 – 1680), a preocupação com a condenação de Galileu Galilei (1564 – 1642) e outros episódios que somariam à tese de seu desvio das polêmicas da inquisição (cf. GAUKROGER, 1995, p. 433 e ss.) fazem com desconfiemos que sua obra deve ser avaliada também de fora para dentro, numa perspectiva que pode acrescer às leituras estruturalistas que têm ganho peso na literatura cartesiana. Mas, como tais episódios nos inclinam a esta ou aquela interpretação, eles também não nos permitem a extração de certezas, pois pertencem à esfera única da pessoa de Descartes. Por outro lado, a atenção ao contexto histórico em que as *Meditações* pretendem ganhar espaço, pode nos ajudar a ver na formulação do *cogito* mais que uma crua resistência à dúvida metódica. Afinal, numa ordem ontológica das questões, o *cogito* é anterior à própria dúvida que o forja (cf. LAPORTE, 2000, p. 44 e ss.).

Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas *as opiniões em que até então confiara*, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências (DESCARTES, 2018a, p. 21).

Nós, que já lemos as *Meditações* até o fim, apreendemos o sentido da passagem acima de modo quiçá diferente de quando fomos leitores dela em primeira mão. Que é o algo firme e permanente estabelecido nas ciências ao final das *Meditações*?

Ao final das *Meditações*, o que resta firme e permanentemente estabelecido nas ciências é uma razão calibrada para interpretar os fatos de uma maneira exclusivamente lógica. E, entendamos aqui “lógica” num sentido *lato* do termo. O principal é notarmos que as *Meditações* conduzem o leitor a calibrar sua própria interpretação dos fatos de modo estritamente racional (cf. MARION, 1991, p. 75 e ss.). Não há espaço para confabulações ou espiritualismos quaisquer. A natureza é reduzida a pura matéria em movimento e o ser humano é visto como razão operante que amolda os fatos aos limites do entendimento (cf. TEXIER, 2008, p. 35-36). Embora o evento da produção de conhecimento possa parecer bilateral, já que a verdade por correspondência das *Meditações* nos leva a incutir dois polos opostos relacionados ao conhecer, é apenas um deles que é calibrado: apenas o dito sujeito do conhecimento. Todo o mundo é comprimido na noção de representação da consciência (cf. HAMELYN, 1921, p. 86 e ss.). Essas representações estão na e para a consciência. Elas, portanto, precisam ser calibradas em acordo com os limites do entendimento para que permaneçam alicerçadas sob o firme solo da razão.

As *Meditações* revelam que os limites do entendimento são garantidos pela razão. Para que o ser humano entenda algo com segurança, sem sombra de dúvidas, ele precisa entender algo a partir dos axiomas da razão (cf. BEYSSADE, 1988, p. 217 e ss.). Mesmo um entendimento fútil e que não produziria conhecimento científico, como entender uma piada, *e.g.*, exige a não-contradição. Mas, a obra de Descartes se dirige preeminentemente ao pensamento científico. O movimento das *Meditações* é então o de encontrar qual o solo de nosso entendimento para erguer o edifício do conhecimento a partir dele como ponto firme. A razão é o solo do entendimento no espírito humano (cf. MARION, 1991, p. 153 e ss.). Ela é o ponto fixo e firme que sustenta todo o edifício do conhecimento humano no qual habitarão as ciências. Daí a razão ganha também o sentido de *subiectum*, uma vez que se torna suporte dos demais conhecimentos (cf. LAPORTE, 2000, p. 139 e ss.). Eis o grande giro cartesiano: se Aristóteles e toda a escolástica tomava o *subiectum* como substância suporte de atributos, a razão se torna, em Descartes, o grande sentido de *subiectum*. Tanto é assim que Deus, em Descartes, é a única substância tomada em sentido

próprio do termo. E, que é Deus se não uma razão infinita? Portanto, ao reduzir o sentido de *subiectum* para o estrito significado de razão, Descartes procede um giro do qual o pensamento ocidental não conseguirá mais se esquivar.

O GIRO CARTESIANO COMO GRITO DE INDEPENDÊNCIA DA RAZÃO

Se localizarmos o giro cartesiano dentro da época em que ele foi instaurado, então notaremos que ele é um grito de independência proferido a plenos pulmões. Numa época em que o mundo de papel já se mostrava um solo instável e frouxo, a vitalidade da razão exigia triunfar (cf. ARIEW, 1992, p. 71 e ss.). Mas, ao mesmo tempo em que o mundo de papel cambaleava, tinha ele também séculos de tradição que o sustentavam. O anúncio de um método com frutos consistentes nas mais variadas ciências foi responsável por enaltecer o instrumento que a própria escolástica usara para combater os céticos e os opositores: a razão na sua expressão mais pura. Os argumentos jamais deixaram de sustentar a filosofia. Ora, os argumentos seguem diretrizes minimamente lógicas. Portanto, a boa razão os sustenta a todos como solo insubstituível. O que Descartes faz é expor isso que é inegável: a razão como solo dos conhecimentos humanos. Mas, não bastava apenas enaltecer o bom uso da razão. Ele ainda precisava acordar com as verdades reveladas por Deus.

O giro cartesiano precisou se descolar sutilmente das imposições cristãs para o fazer científico (cf. GAUKROGER, 1995, p. 239). Talvez, não o podemos afirmar com certeza – mas podemos sim especular –, a fábula de *O mundo* tenha um tom estético mais propenso às artes que à ciência para que a recepção do texto como não científico pudesse se imbricar mais sutilmente no saber humano. Afinal, *O mundo* é um texto científico ou literário? Que podemos dizer, afinal, do tratado *O homem*, em que o corpo humano é imaginado como máquina, instalando assim na medicina uma perspectiva até hoje vigente? E, que dizer então das confissões de *O discurso do método*? Como rebater as confissões pessoais de alguém? E, como refutar então as experiências subjetivas de alguém que se posta a meditar por si próprio, como em as *Meditações*? Os estilos da literatura cartesiana não parecem blindar seus argumentos contra o modo de se publicar ciência de sua época?

É certo que a biografia de Descartes traça um ambiente político que limitava o pensar até mesmo dos ditos livre-pensadores (cf. GAUKROGER, 1995, p. 179 e ss.). Nela, encontramos a primeira regra da moral provisória como sendo obedecer às leis do país e, mais a frente, vemos um postergar da publicação de *O mundo* após o conhecimento da condenação de Galileu. Sabemos também que o estilo tomista de escrita não foi aderido por Descartes, o que nos indica que ele quis expor suas ideias sem ir de encontro direto às teses científicas da época. Mas há outro aspecto que nos soa peculiar em seu anúncio do *cogito*. Ele parece clamar a independência política para o fazer científico. E, mesmo que ainda preso às amarras de provar a existência de deus, tocar no tema da imortalidade da alma e mostrar como não somos exclusivamente nosso corpo material corruptível e condenado à inexistência, no seu âmago há um grande passo para fora dessa esfera de ameaças: o saber humano só floresce no solo da razão. Embora a filosofia de Descartes não tenha conseguido totalmente se livrar dos grilhões político-religiosos de seu tempo, ela pôs o pé da razão para fora desse cerco viciado.

É importante notar que a formulação do *cogito* não está desconexa das questões atuantes no fazer científico de seu tempo. O ceticismo ou argumentação racional contra o cristianismo se amparava no uso agudo de uma razão lógica e argumentativa. Os mistérios da fé precisavam ter por escopo mais que mera alusão à razão. A grande síntese elaborada por Tomás demorou séculos a surgir e convencer que a razão e a religião eram complementares. O *cogito* de Descartes instaurou o uso da razão no saber científico, mas o ancorou à razão infinita, conservando nela o estigma de um criador onnipresente, perfeito e eterno (cf. GUÈROULT, 1968, p. 180 e ss.). O *cogito* não foi apenas a reflexão de um espírito em frente a uma lareira, mas antes uma evocação de que a razão humana permeia toda espécie de conhecimento, que ela é imprescindível para uma interpretação permanente do mundo.

Expõe-se na Primeira Meditação as causas por que podemos duvidar de todas as coisas, principalmente das materiais, ao menos enquanto os fundamentos das ciências não forem diversos dos que temos até agora. E, mesmo que a utilidade de uma dúvida tamanha não apareça de imediato, é ela no entanto muito grande por nos deixar livres de todos os preconceitos, por aplinar um caminho em que a mente facilmente se desprenda dos sentidos e por fazer, enfim, que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras (Descartes, 2018a, p. 19).

Por mais que as ciências avancem e se modifiquem, a razão continua sendo seu alicerce firme e sólido. O *cogito* não é tomado por Descartes como um princípio ególatra. Ele é tomado como a razão que atua desde a instauração da dúvida metódica, pois ela é a própria transmutação da razão num campo investigativo. A supra menção aos sentidos, o se desprender deles, já incorpora uma perspectiva elaborada dos objetos recebidos. Eles devem ser transmudados em representações lógico-rationais. Sua composição deve ser conceitual, e não imaginativa ou memorial. Os pré-conceitos são inteligidos já como conceitos brutos, irrefletidos, tomados apressadamente. Já aí, na menção da tarefa da dúvida, lidamos com a causalidade anunciada em seu núcleo, as coisas verdadeiras como certezas axiomáticas, compositoras de um palmilhar em terreno aplainado. E, talvez o mais gritante: “nos deixar livres”!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas, que quisemos nós em apontar o *cogito* como grito de liberdade? Primeiramente, apontar o grito como a intensidade da pronúncia. O *cogito* causou reverberação tamanha para calar séculos de um mundo ficcional ostentado por autoridades políticas atuantes em desfavor à evolução intelectual. E, para quem pense que ele sozinho jamais poderia ter causado tal comoção, não entendeu a força que o *cogito* tem no pensamento ocidental. À contradita do que se possa pensar, ele é mais que um pensamento teórico acerca de objetos imaginários. O *cogito* é um pé no realismo, pois a dúvida metódica narrada como meditação íntima é a condução de uma experiência em sentido próprio. Há um fundo empírico na narrativa da descoberta do *cogito* nas *Meditações* – desde que pensemos o empirismo como a corrente que valida a origem do conhecimento na e pela experiência, em seu conceito mais amplo. Em segundo, a independência das amarras dominadoras de uma política que se esforçava por ser a autoridade da verdade, e não em tomar a verdade como autoridade. Ora, a *Φιλοσοφία* é amiga da sabedoria, e não dos detentores momentâneos do poder. A verdade como autoridade é sua premissa maior. Em terceiro, mas não menos importante, quisemos apresentar o *cogito* como grito de liberdade e independência da razão para que tenhamos nova perspectiva sob sua fundação. O *cogito* não é uma sentença isolada de seu século, mas se enreda estreitamente a ele. Sua fundamentação e colocação estão imbuídas de

retoques literários cuidadosos, que pisam vagarosamente sobre o terreno trêmulo da pesquisa científica na inquisição.

A partir daí, não mais leremos o texto das *Meditações* acreditando friamente em sua letra calorosa e receptiva. Antes de nos conformarmos com a hospitalidade de uma narrativa lúcida em frente a lareira num dia frio, daremos um passo atrás para apreender o quadro todo que se amolda à estrutura do texto. Nessa moldura estão também os interlocutores de Descartes, representantes das amarras de seu tempo. Sua convocação junto às *Meditações* no apêndice já mencionado é pista de suas personalidades, que, mesmo trazidas por sua própria boa vontade, não escondem o linguajar categórico e habitual de um pensamento lapidado em seus mais requintados adornos. Não mais queremos do que apontar o mundo que se deixa fechar quando optamos pela crua leitura estruturalista. Mas, não apenas. Também a leitura daqueles que se fiam ao teor do estilo, julgando que o itinerário das *Meditações* não deva ser descartado, pode se deixar encapsular num mundo próprio que se deixa soar atemporal. Longe de nós, ainda, vestirmos a carapuça de um anacronismo que repudia a verdade como certeza, aquela mais límpida razão atuante em prol de uma direção convicta a um absolutismo. Tocamos esse ponto, ainda que de soslaio, quando apontamos o círculo em que a razão se nutre desde as primeiras linhas das *Meditações*. Ainda desenvolveremos isso em outra oportunidade. Se nossas impressões negativas aqui não fizeram emergir os aspectos positivos por contraste, não saberíamos mais o que dizer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARIEW, Roger. **Descartes and scholasticism**: The intellectual background to Descartes' thought. In John Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

BEYSSADE, Jean-Marie. **La philosophie première de Descartes**. Paris: FLAMARION, 1988.

DESCARTES, René. **Discurso do método & ensaios**. Organizado por Pablo Rubén Mariconda; traduzido por César Augusto Battisti, Érico Andrade, Guilherme Rodrigues Neto, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, Pablo Rubén Mariconda, Paulo Tadeu da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução: Fausto Castilho. Edição bilíngue em latim e português. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018a. (3ª reimpressão)

GAUKROGER, Stephen. **Descartes**: an intellectual biography. New York: Clarendon Press of Oxford University Press, 1995.

GILSON, Étienne. **La philosophie du Moyen-âge**. Édition électronique (ePub) v.: 1,0: Les Échos du Maquis, 2011. Disponível em <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/La-philosophie-du-Moyen-%C3%82ge-1949.pdf>, acesso aos 17/08/2021.

GILSON, Étienne. **L'esprit de la philosophie médiévale**. Paris: LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN, 1969.

GOLDSCHMIDT, Victor. Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques. In: Belgian Organizing Committee. **Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy** (volume 12, 7-13). Brussels/BÉLGICA: North-Holland Publishing Co.; Louvain, Editions E. Nauwelaerts, 1953.

GUÉROULT, Martial. **Descartes selon l'ordre des raisons**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

HAMELYN, O. **Le système de Descartes**. Paris: Librairie Félix Alcan, 1921.

LAPORTE, Jean. **Le rationalisme de Descartes**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. (4^a édition)

MARION, Jean-Luc. **Questions cartésiennes**: méthode et métaphysique. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

TEXIER, Roger. **Descartes physicien**. Paris: L'Harmattan, 2008.