

# A arte de pensar: método e subjetividade na Lógica de Port-Royal<sup>1</sup>

The art of thinking: Method and subjectivity in the Port-Royal Logic

Katarina Ribeiro Peixoto<sup>2</sup>

## RESUMO

A *Lógica ou a Arte de Pensar* (1683), também chamada de Lógica de Port-Royal, é um manual híbrido exemplar dos reformistas modernos. O seu reformismo é marcado pela influência de Descartes, que introduz o sujeito epistêmico e lógico no solo da justificação do conhecimento e do juízo. Um olhar sobre os compromissos de método presentes neste texto pode lançar uma luz sobre o entrelaçamento entre epistemologia e lógica. É nessa perspectiva que se impõe uma análise do uso da noção aristotélica de “techné”, como “arte de fazer bem qualquer coisa”, em um domínio lógico, que os autores do manual fazem. Como pretendo deixar claro, as ações mentais constitutivas da lógica como prática reflexiva determinam a dinâmica assertiva do manual, onde as ordens do conhecimento e do juízo não se relacionam de maneira fixa. E deixam claro o caráter não-trivial da arte de pensar, como uma exigência de método.

**Palavras-chave:** Port-Royal, juízo, Arte de Pensar, reformismo lógico, cartesianismo.

## ABSTRACT

The *Logic or the Art of Thinking* (1683), also called Port-Royal Logic, is an exemplar of modern reformers in logic and epistemology. Its reformism has a marked influence of Descartes, who introduces the epistemic and logical subject into the ground of justification of knowledge and judgment. A look at the method's commitments in this text may shed light on the dynamics of the interweaving between epistemology and logic. It is in this perspective that an analysis of the use of the Aristotelian notion of “techné”, as an “art of doing anything well” seems to require attention, since it happens in a logical domain, as the authors make it. In this paper I want to make clear that the mental actions are crucial to a logic as reflexive practice (which determine the intelligibility of the assertive dynamics of the manual). And, because of that, the very expression of “art of thinking” shows itself as non-trivial, that is, as a requirement of method.

**Keywords:** Port-Royal, judgment, Art of Thinking, logical reformism, Cartesianism.

<sup>1</sup> CNPq/PDJ. Projeto de Pesquisa: O comportamento dos termos singulares na Lógica de Port-Royal.

<sup>2</sup> Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rua São Francisco Xavier, 524, João Lyra Filho, 9º andar, Bloco F, Sala 9037, Maracanã, 20550-013, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: katarinapeixoto@hotmail.com

## Introdução

A Lógica de Port-Royal (*Lógica ou A arte de pensar: contendo, além das Regras Comuns, várias observações adequadas para formar o juízo* - 1683) é uma lógica de ideias. E as ideias, para os autores desse texto, são unidades mínimas de significação na mente de quem conhece. Conhecer é perceber, isto é, agir mentalmente e, também, representando objetos. A presença desse componente epistêmico em um manual de lógica acarreta dificuldades; ser unidade de significação não faz da ideia termo lógico e o regime destes não coincide, necessariamente, com o percurso epistêmico das ações mentais. Aliás, quando se menciona ação, supõe-se um sujeito. Cabe então perguntar de que sujeito as ações mentais são predicadas e se é de predicção que estamos falando, quando tomamos as unidades mínimas de significação como atos representativos. Essas são questões de método que atravessam e contaminam este manual, de maneira que a sua natureza lógica ela mesma parece obscura. É portanto necessário prestar atenção aos requisitos de método nele introduzidos. É o que pretendo explorar, neste artigo, através da análise da expressão “arte de pensar”, que dá a ver como as relações epistêmicas, semânticas e lógicas estão intimamente vinculadas às exigências de método, em Port-Royal.

A arte é um método de fazer bem qualquer coisa. Este é, segundo os autores, o significado da expressão usada no *Segundo Discurso*, publicado na segunda edição da *Lógica* (ou LAP)<sup>3</sup>, um manual de lógica de um interregno histórico e conceitual especialmente instável e exemplar do reformismo moderno em lógica. O reformismo de Port-Royal se caracteriza pelo seu traço epistêmico cartesiano e agostiniano, e essas influências, veremos, acarretam um novo uso para a expressão “arte”. De fato, a palavra “arte” em textos de lógica, não é uma invenção port-royaliana. No *Organon* aristotélico, em comentários de Tomás, em Ockham e nos trabalhos dos primeiros reformistas modernos de lógica encontraremos a expressão. Por que deter-se no uso que a LAP confere a essa expressão? Em que consiste a afirmação de que este uso, por Port-Royal, é sem precedentes? O uso port-royaliano merece atenção porque evidencia a necessidade dos compromissos de método para ler corretamente este manual. E o caráter inédito desse uso consiste no reconhecimento da presença de uma forma subjetiva (um sujeito lógico e epistêmico) no domínio da justificação do conhecimento e do juízo lógico.

Tentarei deixar claro a relação entre método e subjetividade neste célebre manual de lógica, a seguir. É nessa busca que o esclarecimento da noção de arte de pensar se impõe. Partirei, então, do caráter não trivial desse uso, em um cenário epistêmico e lógico alinhado à mudança de método acarretada pelo cartesianismo. Nesse caminho, procederei a um breve rastreamento da presença da expressão “arte” nas lógicas reformistas anteriores à LAP, a fim de determinar em que o uso

port-royaliano da expressão “arte” rompe com as variações até então presentes nos demais textos de lógica. Assim, o esclarecimento da noção de arte de pensar será levado a sério, tanto no que concerne à presença da filosofia de Descartes, como na teoria da representação de uma nova forma da subjetividade. A partir daí, buscarei esclarecer como a noção de arte de pensar responde pela forma lógica, em Port-Royal, que é o juízo.

## Arte como método: o uso port-royaliano da noção aristotélica de *techné*

A tradição tomista, além do aristotelismo, está no pano de fundo contra o qual a Lógica de Port-Royal se apresenta. Nessa tradição, tomada em sentido vago, podemos encontrar o uso de “arte” a serviço da demarcação do caráter formal da lógica. É o que podemos ler no Prólogo dos Comentários de Tomás aos Segundos Analíticos, onde o autor cita os primeiros parágrafos da *Metafísica*, explicitamente em 980b25, ao diagnosticar que a natureza humana, diferentemente daquela dos outros animais, também vive pela arte e pelo raciocínio. E Tomás se refere à noção de arte em outros textos (Lombardi, 2016). Essas menções ao *Organon* deixam claro que o uso da expressão, aí, corresponde ao que Aristóteles toma como *techné*, a qual, afirma, “possui os traços de universalidade e de ordem”. “Arte”, nessa tradição, seria uma técnica associada a um “fazer”. Como veremos, a noção paradigmática de arte que os autores da LAP mobilizam para o seu programa lógico é aristotélica e está apresentada no tratamento das virtudes intelectuais, no Livro VI da *Ética Nicomaqueia* (Aristóteles, 1991). Antes dessa análise, porém, vamos prestar atenção ao uso da expressão em outros manuais, e no próprio texto jansenista, a fim de ter mais elementos para distinguir o traço peculiar da expressão “a arte de pensar” na LAP.

Pois bem, encontra-se em Guilherme de Ockham o uso de “arte” como correlata à lógica, na *Summa Logica* (Ockham, 1974). A lógica seria a ferramenta mais útil de todas as artes, sem a qual a ciência não poderia ser plenamente conhecida. Essa noção de ferramenta útil é frequentemente usada pelos humanistas da primeira fase dos reformistas da lógica. Para estes, inspirados em Cícero, a lógica é um instrumento de natureza retórica, descrita como *ars bene disserendi* (a arte de discursar bem), ou como *ars bene ratiocinandi* (a arte de raciocinar bem, segundo Pierre de La Ramée. Como observa Michael (Michael, 1997), a geração imediatamente impactada pelas querelas religiosas da Reforma caracterizam-se pela radicalidade da crítica à Escolástica e ao uso do *Organon* aristotélico no ensino de lógica. Ainda assim, ao longo das discussões e das críticas dos reformistas modernos, o uso da expressão “arte” para designar o domínio, ou a prática da lógica, é preservado.

<sup>3</sup> A edição utilizada será a de Pierre Clair e François Girbal, publicada pela Press Universitaires de France, em 1965, daqui para a frente CB (Arnauld e Nicole, 1965).



O ataque da primeira geração de reformistas à Escolástica é frontal e toma a lógica como uma prática de disputas argumentativas. Eles opõem ao formalismo e à sofisticação linguística da tradição tomista uma concepção de lógica como instrumento de disputa do melhor argumento, inclusive, de um ponto de vista retórico. Apesar de tomarem já a lógica como uma prática, os humanistas ainda a reconheciam como disciplina linguística sem requisitos epistêmicos. Estes aparecem, primeiramente, na vinculação entre conhecimento e ensino de lógica, com Jacopo Zabarella e os lógicos protestantes Philip Melancton e Bartholomew Keckermann. Zabarella toma a lógica como uma disciplina instrumental através da qual tudo o que é verdadeiro é conhecido e distinto do falso, ao passo que Melancton toma a lógica como a arte de ensinar correta, ordenada e claramente, isto é, como uma prática pedagógica de transmissão do verdadeiro.

Com Bartholomew Keckermann, no entanto, a lógica passa a ser associada a uma técnica adequada a uma experiência cognitiva. Na sua primeira definição, a lógica é tomada como *ars dirigens mentem in cognitione rerum* (a arte que dirige a mente na cognição das coisas) e na segunda, como *ars recte de rebus cogitandi* (a arte de pensar corretamente a respeito das coisas). O que Keckermann parece observar, nessas suas definições, é o que Michael situa como uma mudança de uma concepção linguística para uma concepção epistemológica. E, em que pese os reformadores da lógica não conformarem um grupo homogêneo, mas uma variedade de perspectivas que atravessa dois séculos de debates, é possível encontrar nesses antecedentes os passos que desvelam um cenário conceitual de instabilidade e mudança.

Tanto para a primeira geração de reformadores, como para os *Messieurs*, porém, o uso da expressão “arte” ainda está cativo do conceito que Aristóteles introduziu. Não é por isso ocioso recorrer a esse rastreamento, na busca do lugar não trivial dessa expressão de natureza prática, na LAP. Na *Metafísica*, além do diagnóstico de que a arte seria própria do humano, também lemos que “a experiência faz a arte” e, adiante, em 1070<sup>a</sup>, a arte é definida como “um princípio de movimento em alguma coisa que não a coisa movida.” Essas duas abordagens ligam a noção de arte a uma experiência (a um fazer e a um movimento externo a quem faz). O tratamento aristotélico que os autores da *Lógica de Port Royal* arregimentam, todavia, é aquele das virtudes intelectuais, no Livro VI da *Ética a Nicômaco*. Agora, o que conecta uma perspectiva reformista em lógica com uma *Ética* da virtude baseada em uma teoria da ação? No *Segundo Discurso*, onde os autores da LAP respondem a algumas críticas oferecidas por ocasião da primeira edição, podemos observar que o uso da expressão “arte de pensar” tem um papel lógico reconhecido pelos autores:

*Houve quem se chocasse com o título de arte de pensar, em lugar do qual queriam que se tivesse posto a arte de raciocinar bem. Mas se lhes pede que considerem que, tendo a Lógica por objetivo fornecer*

*as regras para todas as ações do espírito, e tanto para as ideias simples como para os juízos e os raciocínios, não se encontrou outra palavra que encerrasse todas essas diferentes ações e, certamente, a de ações do pensamento compreende a todas, pois simples ideias são pensamentos. É verdade que se poderia ter dito a arte de pensar bem, mas essa adição não era necessária, sendo suficiente marcar com a palavra arte, que por si mesma significa um método de fazer bem qualquer coisa, como o próprio Aristóteles o observa. E é por isso que se contenta em dizer a arte de pintar, a arte de contar, porque se supõe que não é preciso arte para pintar mal, nem para contar mal (CB, p. 27).*

Precisamos entender o que os autores tomam por ação mental. Antes, porém, vamos buscar distinguir o uso port-royaliano da noção de arte. Como poderemos observar, o uso da noção aristotélica “arte” atende à reviravolta de método operada pelo cartesianismo e acolhida pelos jansenistas de Port-Royal. Para entender o que os *Messieurs* tomam como ação mental e regras da mente, então, será preciso, antes, prestar atenção à teoria da ação por eles reivindicada, acima. Aristóteles define arte, na *Ética a Nicômaco*, como essencialmente um estado racional da capacidade de fazer (*Ét. Nic.* VI, 4, 1140<sup>a</sup>1-10) que envolve um verdadeiro percurso de raciocínio. Isso quer dizer que a arte envolve ou requer não apenas uma verdadeira direção do raciocínio (*Ét. Nic.* 1139<sup>a</sup>1-5), como um vir a ser. De maneira específica, a arte concerne ao vir a ser de algo não necessário, cuja origem não está em si mesmo (isto é, na coisa que vem a ser feita), mas naquele que o faz (*Ét. Nic.* 1139<sup>a</sup>10-15); até a introdução da distinção entre “agir” e “fazer”, podemos observar o caráter sistemático do tratamento aristotélico, em comparação com o que vimos na *Metafísica*. A distinção entre agir e fazer visa a distingui-la da ação, exatamente porque, diferentemente do agir, o fazer, tanto como o acaso, concernem ambos ao que pode ser de outra maneira, ou ao que pode não ser, absolutamente (*Ét. Nic.* 1140<sup>a</sup>10-20). A característica central desse fazer, em distinção ao agir, é não determinar-se pela natureza. Então, mesmo racional, a arte, para Aristóteles, é uma capacidade da alma racional cujos objetos e atualização são contingentes.

É certo que a técnica para manejar um instrumento pode ser compreendida como uma arte, e os interlocutores dos lógicos de Port-Royal assim também o tomaram, ao questionarem por que a lógica é descrita como *arte de pensar* em vez de *arte de raciocinar bem*. Se prestarmos atenção ao que está escrito na passagem citada, acima, no entanto, veremos que a expressão “arte de pensar” não é aristotélica, embora o uso da noção de “arte”, sim. Isso ocorre porque, no rastro do cartesianismo dos autores da LAP, o que está em jogo é uma teoria da ação mental, e não apenas uma teoria da ação. A arte, embora estruture, se assim se pode dizer, o aspecto representativo, isto é, intencional, da lógica, é um fazer, para

Aristóteles, não um agir; quer dizer, nem é natural na origem (o sujeito pode ou não fazer arte) nem tem objeto necessário (pode-se fazer arte com qualquer objeto, este é puramente contingente). Já a ação obedece a outras regras: determina-se pela natureza e tem objetos correlatos à intencionalidade. Por que, tendo clareza dessa distinção aristotélica, como de resto, do programa filosófico apresentado no *Organon*, Arnauld e Nicole reivindicam, para a descrição da natureza da lógica, um agir?

O que torna possível o uso de uma expressão ligada ao fazer, no domínio de uma ação e, com ainda mais força, de uma ação da mente, é o cartesianismo. E a reviravolta de método por Descartes acarretada, no domínio lógico e epistêmico. Essa reviravolta é o que faz os autores da LAP arregimentarem uma noção estranha ao domínio prático (a ação mental) e, em contrapartida, a internalizar uma atividade, que, por definição aristotélica, aplica-se no mundo exterior. Esses deslocamentos decorrem do compromisso de método que embala o reformismo de Port Royal, o qual depende da influência cartesiana sobre o manual de lógica. Sabemos que a ruptura levada a cabo por Descartes se desvela na sua resposta ao ceticismo, com a descoberta do sujeito lógico e epistêmico, nas *Meditações* (um dos textos, além das *Regras* e das correspondências travadas com Descartes nos anos quarenta, que Arnauld havia lido antes da redação da LAP). O argumento “eu penso, logo sou” é também, como veremos, uma conclusão metafísica, que dá a ver uma nova teoria da substância em curso, nos exercícios meditativos. Mas o seu desvelamento depende de um passo que a resposta ao ceticismo tornou possível: a reviravolta epistemológica.

É o que podemos observar na oposição cartesiana a um aspecto da regra de método então vigente, inclusive nas mais antirrealistas e sofisticadas formulações da Escolástica: *nada está no conhecimento que não tenha estado, primeiro, nos sentidos*. Uma maneira simples de tratar a inversão seria dizer o que Descartes faz com essa tese: *nada é aceito pelos sentidos que não tenha estado primeiro no intelecto* (Hatfield, 1986). Simplificar o que está em jogo nessa virada, no entanto, não é tão simples como parece. Em primeiro lugar, por que essa inversão se impõe? Há muitas maneiras de abordar as mudanças ocorridas a partir da Reforma e da condenação de Galileu. E o projeto cartesiano de fundamentação metafísica da física, que inspira, de maneira oblíqua, a lógica de Port-Royal, não oferece apenas uma alternativa de método, dentre outros possíveis. Ao colapso da unidade do universo de crenças teológicas de então acrescenta-se a ruína de um programa ontológico e um cenário de intensa instabilidade conceitual.

O recurso cartesiano ao ceticismo, portanto, não é sem propósito: é preciso um outro projeto explanatório (Hoffman, 2002). Afinal, não foram a natureza, a gravidade, o movimento dos planetas, que mudaram, no século XVII; foi a *explicação*, ou a crítica da explicação então vigente, sobre as relações de causalidade, sobre o estatuto do conhecimento, sobre a demonstração, que mudou. Pois uma nova explicação se tornou requerida e nessa exigência está a raiz de uma reivindicação

da prática e da utilidade do conhecimento e da lógica, em particular, contra um cânone que não correspondia mais ao estado das artes daquilo que se reconhecia como ciência, descrição da realidade e faculdades cognitivas. De perto, no entanto, as fronteiras, inclusive as de método, costumam ser borradas. Por isso é preciso um olhar atento; estamos buscando detectar o ponto de ruptura levado a cabo pelo cartesianismo.

Vamos observar as regras aristotélicas de fundamentação do conhecimento, através da distinção entre o conhecimento dos objetos e o conhecimento fundamentado dos objetos. Aristóteles apresenta no *Tratado das Partes dos Animais* (Aristóteles, 1952), em I, 5, 644b, 25-27, a distinção que, deve-se observar, é a mesma que governa a busca cartesiana de fundamentação; trata-se de uma regra prudencial para a fundamentação do conhecimento: o caminho do conhecimento tem uma direção inversa à da justificação ou a da sua fundamentação. Para Aristóteles, essa duplicidade da ordem do conhecimento se apresenta em uma aparente “contramão” de teses, expressas nos *Segundos Analíticos* e na *Metafísica*. Para Descartes, essa discrepância entre ordens apareceria no chamado *Círculo Cartesiano*, na *Terceira Meditação*. O método que organiza a vigência dessas regras, no *Organon* e no racionalismo cartesiano, no entanto, é diferente.

No texto que Aristóteles consagra ao problema de método, os *Segundos Analíticos*, podemos ler: “Uma vez que as primeiras premissas são a causa de nosso conhecimento, isto é, de nossa convicção, segue-se que conhecemo-las melhor, isto é, estamos mais convencidos delas do que de suas consequências, precisamente porque nosso conhecimento dessas últimas é efeito do nosso conhecimento das premissas (I, 2, 72<sup>a</sup> 30-32)”. Esta passagem nos situa na perspectiva do conhecimento fundamentado. Pois conhecer a causa ou o fundamento de algo não é o mesmo que conhecer algo. A tese expressa acima pode ser traduzida assim: conhecemos melhor quando alcançamos as causas que produzem os efeitos. Um pouco antes dessa passagem, contudo, em 71b30, Aristóteles dá início à análise da dificuldade que contamina de ambiguidade o termo “prioritário”, em 72<sup>a</sup>1-10: “Há uma diferença entre o que é primeiro e melhor conhecido na ordem do ser e o que é primeiro e melhor conhecido para o homem”. E uma variante dessa formulação se encontra ainda na abertura da Física: “Devemos começar pelas coisas que são menos claras em si mesmas, mas mais claras para nós, e nos mover dessas para as coisas que são mais claras e inteligíveis em si mesmas” (Física, 184<sup>a</sup>16-20).

E em que consiste a ruptura de método levada a cabo por Descartes? O que é mais conhecido “para nós”, para Aristóteles, está mais próximo dos sentidos e o conhecimento das causas, como podemos ler em *Metafísica*, 982a23-25, é o mais difícil porque está mais distante da sensibilidade. Já o que é mais claro para nós, segundo Descartes, é a experiência puramente intelectual, descoberta por meio de uma dupla redução ao absurdo (portanto, por meio de um procedimento lógico), da existência do sujeito como substância pensante. Essa mudança acarreta mais do que a retirada do privilégio epis-

têmico da sensibilidade: no seu rastro, a demonstração silogística e a compreensão da lógica como instrumento também caem por terra. O solo seguro para a refundação da Física e da ontologia, em um cenário de instabilidade e ruína do cânone tomista, passa a ser aquele aberto pela introdução de uma forma subjetiva capaz de demonstrar o verdadeiro a partir da própria reflexão sobre os pensamentos que, naturalmente, dá a si. Essa demonstração deixa de ser silogística e passa a ser tomada como uma atividade judicativa sobre as próprias percepções. Nesse novo caminho, partimos do que há de mais claro para um sujeito lógico e epistêmico, e não do que há de mais imediato à sensibilidade de uma substância (composta de matéria e forma). Sensibilidade e aparato demonstrativo instrumental são substituídos por uma mente ativa, reflexiva, que dá a si os próprios objetos e, com eles, julga (voltaremos a falar disso). Em vez de silogismo como instrumento de demonstração, tem-se uma prática reflexiva derivada de uma atividade naturalmente constituinte do que é humano. E, em vez de objetos desvelados pelo método de abstração, através do qual a tralha da sensibilidade e da memória e da imaginação é paulatinamente retirada de cena, tem-se uma teoria das ideias. Em vez de se questionar quando uma proposição é verdadeira ou falsa, Descartes e os modernos começam por questionar como ideias fazem sentido, na medida em que são conhecidas (Nuchelmans, 1983). Ideias não são, no entanto, e enquanto tais, motivações ou substitutos para a causalidade na ordem do conhecimento. Ideias são “respostas semânticas e epistêmicas” (Yolton, 1984) ao problema do fundamento do conhecimento.

A natureza da inversão epistemológica é de método. Agora bem, por que a noção de arte se impõe? Por que razão precisamos prestar contas à mudança de método a fim de analisar o uso da expressão “arte” na LAP? Se seguirmos o interlocutor dos *Messieurs*, Aristóteles, para retornar à passagem do *Segundo Discurso* acima, teremos um caminho para esclarecer o que está implicado no transporte de um “fazer” para um “agir mental”, que contem dois aspectos: (i) a preservação da noção aristotélica de arte como método de fazer bem qualquer coisa (obedecidos os critérios de que se trata de coisa não necessária e dependente de quem a faz), reivindicado ao final da passagem, para justificar a abdicação do advérbio bem (que é parte da expressão “raciocinar bem”) e (ii) o deslocamento da noção de arte como um método de fazer coisas independentemente de ser-se determinado pela natureza, para um método determinado pela natureza (como entende Aristóteles), cuja origem se expressa não apenas como ação, mas como “ação do espírito”. Frente a esse deslocamento, a tese elementar segundo a qual uma ação pressupõe um agente se torna mais surpreendente, dado que esse agente passará a ocupar espaço na lógica, o que acarretará o problema da objetividade das representações. Se por um lado parece óbvio que não é o mero uso da palavra ‘ação’ que convoca a uma interpretação do *agir com* e não independentemente de ser-se determinado pela natureza, tanto na *Ética Nicomaqueia* como na Lógica de Port-Royal, também pode soar pouco intuitiva a expressão “ação

do espírito” (ou ação mental, como prefere a literatura contemporânea) para designar de que se faz a inferência válida.

A seguir, vamos analisar como do argumento do cogito se segue uma lógica das ações mentais, tomadas como termos, proposições e juízos. E então poderemos perceber o uso da noção de “arte” pelos autores da LAP obedecendo às exigências de um programa lógico, em que o desprezo pela linguagem anda de par com a virada de método levada a cabo pela reviravolta epistêmica. No caminho aberto por esses compromissos de método, o entrelaçamento entre epistemologia e lógica oferecerá dificuldades peculiares e respostas semânticas que possivelmente explicam a tenacidade deste célebre manual de lógica moderna.

## Subjetividade e atividade mental: a lógica como prática reflexiva

Por que mencionar o internalismo, mesmo que *en passant*, a propósito do tratamento da reviravolta epistemológica? O principal *locus* para o estudo do método e de suas transformações, no século XVII, é o texto de lógica dos seus manuais (Dear, 1998). É na discussão própria à filosofia da lógica que se apresenta a resposta possível, então disponível, ao tomismo. Uma razão para isso decerto está na instabilidade externa e interna à filosofia natural, de então; assim, tanto Galileu como Descartes teriam recorrido a Agostinho a fim de encontrarem um terreno seguro, com o “patriarca” da igreja, para defender seu projeto (Friedman, 2011), ao passo que o fracasso da demonstração matemática tampouco lhes teria assegurado a nova via de método na filosofia natural. Esta última razão parece mais sólida, enquanto que o enraizamento do cartesianismo com a perspectiva agostiniana também deva ser considerada em si mesmo, como uma proximidade temática tal que não pode ser tratada na base de uma mera arregimentação. Em qualquer caso, não se pode, sem prejuízos, deixar de reconhecer que a zona em que se constitui a estabilidade e a mudança é a das discussões sobre as faculdades cognitivas, sobre o fundamento do conhecimento e sobre a intencionalidade.

Por que reconhecer o domínio lógico derivado dessa mudança de método como uma prática reflexiva? O terreno seguro que marca a mudança é dado pela prioridade daquele que conhece, isto é, do sujeito, na doutrina do ser. Só que isso não é o mesmo, é claro, que dizer que a metafísica (tomada em acepção muito geral de doutrina do ser enquanto ser) se tornou epistemologia; mas é dizer que o processo da via dupla do conhecimento dependerá, prioritariamente, isto é, na ordem da descoberta, da subjetividade. Nesse caminho, a distinção entre ter conhecimento do objeto e ter conhecimento fundamentado do objeto será formulada assim: uma coisa é ter o conhecimento intuitivo do objeto, adquirido na experiência interna e intencional (isto é, representativa); outra coisa é ter conhecimento adquirido por meio de dedução lógica ou inferência silogística. Mas quais são os passos que Descartes dá



para reposicionar a via dupla das ordens do conhecimento? Bem entendido, essas duas ordens atendem, como nos orienta Aristóteles, à exigência de que o conhecimento do homem não é a mesma coisa, epistêmica e necessariamente, que o conhecimento fundamentado, ou científico. Na tradição do tomismo aristotélico, a que Descartes e, com mais força, os *Messieurs* se opõem, o que é intelectualmente mais cognoscível em si mesmo sempre é, em obediência ao processo de abstração característico desse método, extraído ou produzido pelo intelecto a partir de um fantasma, uma forma impressa de um objeto externo, acessado originariamente pela sensibilidade. O caminho do conhecimento do objeto ao conhecimento fundamentado do objeto no tomismo é tema dos *Comentários ao Tratado da Alma* (Aquino, 1946), onde o problema da atividade e da passividade do intelecto é analisado por Tomás, nos capítulos 4 e 5 do Livro III. Pois, em que pese a literatura documente (Zingano, 1998), no intelecto ativo (introduzido em III, 4, 429<sup>a</sup>24), o fim da função receptiva do intelecto, com Aristóteles, é ao tomismo tardio e à arregimentação deste no *De Anima* que a ruptura cartesiana se torna, finalmente, irreduzível.

Em *De Anima*, 430<sup>a</sup>14-15, Aristóteles estabelece uma distinção entre dois aspectos do intelecto: um capaz de “vir a ser todas as coisas” e outro, de “fazer todas as coisas”. Parece intuitivo que, daí, seguir-se-ia o inatismo e que este, no limite, conduziria o processo cognitivo como uma regulação, imanente (Maréchal, 1927), do processo iniciado com o fantasma. No entanto, em que pese o passo para o puramente intelectual já tenha sido dado, não se pode, ainda, falar em inatismo. Pois a inversão epistemológica não se opõe a uma teoria rudimentar da sensibilidade e do acesso ao mundo externo. Antes, o contrário é verdadeiro: a noção mesma de abstração, como “extração” da materialidade ou da tralha de imaginação, sensibilidade e demais fontes de obscurantismo, é afastada, enquanto modelo de método, por Tomás, como se pode ler nesta passagem da *Suma Teológica* (Aquino, 1947):

*Fantasmas, na medida em que são similares a indivíduos, e existem nos órgãos corpóreos, não têm o mesmo modo de existência que o do intelecto humano [...]. E portanto não podem fazer uma impressão no intelecto paciente por seu próprio poder. Isso é feito pelo poder do intelecto ativo, o qual, ao se voltar para os fantasmas, produz no intelecto paciente uma certa similitude que representa, no que concerne especificamente à natureza específica, aquilo que faz com que fantasmas sejam fantasmas. E é nesse sentido que a espécie inteligível é dita ser abstraída do fantasma; não como forma, numericamente a mesma que antes existia no fantasma (ST, I. 85, 1).*

No tomismo, portanto, a relação entre representação e objeto dá-se, já, no terreno puramente intelectual. E é nesse domínio que a teoria cartesiana das ideias é tomada como “resposta semântica e epistêmica”. A que? Descartes buscará,

primeiro, em um crítico da leitura tomista do intelecto ativo, o dispositivo intencional que tomará de empréstimo para a sua teoria das ideias. Trata-se de Durandus de Saint-Pourçain (Iribarren, 2005), para quem a ideia é o modo do conhecimento do intelecto divino. No comentário de Saint-Pourçain às *Sentenças*, a ideia desempenha papel que serve de alternativa à tese, por ele não aceita, do intelecto ativo. Filósofos escolásticos costumavam atribuir ao termo “ideia” noções características da cognição atribuída ao intelecto divino: “ideia” seria o instrumento cognitivo, por excelência, de Deus. O seu uso por Saint-Pourçain é feito na controvérsia sobre o caráter iluminador, em certa medida incausado, do intelecto ativo aristotélico. Assim, em vez de o fantasma ser o ponto de partida a ser iluminado pelo intelecto ativo, que é imanente ao processo de desvelamento do objeto, Durandus de Saint-Pourçain toma a ideia como o ponto de partida, enquanto forma intelectual ou conceito em conformidade com o qual algo pode ser produzido por um agente.

Nesse caminho, a similitude é afastada na origem do percurso noético. Durandus de Saint-Pourçain identifica a ideia com a coisa concebida como *esse objective* (ser objetivo) na mente de quem conhece. O conhecimento, assim, é tomado como uma operação sobre a presença intencional da coisa conhecida no sujeito cognoscente, e essa presença intencional é cativa de uma representação daquilo que já está presente (Landim, 2009). Descartes não inventa a palavra nem mesmo o traço representativo de ideia; ele lhe confere um outro sentido. E assim produz ruptura sem precedentes na relação de intencionalidade ela mesma: o objeto representado não é em alguma medida posterior ao objeto já presente, mas concomitante à representação. Esse passo, vale dizer, não é cronológico, exatamente: o que o autoriza é a convocação de uma forma da subjetividade que denega ao sujeito cognoscente qualquer passividade, na origem da operação intencional, isto é, no estabelecimento do aparato representativo. Entender o, se assim se pode dizer, recuo desse aparato, resulta em que, em vez de preservar, como o fazem os escolásticos, o sensível, como uma “janela aberta” (Yolton, 1984) para o mundo, Descartes atribui a objetividade à ideia e, ao fazê-lo, enfatiza a natureza cognitiva e semântica dessa presença direta do objeto, na mente. Para que a presença direta do objeto representado no intelecto do sujeito cognoscente feche as janelas da sensibilidade e inverta epistemologicamente o percurso, é preciso que Descartes disponha de um fundamento seguro para o passo que dá.

Esse fundamento é a unidade constitutiva da ideia clara e distinta de um sujeito lógico e epistêmico. Unidade constituída por uma regra expressa nas *Meditações*: *tudo o que percebo clara e distintamente é verdadeiro*. A regra da verdade reposiciona a via dupla do conhecimento, ao passo que assegura a duplicidade de ordens de justificação e conhecimento: a distinção não se dá mais entre ter conhecimento e ter conhecimento fundamentado, mas entre conhecer e conhecer a base metafísica do conhecimento (Wahl, 1995; Carrierio, 2011). O deslocamento soa sutil, mas o que o torna possível é a emer-

gência do sujeito lógico e gramatical enunciado no argumento do cogito: *eu penso, logo sou*. A sofisticação da noética escolástica e o privilégio epistêmico dos objetos do intelecto para o conhecimento puramente intelectual não eram estranhos a Descartes. De fato, a decisão de engajar a dúvida quanto ao privilégio do sensível, na ordem do conhecimento (incorrendo, para tanto, em caricaturas que a escolástica tardia já não teria como aceitar) em uma estrutura de meditações, atende a um propósito: fundar um novo caminho, com base em um novo fundamento. A resposta à objeção de Hobbes, que acusa Descartes de “vender pão dormido” (isto é, acusar uma teoria que já sofria com a instabilidade conceitual em andamento), contém a razão do uso da dúvida e das meditações, como dois requisitos para estabelecer esse novo caminho. A dúvida ela mesma, assegura o autor das *Meditações*, não é o que “acostuma” a mente cognoscente aos objetos inteligíveis: a suspeita e a dúvida fornecem os meios para suspensão do juízo a respeito dos dados da sensibilidade e, de certa maneira (Hatfield, 1986), “dirige o sujeito que conhece ao último refúgio da certeza na apreensão direta do próprio pensamento. Serve como um tipo de exercício para a mente.”

Cabe perguntar se a dúvida dirige o sujeito propriamente para um refúgio ou para um novo ponto de partida. Em que consiste esse exercício e por que razão esse é o formato – de exercício – escolhido para refundar o caminho do conhecimento e da sua fundamentação? Descartes não oferece uma teoria para esse novo caminho; ele reivindica uma prática. De fato, na Carta de fevereiro de 1637, a Mersenne, em que apresenta o projeto do que viria a ser o Discurso do Método, o autor afirma que não entendeu a objeção feita quanto ao título de seu livro, “pois eu não ponho ‘Tratado do Método’, mas Discurso do Método, o que é o mesmo que Prefácio ou Notícia que concerne ao método, para mostrar que eu não tinha o desejo de ensiná-lo, mas de falar dele. Pois, como se pode ver do que lá digo, ele consiste mais numa prática que numa teoria. Uma primeira observação que requer esclarecimento é: como é possível que um aparato intencional recuado e fechado à sensibilidade se reivindique prático? A prioridade da prática sobre a teoria é uma tomada de partido para Descartes. Nela se dá o passo que autoriza Descartes a adotar a sua concepção de experiência. Pois as ideias claras e distintas de que o meditador parte são unidades de significação refletidas, o que permite a afirmar, na *Segunda Meditação*, a existência como certeza, algo indubitável (Frankfurt, 1966): posso duvidar e fazer colapsar todo acesso a qualquer conhecimento previamente constituído, mas não posso deixar de estar certo de que sou, de que penso, de que existo, na medida em duvido desses dados externos. O novo fundamento reside em uma zona de estabilidade, ao menos, lógica (inicialmente, isto é, na ordem do conhecimento), e segura o suficiente para seguir adiante. E não é o fato de o enunciado *penso, logo sou*, ser válido, qual uma premissa principal, o que autoriza o novo fundamento.

O conhecimento dos próprios estados mentais e a reflexão sobre eles não são contrários, nem contraditórios com a

demonstração silogística. Não se trata de uma intuição que recusa a dedução, nem da afirmação de um estado “psicológico”, derivada de uma experiência de certeza confinada no sujeito cognoscente. O método analítico, diz-nos Descartes nas *Segundas Respostas*, é o da descoberta: não se segue que os passos da descoberta deneguem a demonstração, nem que o sujeito cognoscente seja um sujeito empírico, mergulhado nos próprios pensamentos. Numa de suas tentativas de esclarecimento do seu modo de proceder, Descartes escreve ao Marquês de Newcastle: “esse conhecimento não é de modo algum resultado do seu raciocínio, e menos ainda é algo que seus mestres lhe tenha ensinado; sua mente vê isso, sente isso, lida com isso” (AT, V). Esse conhecimento é ele mesmo uma experiência, fornecida por uma peculiar demonstração, dada no interior da consciência que conhece e sabe o que está fazendo, na medida em que reflete.

É parte do enredo das correspondências com Descartes o estranhamento com a estrutura demonstrativa do cogito. E, como veremos, Descartes não denega, à certeza derivada do cogito, a verdade. Antes, a certeza envolve a verdade (Carriero, 2011); Como? Parte das *Respostas às Objeções* oferecidas às *Meditações* consiste em reconhecer que o enunciado do cogito é compatível ou inteligível como uma premissa maior. No entanto, esse reconhecimento não determina coisa alguma do projeto cartesiano: Descartes não teria problema com a teoria aristotélica da verdade, segundo a qual a verdade e a falsidade estão no pensamento, e não nas coisas (Pereira, 2001); o que parece que ele não aceitaria é tomar o ser e o verdadeiro como derivativos de um *pathos* no pensamento, e, vale dizer, uma premissa inicial verdadeira não tem a mesma função que a primeira certeza, ou o primeiro princípio da filosofia cartesiana. O estranhamento causado pela demonstração desse princípio reside em que sua aparência pode ser “reconstruída” e, ainda assim, Descartes seguir desdenhando desse expediente da “razão em férias” (AT, X), isto é, sem trabalho, sem prática, sem esforço. Por quê? Porque, do fato de ter sido descoberto por meio de uma dupla redução ao absurdo não se segue que o cogito seja apenas um dispositivo lógico. O que se passa é que, no rastro do passo lógico, podemos descobrir que o cogito não é apenas um argumento, mas também um estado de atenção da alma, desvelado pelo exercício reflexivo sobre os próprios pensamentos. Na *Quarta Parte do Discurso do Método*, podemos observar que o desvelamento da natureza do sujeito que conhece ser subjacente ao argumento de peculiar demonstração é condição para introduzir a regra da verdade. Assim, primeiro temos a afirmação da natureza do sujeito que conhece, que se segue à descrição do cogito que, aqui, é apresentado como uma experiência passada:

[...] e que, [...] pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, seguia-se muito evidente e certamente que eu existia; [...]; compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar. [...] /Depois disso, considerem em geral o que é necessário

*a uma proposição para ser verdadeira e certa; pois, como acabava de encontrar uma que eu sabia ser exatamente assim, pensei que devia saber também em que consiste essa certeza [...]. Julguei poder tomar por regra geral que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são verdadeiras (AT, VI, 15).*

A experiência passada, aqui, dá a ver a dinâmica em curso, propiciada por uma estrutura reflexiva. Assim, eu sou na medida em que penso, e minha natureza é uma atividade pura, designada pelo verbo pensar. Assim, Descartes poderá dizer que aquilo que o meditador percebe, até a Quinta Meditação, é verdadeiro (Wahl, 1995; Carriero, 2011). Mas, como Arnauld observou e como parte da literatura secundária atesta, as condições aparentes para a inteligibilidade de um círculo estão dadas. Se o cogito não passasse de um passo lógico, sem lastro ontológico, seria virtualmente impossível escapar de um círculo. No entanto, não é o que ocorre. Arnauld percebe o embaraço da circularidade em que Descartes parece incorrer. É o que se pode ler nas *Quartas Objeções*:

*Como o autor evita raciocinar em círculos quando afirma que temos certeza de que aquilo que percebemos clara e distintamente é verdadeiro apenas porque Deus existe? Mas só podemos ter certeza de que Deus existe porque percebemos isso clara e distintamente. Portanto, antes que possamos estar certos de que Deus existe, devemos ser capazes de ter certeza de que tudo o que percebemos clara e evidentemente é verdadeiro (AT VII, 214-214).*

A dificuldade consiste em distinguir o conhecimento da base metafísica de nossa cognição da nossa cognição (Carriero, 2011). Consiste, em resumo, em esclarecer por que a alternativa ao modelo epistêmico do aristotelismo escolástico não colapsa em um psicologismo barato e, pior, em uma megalomania ontológica: se não conhecemos tudo e qualquer coisa apenas por que e quando conhecemos os fundamentos das coisas (quer dizer, se podemos não acreditar em Deus e fazer geometria, como questiona Gassendi a Descartes), como podemos confiar em que a percepção clara envolva a verdade? A regra da verdade é uma hipótese de segunda ordem sobre a natureza da cognição levada a cabo pelo *Eu penso*, pelo *cogito* como estado (Carriero, 2011). E o que é notável, nas *Respostas* de Descartes provocadas por Arnauld, é a afirmação de que é na reflexão sobre a natureza dessa subjetividade que se desvela a verdade envolvida pela certeza da experiência do *Eu penso*, sem a dependência de validade em relação a nenhum elemento exterior a essa estrutura cognitiva. De novo, a prioridade da experiência permite à regra da verdade uma tenacidade como gradação entre graus de certeza, no interior do pensamento, sem que este precise de qualquer outro regramento, ou pressuposto. É isso o que se pode ler ao final da *Quinta Meditação*.

*E, assim, reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência depende somente do conhecimento do Deus veraz, de sorte que, antes que eu o conhecesse, não podia conhecer perfeitamente qualquer coisa até que o conhecesse. E agora tenho o meio de adquirir um conhecimento pleno e certo, no que concerne a uma infinidade de coisas, não somente aquelas referentes a Deus, como a outras, também, cuja natureza é intelectual, além de tudo o que pertence à natureza corpórea, que é objeto da matemática pura (AT, VII, 71).*

Antes dessa preparação para a Sexta Meditação, somos convocados para o jogo com a hipótese do Gênio Maligno, confrontando a veracidade da primeira certeza. As peças desse jogo, ou a mobília que o torna inteligível e expõe as suas regras, é feita por estruturas intencionais, dos itens representativos, tanto de estados mentais, como de objetos visados, apreendidos ou julgados. Só que, ao contrário do uso feito por Durandus de Saint-Pourçain do termo, derivado da recusa da forma ativa do intelecto, a ideia, para Descartes, é ela mesma um ato mental, derivado de uma substância cuja essência é pura atividade: pensar. Uma ideia, diz Descartes, é tudo o que está na mente, quando concebemos uma coisa, seja lá como a concebemos (a concepção é sempre pura atividade); uma ideia é tudo o que é imediatamente concebido pela mente (AT III). O resultado do inquérito aberto pela regra da verdade, portanto, é um reposicionamento do problema da representação, isto é, da intencionalidade. O reenvio às coisas, a partir das ideias, é feito pela própria ideia e, por isso, a função definidora da lógica torna-se o juízo, não a demonstração silogística; a composição entre e a partir de ideias, e não a demonstração instrumental do verdadeiro (que estaria lá fora, aguardando o conhecimento e a demonstração silogística de sua relação com os signos e símbolos do pensamento), mediante aparato a ser aplicado ao que penetra no intelecto cognoscente.

O percurso de reposicionamento do conhecimento a partir do sujeito lógico e epistêmico, ancorado em uma substância puramente inextensa sepulta o programa Escolástico. E inaugura o racionalismo moderno, de que a Lógica de Port Royal é exemplar. Nesse enredo cartesiano, lido isoladamente, porém, pode-se perder de vista um dos aspectos fundamentais do racionalismo, em Port Royal. O que se passa é que, no rastro da suspeita e das acusações reformistas à sofisticação linguística dos tomistas e no contexto da crise nos fundamentos do cristianismo e da novidade acarretada pelo método cartesiano, a mobília linguística acurada, característica da Escolástica, fenece. Para além das determinações externas e históricas, um elemento comum ao cartesianismo e a Port Royal desempenha função lógica e incontestável e aparece na sua relação com a linguagem. Seja porque a substância pensante não depende de nada que lhe é externo, seja porque a linguagem é parasitária da consciência desejante, que torna o acesso a outras mentes opaco e dependente de signos externos, o car-



tesianismo da LAP é marcado pelo reconhecimento da assimetria entre pensamento e linguagem, da prioridade daquele, sobre esta e na teoria das ideias com unidade de significação assentada em um juízo (voltarei a este ponto).

Em Port-Royal, a prioridade do pensamento sobre a linguagem desempenha um papel central, tanto na ordem epistêmica, como lógica. Diferentemente de Descartes, que tem uma teoria da substância e se fundamenta em uma nova ontologia, os *Messieurs* não compartilham desta busca. A sua preocupação fundamental é de natureza teológica; os textos de lógica e gramática que atravessaram séculos como textos de base em escolas, cursos universitários e bibliotecas, e contra os quais se ergueu a crítica ao chamado “psicologismo semântico” são acontecimentos derivados de uma consternação quanto ao destino do cristianismo e da vontade humana. Nesse percurso, o desprezo pela linguagem e o reconhecimento de uma assimetria entre pensamento e expressão linguística deriva de uma leitura da queda do homem, que teria obrigado ao uso de palavras para superar a opacidade acarretada pela autoconsciência do desejo. Em uma frase, o uso de palavras deriva da condição caída, nascida do pecado, que caracteriza a natureza humana. Os homens, ao contrário do que se passa com os anjos, precisam falar e se expressar linguisticamente, porque a consciência do desejo bloqueia a transparência entre as mentes que caracteriza a língua dos anjos.

Há, portanto, uma fragilidade nas expressões linguísticas derivada de um desprezo pelo que é derivativo do corpóreo. Isso não impede, antes, explica, o uso de expressões tomistas e aristotélicas, ao longo do texto da LAP. E, embora esse uso não seja outra coisa que a utilização de uma carcaça ou de uma roupa velha, pelos autores da Lógica de Port Royal, ele não pode ser desprezado, exatamente porque se trata de um aspecto accidental. A LAP não é um manual medieval tardio. Se prestarmos atenção ao título e ao texto da Lógica, veremos que, sob a roupagem das *Regras Comuns* aos demais manuais da tradição escolástica vigora uma dinâmica epistêmica, reflexiva e judicativa que independe das formulações de aparência vinculada à estrutura do *Organon*. E reconheceremos que o uso da expressão arte de pensar não é inocente, nem histórica, nem conceitualmente (Pariente, 1985).

A arte de pensar veicula, no manual, a prática reflexiva sobre as ideias do *Eu Penso*, isto é, do cogito. As Regras Comuns apresentam um manual de aparência tradicional, em que termos, proposições, silogismos e método fazem as vezes de manuais tradicionais, até então. Sob essa “carcaça”, no entanto, há uma mente ativa, um sujeito lógico e epistêmico que dá a si os próprios objetos, naturalmente, ao tempo em que opera, para aprimorar o juízo e evitar o erro. Na abertura do *Primeiro Discurso*, redigido para a primeira edição, em 1662, os autores apresentam o objetivo da lógica:

*A principal aplicação que deveria haver seria a de formar o juízo e de torná-lo tão exato como pode ser; e é a isso que tende a maior parte de nossos estudos. Serve-se da razão como de um instrumento para ad-*

*quirir as ciências, quando se deveria servir, ao contrário, das ciências como um instrumento para aperfeiçoar sua razão: sendo a justeza de espírito infinitamente mais considerável que todos os conhecimentos especulativos, aos quais se pode chegar por meio das ciências mais verdadeiras e sólidas (CG, p. 15).*

Trata-se de uma lógica cuja finalidade precípua é formar o juízo. Como se pode observar, estamos muito distantes da tradição ensinada no *Organon* aristotélico. Em vez de instrumento de demonstração do verdadeiro, a lógica, na LAP, é uma prática reflexiva orientada para a prudência cotidiana, e, sobretudo, para formar o juízo. O elemento epistêmico do reformismo port-royaliano anda de par com a atividade judicativa:

*Os homens não nasceram para empregar o seu tempo em medir linhas, examinar as relações dos ângulos, considerar os diversos movimentos da matéria. Seu espírito é grande demais, sua vida curta demais, seu tempo por demais precioso para ocupá-lo com objetos tão pequenos. Eles são, porém, obrigados a serem justos, equilibrados, judiciosos em todos os seus discursos, em todas as suas ações e em todos os negócios que mantêm, e é para isso que devem se exercitar e se formar (CG, p. 16).*

Essa dimensão prática, reformista e cognitiva tem elevados custos lógicos e semânticos para a LAP. E, ao longo dos séculos em que se tornou célebre, essas dificuldades seguiram interpelando os intérpretes. Na literatura contemporânea, sobretudo aquela inspirada em Frege e Russell, há uma tendência de usar as lentes desses filósofos na leitura retrospectiva de Port Royal, o que as condena a uma espécie de anacronismo irremediável. Isso ocorre porque, para enfrentar as dificuldades aparentes de um manual híbrido, no qual se entrelaçam epistemologia e lógica, os requisitos de método não costumam ser levados a sério, nas leituras externas dos textos jansenistas. Nesses requisitos, contudo, está a melhor explicação para a tenacidade do manual e para a sua identificação, como um texto de lógica moderna.

## À guisa de conclusão: a arte de pensar na dinâmica da assertiva da LAP

A não trivialidade e o caráter derivado da virada de método, da noção de arte de pensar, parecem estabelecidas. Resta-nos mostrar como essa prática reflexiva pode ainda, e a despeito dos entrelaçados comprometimentos epistêmicos, ser considerada uma lógica. Ainda no *Segundo Discurso*, os autores da LAP afirmam, a propósito da utilidade dessa “arte”, que ela “não consiste em encontrar o meio de fazer as opera-

ções, uma vez que só a natureza no-lo fornece, ao nos dar a razão: mas em fazer as reflexões sobre o que a natureza nos faz fazer” (CB, p. 38). Esse exercício, que a natureza nos faz fazer, serve a três propósitos: (i) assegurar-se de que se está usando bem a razão, porque a consideração da regra nos faz aí prestar uma nova atenção; (ii) descobrir e explicar mais facilmente o erro ou os problemas que podem ocorrer nas operações da mente e (iii) refletir, a fim de que conheçamos melhor a natureza de nossa própria mente, sobre as operações mentais.

Dizem os *Messieurs*:

*Daí se segue que só podemos expressar algo com nossas palavras quando entendemos o que estamos dizendo, se temos uma ideia da coisa que significamos com nossas palavras, ainda que essa ideia seja às vezes mais clara e mais distinta, às vezes mais obscura, às vezes mais confusa [...]. Pois haveria contradição entre dizer que eu sei o que digo ao pronunciar uma palavra, sem no entanto conceber coisa alguma, ao pronunciar o som da mesma palavra (CB, p. 38).*

Essa passagem é um dos exemplos dos problemas acarretados pelas assimetrias em jogo na Lógica. Afinal, como a afirmação do conhecimento pode acarretar contradição? Por que uma mentira (dizer que conhece o que, de fato, não conhece), ou um engano, seria uma contradição? Uma primeira resposta é que há, de fato, na LAP, um traço assertivo característico da leitura arnauldiana da teoria das ideias de Descartes e, sobretudo, do dogmatismo agostiniano dos jansenistas. Uma segunda resposta é que pode haver, em qualquer expressão linguística que designa uma ou mais ideias, inúmeros juízos. O esclarecimento dessas duas respostas pode nos levar para além dos objetivos deste artigo. Seja como for, vale ser mencionado, porque, em ambos os casos, a dinâmica assertiva da LAP aparece de maneira privilegiada.

A primeira resposta está no agostinianismo dos *Messieurs*, que não requer o percurso de resposta ao ceticismo a que Descartes procede. Diferentemente deste, os jansenistas não estavam preocupados em fundar metafisicamente a física; seu programa lógico pertence a um domínio teológico. E, para uma ordem religiosa compromissada com uma interpretação rigorosa da patrística, a ideia mesma de ceticismo não faz sentido. Na LAP, ao revisitarem as respostas de Descartes a Hobbes e a Gassendi, no Capítulo I da Primeira Parte, os autores deixam muito claro o seu compromisso epistêmico subjacente à adoção das ideias como núcleos de significação da móbil do juízo: “Pois, para não dizer que não haja algo de mais claro, que nada há que concebamos mais distintamente que o nosso próprio pensamento, nem proposições que nos possam ser mais claras que esta: ‘Eu penso, portanto, eu sou’” (CB, p. 44). Essa leitura anda de par com o que nos é afirmado no texto de maturidade de Antoine Arnauld, em que a sua teoria das ideias é apresentada na polêmica que ele abre contra Malebranche, podemos ler um esclarecimento sobre o *cogito* reconhecido pelos

*Messieurs*, cujo traço assertivo parece intuitivo. Em *Des Vrais et de Fausses Idées* (VFI – 1683), está o que se poderia chamar de função de unidade, ou um *Eu penso arnauldiano*:

*Santo Agostinho reconheceu, muito tempo antes de Descartes, que para descobrir a verdade não podíamos começar por outra coisa mais certa que esta proposição: Eu penso, portanto, eu sou. E ele relaciona ao eu penso todas as diferentes maneiras de pensarmos, seja ao saber certamente alguma coisa, o que se chama *intelligere*, seja ao duvidar, seja ao nos lembrar. Pois é certo, diz ele, que nada podemos fazer de tudo isso, que não tenhamos ao mesmo tempo as provas certas de nossa existência. E ele conclui daí que, a fim de que a alma se conheça, ela tem somente de se separar das coisas que pode separar de seu pensamento e o que restará será aquilo que ela é: quer dizer, que a alma não pode ser outra coisa que uma substância que pensa, ou que é capaz de pensar (VFI, 1683, Chap. II).*

Após afirmar que o Eu penso se relaciona com todos os modos de pensamento, Arnauld afirma também que “se está claro que eu penso, está claro também que eu penso em alguma coisa, quer dizer que eu penso e que eu percebo alguma coisa, pois o pensamento é essencialmente isso.” Então, a percepção e a ideia são uma só coisa: o ato de conceber de um sujeito lógico, que pode ser anotado assim: eu penso uma ideia, eu penso uma proposição, eu penso várias proposições relacionando-se entre si, eu penso a ordem das proposições e das ideias. O que é preciso esclarecer é a natureza dessa relação do eu penso com os modos do pensamento e com as formas do pensamento. Quer dizer, com a intencionalidade que as caracteriza, torna-se claro por que as ideias nunca são estruturas fixas, mas sempre dinâmicas, embora pressupostas, isto é, sempre assentadas na medida em que estão em um juízo.

A natureza do vínculo entre o Eu penso e os modos de pensamento também inclui aquilo que os *Messieurs* tomam, no Capítulo II da Primeira Parte, como os objetos da ideia: as coisas, os modos das coisas e as coisas modificadas. Mas por que e como Arnauld entende que o eu penso, a percepção e a forma das representações são uma só coisa? A ideia é uma unidade mínima de significação que contém duas relações: uma da mente que modifica e a outra, da coisa concebida na medida em que tem *esse objective*, isto é, realidade objetiva, na mente. Como observa Nuchelmans, a palavra percepção denota mais diretamente a primeira relação e a palavra ideia, a segunda, de modo que não é possível ter percepção alguma que não seja percepção de alguma coisa, que não tenha uma direção intrínseca para um objeto. Então, temos de ter em conta duas coisas: (i) a coisa subsistente nunca é extramental e (ii) a ideia não é, portanto, intermediária de nada. À partida, o domínio extramental, na medida que pode ser não percebido, cai fora da lógica.

No entanto, essa unidade entre pensamento e ideia não quer dizer que haja uma concepção imediata de objetos. Realismo direto não é conhecimento direto de coisas extrametais. E o que nos permite entender como essa disposição de objetos e modos de pensamento não incorre em um mero jogo de palavras, é a distinção cartesiana, apresentada na *Terceira Meditação*, entre modos de pensamento e objetos de pensamento. E em como esse duplo aspecto da ideia ganha vida na Lógica de Port-Royal. Segundo essa distinção, como sabemos, o que é “propriamente ideia”, lembra-nos Descartes, na *Terceira Meditação*, são os pensamentos “como imagens de coisas”. Mas não só isto:

[...] outros [pensamentos] têm algumas outras formas: como no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo, ou que eu nego, então, concebo efetivamente uma coisa como sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação, à ideia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, alguns são chamados vontades ou afecções e outros, juízos (AT, VII, 37).

A divisão da lógica entre quatro operações mentais corresponde ao assentamento dessas unidades semânticas no juízo. A relação entre operações mentais e termos lógicos vai nos levar à segunda resposta, acima prometida. Pois o formato de uma lógica de termos não supõe, considerando a prioridade do juízo e uma dinâmica epistêmica de uma subjetividade ativa, uma relação de um para um com as ideias. A relação entre ideias e termos é assentada no juízo. Em cada termo podem constar inúmeras ideias e estas, por sua vez, podem ter portado, na sua composição (caso sejam ideias complexas), juízos. Ideias são unidades mínimas de significação que só adentram à condição de termo em um juízo. Para os fins de esclarecer, finalmente, em que consiste o uso da “arte de pensar”, vale dizer que o juízo, na LAP, é uma forma muito simples. Trata-se da ligação entre dois termos: S (um sujeito) e P (um predicado, ou atributo, como eles chamam, sem se preocupar com as palavras), onde a cópula lhes é externa. A forma simples S é P ou S não é P pode conter uma miríade de outros juízos, embutidos, passados, pressupostos, em ideias complexas, que podem estar presentes tanto em S como em P.

Claro que há regras de correferência e de restrição da extensão das ideias complexas (aquelas que têm conteúdo proposicional), em operação, aqui. O que é fundamental, levando em conta os pressupostos de método que nos permitem enxergar a dinâmica de uma atividade reflexiva, é que o traço assertivo, característico da “arte de pensar”, sempre será prioritário, em relação às *Regras Comuns*, pois, “não é suficiente conceber esses dois termos [o sujeito e o predicado]: é preciso que o espírito os ligue ou os separe” (CB, p. 113). Por isso e para tanto é que é preciso uma técnica de fazer bem qualquer coisa. Uma técnica, vale dizer, de uma forma da subjetividade,

a um só tempo ativa, originária na ordem do conhecimento e garantidora de um solo estável para a asserção. É este o papel da arte de pensar, na Lógica de Port-Royal, e o seu reconhecimento ilumina o olhar sobre o manual, sem anacronismos nem as confusões deles derivadas. O que eu busquei neste artigo foi demarcar a ruptura de método levada a cabo pelo cartesianismo e o uso dessa ruptura em um manual de lógica exemplar do reformismo moderno e tenaz, na história da filosofia e do racionalismo moderno. Nesse caminho a noção de Arte e os requisitos de método impõe-se como condições de inteligibilidade da Lógica de Port-Royal.

## Referências

- AQUINO, T. 1946. *The commentary on Aristotle's Treatise on the soul*. St. Paul, College of St. Thomas, 61 p.
- AQUINO, T. 1947. *The Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province, 4201 p.
- ARISTÓTELES. 1952. *Das Partes dos Animais, Metafísica e Segundos Analíticos*. Conforme a edição de W.D. Ross. Oxford, Oxford University Press, 1952, Vol I (726 p.) e II (699 p.).
- ARISTÓTELES. 1996. *Física*. Oxford, Oxford University Press, 301 p.
- ARNAULD, A.; NICOLE, P. 1965. *La Logique ou l'art de penser, contentant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*. Edition critique par Pierre Clair et François Girbal. Paris, Presses Universitaires de France, 432 p.
- ARNAULD, A. 1683. Des Vrais et des fausses idées. In: *Ouvres Philosophiques d'Arnauld*. Avec des notes et une introduction par Charles Jourdain. Paris, L. Hachette Éditeur, Larange, 510 p.
- CARRIERO, J. 2011. O círculo cartesiano e o fundamento do conhecimento. In: J. BROUGHTON et al. (ed.); E. ROCHA; L. LEVY (trad.), *Descartes*. Porto Alegre, Penso, p. 296-311.
- DEAR, P. 1998. Method and the Study of Nature. In: D. GARBER; M. AYERS (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, vol. 1, p. 147-177.
- DESCARTES, R.; ADAM, C.; TANNERY, A. (eds). 1974. *Descartes, Ouvres Completes*. Paris, Vrin, 7900 p.
- DESCARTES, R.; GRANGER, G.-G.; LEBRUN, G.; GUINSBURG, J. (trad.); PRADO JÚNIOR, B. (trad.) 1994. *Obra Escolhida*. 3ª ed., Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 439 p.
- FRANKFURT, H. 1966. Descartes's Discussion of his Existence in the Second Meditation. *The Philosophical Review*, **75**:329-356. <https://doi.org/10.2307/2183145>
- FRIEDMAN, M. 2011. Descartes e Galileu: copernicanismo e o fundamento metafísico da física. In: J. BROUGHTON et al. (ed.); E. ROCHA; L. LEVY (trad.), *Descartes*. Porto Alegre, Penso, p. 80-95.
- HATFIELD, G. 1986. The Senses and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises. In: A.O. RORTY (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley, University of California Press, p. 45-79.
- HOFFMAN, P. 2002. Direct Realism, Intentionality and the Objective Being of Ideas. *Pacific Philosophical Quarterly*, **83**:163-179. <https://doi.org/10.1111/1468-0114.00141>



- IRRIBARREN, I. 2005 *Durandus of Saint-Pourçain: A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*. Oxford, Oxford University Press, 336 p.  
<https://doi.org/10.1093/0199282315.001.0001>
- LANDIM, R. 2009. Objeto e representação. In: *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo, Discurso Editorial, p. 85-127.
- LOMBARDI, G. 2016. Le caractère formel de la logique en tant qu'ars. In: L. CESALLI; F. GOUBIER; A. DE LIBERA; M.G. ISAAC (eds.), *Formal Approaches and Natural Language in Medieval Logic – Proceedings of the XIX European Symposium of Medieval Logic and Semantics*. Barcelona-Roma, p. 78-91.
- MARECHAL, J. 1927. Le Dynamisme intellectuel dans la connaissance objective. *Revue néo-scholastique de philosophie*, **29**(14):137-165. <https://doi.org/10.3406/phlou.1927.2466>
- MICHAEL, F. 1997. Why Logic Became Epistemology: Gas-sendi, Port Royal and Reformation in Logic. In: P. EASTON, (ed.), *Logic and the Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*. Atascadero, Ridgeview Publishing, p. 1-19.
- NUCHELMANS, G. 1983. *Judgement and Proposition, from Descartes to Kant*. Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 295 p.
- OCKHAM, G. 1974. *Summa Logicae*. St-Bonaventure, 73 p. + 886 p.
- PARIENTE, J.-C. 1985. Art de parler et art de penser à Port-Royal. In: J.-C. PARIENTE, *L'analyse du langage à Port-Royal: six études logico-grammaticales*. Paris, Les Editions de Minuit, p. 105-118.
- PEREIRA, O.P. 2001. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo, Unesp, 409 p.
- WAHL, R. 1995. How Can What I Perceive Be True? *History of Philosophy Quarterly*, **12**(2):185-194.
- YOLTON, J. 1984. *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 260 p.
- ZINGANO, M. 1998. *Razão e sensibilidade em Aristóteles: Um ensaio sobre De Anima, III 4-5*. Porto Alegre, L&PM, 220 p.

Submitted on October 13, 2017  
 Accepted on December 22, 2017