

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 46 jan-jun 2022 ISSN 1413-6651

IMAGEM detalhe da escultura de Descartes presente
na fachada do Museu do Louvre, artista Gabriel Joseph Garraud.

AS *REGULAE* DE DESCARTES E
O REFORMISMO LÓGICO SEISCENTISTA

Cristiano Novaes de Rezende

Professor, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil

cnrzende@ufg.br

RESUMO: Seguindo de perto a caracterização que Robert Blanché faz da lógica dos modernos em seu livro *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*, pretendo mostrar como as *Regulae* de Descartes instanciam paradigmaticamente algumas das principais características das lógicas reformadas, típicas desse momento histórico. O próprio Blanché oferece vários exemplos do pertencimento de Descartes a esse contexto. De minha parte, pretendo contribuir com a discussão realizando um exame mais detalhado da parte final da *Regra x*, na qual desponta, já nesta que é uma das primeiras obras de Descartes, certa noção de atividade mental, que está em relação tanto com as críticas cartesianas às matemáticas, no *Discurso do Método*, quanto com o argumento do *cogito*, nas *Meditações*.

PALAVRAS-CHAVE: Ato mental, Crítica ao formalismo, Arnauld, Espinosa, Kant.

Dentre três dos mais citados manuais de história da lógica publicados no século xx – Kneale & Kneale, Botchenski e Blanché –, este último é o que mais sensibilidade demonstra especialmente em relação à importância de Descartes no contexto do reformismo lógico seiscentista.

Quanto a esse reformismo em geral, Blanché é certo ao considerar que:

É precisamente sobre estes dois pontos – sujeição aos conceitos genéricos e mecanização do pensamento – que incide a crítica da lógica, quando a ciência nova se constitui e se expõe fora dos esquemas silogísticos e das instruções da lógica tradicional. A lógica é desclassificada, caindo na categoria de um exercício escolar perfeitamente estéril. O que a substitui é o estabelecimento de um método, para cuja procura a inspiração vem muito naturalmente do que é instaurado pela ciência nova (...). A matemática suplanta a lógica como disciplina orientadora para o trabalho científico e, mais em geral, para as operações do entendimento (BLANCHÉ, 1985, p. 176).

Num contraste marcante com a caracterização padrão dos bastiões desse reformismo feita pelos outros historiadores da lógica acima nomeados, Blanché considera que o melhor representante desta nova atitude é sem dúvida Descartes, e adiciona:

Haverá possivelmente quem se espante por encontrar, numa história da lógica, várias páginas sobre esse filósofo que, tal como Bacon, nada trouxe verdadeiramente à lógica. Mas ele ilustra melhor do que ninguém o sistema de ideias pelo qual se explica o declínio da lógica nos Tempos Modernos. E a história de uma ciência, tal como a de toda atividade humana, deve acompanhar esta nas suas vicissitudes: não se fixar apenas pelos seus períodos triunfantes, mas considerar também os momentos de fraqueza, esforçando-se por compreender suas razões (BLANCHÉ, 1985, p. 177).

Guiado por Blanché, tenho me perguntado, por minha conta e risco, se, estudadas em profundidade as razões dos modernos, não encontraríamos aí, ao invés de fraquezas, preocupações que reaparecem na contemporaneidade justamente na ascensão de lógicas “não-clássicas”, isto é, não-extensionais, como tenho aprendido que são as lógicas intuicionistas e construtivistas.

A oposição, recorrente no Renascimento e na primeira Modernidade, entre o tipo cultural do “pedante escolástico” e do “*honnête homme*” recobre a diferença mais profunda entre, respectivamente, de um lado, a simples memorização de um arcabouço de procedimentos – que nessa condição ficam reduzidos a conteúdos sem real atividade – e, de outro, uma “cabeça bem formada” e um “juízo cultivado” por um exercício vivo. Entre os quinhentistas, são Montaigne e Petrarca os autores convocados por Blanché para ilustrar a atitude hostil à lógica Aristotélica. De Montaigne, uma citação muito forte critica os colégios franceses onde o ensino mecânico e mnemônico da lógica seria o responsável por um verdadeiro “embrutecimento” das crianças: “é Baroco e Baralipton que tornam os espíritos e mesmo os corpos assim infelizes e enegrecidos” (MONTAIGNE *apud* BLANCHÉ, 1985, p. 171). E as demonstrações escolásticas perdem interesse na medida mesma em que não criam persuasão: “para fazer isso, a silogística tem muito menos valor que a retórica ciceroniana. Esta é eficaz porque é clara, porque não é puramente técnica e porque se dirige ao homem” (BLANCHÉ, 1985, p. 172).

Esta preocupação com a eficácia psicológica real de uma prática argumentativa – que renderá à lógica da modernidade a pecha de psicologista – se exprime em ao menos cinco características gerais, que se encontram distribuídas nos três manuais de história da lógica já citados: (1) na valorização de um desdobramento interlocucional da reflexão lógica (no qual a primeira pessoa não orienta o discurso apenas em

direção à terceira pessoa gramatical em que se enquadra o objeto ou tema do discurso, mas também em direção a uma segunda pessoa, o “tu” a quem “eu” me dirijo ao falar sobre “isso”);

- (2) na valorização, para aqueles que permaneciam em contato direto com o *Organon* aristotélico, muito mais dos *Tópicos* do que dos *Primeiros analíticos*, ou seja, na preferência por um exercício ou ginástica – uma *gymnasia*, nos termos do próprio Aristóteles no início dos *Tópicos* – que fortalecia os hábitos necessários para as disputas dialéticas, em detrimento do inventário das formas silogísticas;
- (3) na aglutinação, dentro das disciplinas do *trivium*, da lógica e da gramática ao redor da retórica;
- (4) numa preferência – decorrente da identificação da lógica aristotélica com as regras silogísticas memorizadas nas escolas – pelo estudo dos textos platônicos, que promoviam, dentro de um estilo literário mais requintado e organizado dialogicamente, um renovado interesse pela matemática;
- (5) na preocupação menos com a transmissão organizada de um conhecimento já existente, como na relação pedagógica entre mestre e aprendiz, e mais com o processo heurístico na mente de um pesquisador, isto é, com uma lógica da descoberta.

O traço inovador do exercício ou *praxis* lógica – que já estava presente em Aristóteles – ganha expressão, no Renascimento, por exemplo, com Petrus Ramus. O traço retorizante da dialética ramista parece-me incompatível com a atitude geral de Descartes quanto à dialética. Mas, a respeito do método, Ramus antecipa a perspectiva prático que se verifica especialmente nas *Regras* 9, 10 e 11 de Descartes, ao insistir veementemente que não basta conhecer as regras, sendo necessário “fazê-las suas exercitando-se ao aplicá-las sobre problemas reais”, não bastando “papgueá-las nas escolas” mas “praticá-las em poetas, oradores, filósofos,

isto é, em toda espécie de espírito: considerando e examinando as suas virtudes e vícios” (RAMUS, PETRUS *apud* BLANCHÉ, 1985, p. 174). As regras do método, segundo Ramus, obtêm-se por meio, primeiramente, “da reflexão sobre os escritos dos grandes autores; depois do que, se tenta imitá-los; seguidamente procura-se igualá-los, ou mesmo, ultrapassá-los tratando e disputando sobre todas as coisas *por si mesmo* e sem ter já em consideração as disputas deles” (RAMUS, PETRUS *apud* BLANCHÉ, 1985, p. 174, a ênfase é minha).

Como nota Roger Ariew, em seu artigo sobre os primeiros cartesianos e a lógica, já na segunda metade do século XVII há uma ampla gama de atitudes quanto à possibilidade de compatibilização ou não do cartesianismo com a lógica aristotélica (ARIEW, 2006). Essa celeuma entre compatibilistas e incompatibilistas no século XVII se reproduz entre os historiadores da lógica e do cartesianismo no século XX. O próprio fio condutor de Blanché em suas páginas sobre Descartes não deixa de ser a recusa da tese de Hamelin, segundo a qual “não há nenhuma oposição entre o método cartesiano e a lógica aristotélica: a dedução cartesiana seria semelhante à dedução aristotélica, sendo a ligação das noções que nelas entram, em ambos os casos, ‘analítica’, no sentido em que Kant toma esse termo” (BLANCHÉ, 1985, p. 177). Retomando o *Discurso do Método*, no qual Hamelin baseava-se, Blanché insiste em que, ao fim e ao cabo, são apenas a álgebra e a geometria que Descartes efetivamente toma como modelos de ciências já conhecidas e que podem fornecer não somente um padrão para a exposição mas principalmente para a procura da verdade. E sacando finalmente as *Regulae* para um tiro de misericórdia, Blanché enuncia sua própria tese sobre a relação entre a lógica cartesiana e a aristotélica: “as ideias com que Descartes lida são ideias de tipo matemático, fundadas na relação e não conceitos genéricos, fundados na extensão [conceitual]” (BLANCHÉ, 1985, p. 178), configurando uma oposição entre uma *lógica*

extensional, pautada pela subordinação de classes, e uma *lógica das relações*. Tal lógica das relações poderia ser ilustrada pelo exemplo matemático da sexta regra: uma contínua progressão geométrica de razão dois, na qual o sucessor é obtido do antecessor mediante tal relação (*i.e.* o dobro). Três características dessa obtenção devem ser destacadas: (1) cada novo termo é obtido não por três termos, como no silogismo, mas por apenas dois termos: pelo absoluto inicial e pela relação que une o novo termo a ele; (2) a repetição da relação dispõe todos num série ordenada, de tal forma que é a própria ordem em que cada termo aparece que o determina; (3) uma “dedução” dessa natureza é de uma “fecundidade indefinida”, permitindo que os integrantes da série, embora inumeráveis, possam ser determinados “com uma certeza absoluta”. Essas três propriedades da dedução cartesiana são devidas não ao termo inicial, no qual o sucessor efetivamente não está analiticamente contido, mas à relação que se aplica sobre esse primeiro termo. E, de fato, se considerarmos o lugar periférico que a categoria da relação ocupa nas *Categorias* de Aristóteles – por contraste com o centro focal ocupado pela categoria da *ousia* –, perceberemos a distância que Descartes toma da tradição aristotélica quanto a isso, pois, para o aristotelismo, os termos relacionados são logicamente anteriores às relações que *eles mantêm entre si*, ao passo que, na dedução cartesiana, numa espécie de “estruturalismo” *avant la lettre*, os números seguintes *resultam, posteriormente na ordem das razões, da relação* que os produz a partir do primeiro número. É por isso que tal relação seria algo muito diferente da mediação exercida pelo termo médio de um silogismo, que figura ou como uma intersecção, um conjunto continente ou um conjunto contido, entre a extensão do conceito do termo sujeito e a extensão do conceito do termo predicado.

No presente contexto, contudo, meu interesse recai mais sobre outra das *Regulae* citada por Blanché, a saber, a *Regra x* em sua última parte,

em que Descartes apresenta as razões pelas quais não se valeu da lógica aristotélica para estabelecer suas regras para dirigir o engenho humano na busca da verdade. Embora um tanto longo, mormente com as incisões do latim, convém citar o trecho integralmente:

Mas, talvez não poucos se admirem de que, aqui, onde inquirimos por que meio/regra (*quâ ratione*) nos tornamos mais aptos (*reddamur aptiores*) para deduzir verdades umas das outras (*ad veritates unas ab aliis deducendas*), omitamos todos os preceitos dos Dialéticos (*omittamus omnia praecepta Dialecticorum*), pelos quais julgam governar a razão humana (*quibus rationem humanam regere se putant*), prescrevendo-lhes formas de dissertar/discutir/raciocinar (*formas disserendi praescribunt*) que chegam a uma conclusão tão necessária (*tam necessario concludunt*) que a razão, que nela confia (*ut illis confisa ratio*), mesmo se se dispensa do trabalho (*etiamsi quodammodo ferietur*) de uma consideração evidente e atenta (*ab consideratione evidenti & attentâ*) da própria inferência (*ipsius illationis*), pode, porém, ao mesmo tempo (*possit tamen interim*) pela força da forma (*ex vi formae*), concluir algo certo (*aliquid certum concludere*). De fato, percebemos (*quippe advertimus*) que a verdade frequentemente escapa a esses vínculos (*saepe veritatem elabi ex istis vinculis*), enquanto, ao mesmo tempo (*dum interim*), os que deles se servem (*illi qui ipsi usi sunt*) neles se mantêm enredados (*in iisdem manent irretiti*). O que não ocorre com tanta frequência com outros homens. Mas experimentamos (*atque experimur*) que mesmo os sofismas mais agudos (*acutissima quaeque sophismata*) quase nunca costumam enganar alguém (*fere unquam neminem fallere consuevisse*) que se serve da razão pura (*pura ratione utentem*), mas aos próprios sofistas (*sed ipsos Sophistas*). Por tal mister (*Quamobrem*), cautelosos aqui principalmente (*hic nos praecipue caventes*) para que nossa razão não se dispense de trabalhar (*ne ratio nostra ferietur*) enquanto examinamos a verdade de algo (*dum alicujus rei veritatem examinamus*), é que rejeitamos essas formas (*rejecimus istas formas*) como contrárias ao nosso objetivo (*ut adversantes nostro instituto*) e perquirimos, acima de tudo (*& perquirimus omnia potius*), auxílios pelos quais (*adjumenta quibus*) nosso pensamento seja mantido atento (*cogitatio nostra retineatur attentâ*), tal como será mostrado na sequência (*sicut in sequentibus ostendetur*). Mas para que apareça de modo ainda mais evidente (*Atqui ut adhuc evi-*

dentius appareat) que esta arte de dissertar/discutir/raciocinar (*illam disserendi artem*) absolutamente nada fornece (*nihil omnino conferre*) para o conhecimento da verdade (*ad cognitionem veritatis*), há que se advertir (*advertendum est*) que os dialéticos não podem formar pela arte silogismo algum (*Dialecticos nullum posse fyllogismum arte formare*) que conclua o verdadeiro (*qui verum concludat*), a não ser que primeiramente possuíssem a matéria do mesmo (*nisi prius ejusdem materiam habuerint*), isto é (*id est*), a não ser que conhecessem essa mesma verdade (*nisi cognoverint eandem veritatem*) que nele é deduzida (*quae in illo deducitur*). Donde fica patente (*Unde patet*) que eles próprios (*illos ipfos*) nada de novo percebem (*nihil novi percipere*) a partir de tal forma (*ex tali forma*); e que, assim (*ideoque*), a dialética comum/vulgar (*vulgarem Dialecticam*) é completamente inútil (*omnino esse inutilem*) aos que desejam buscar a verdade (*rerum veritatem investigare cupientibus*), mas presta-se exclusivamente (*sed prodesse tantummodo*) para que vez por outra as razões já conhecidas possam ser expostas (*interdum ad rationes jam cognitae posse exponendas*) mais facilmente para outros (*facilius aliis*), e portanto (*ac proinde*) ela (*illam sc.: vulgarem Dialecticam*) há de ser transferida da Filosofia para a Retórica (*esse transferendam ex Philosophia ad Rhetoricam*) (DESCARTES, 1908, AT X, pp. 406-407).

Aqui estão articuladas as ideias de que:

- (1) a necessidade com que a forma garante a passagem das premissas à conclusão, embora envolva algum tipo de operação, não caracteriza efetivamente um trabalho ativo da razão, que corre assim o risco de ficar ociosa (literalmente: de férias) na medida mesma em que *confia* (ou seja, possui uma relação algo heterônoma) na força da inferência, sem considerar, com a atualidade da atenção, as relações que dariam a esta inferência a qualidade da evidência;
- (2) a conclusão é dita certa em virtude da necessidade com que ela se vincula às premissas, mas a verdade escapa a esses encadeamentos na mesma medida em que a mente neles fica aprisionada e por eles mais se deixa levar do que os conduz, mais por eles é possuída do que os possui;

- (3) diversamente, uma razão propriamente ativa e atenta – porque não delega à forma a obtenção de uma conclusão nem mesmo em raciocínios válidos – não se deixa, *a fortiori*, enganar por sofismas;
- (4) ademais, ao término do trabalho, os dialéticos escolásticos não têm mais do que já tinham antes de converter em regra da arte a forma de raciocínio que adotaram, pois, para aferir a validade da forma é a verdade que se apela;
- (5) por isso mesmo, não aprendem nada novo e a dialética escolástica é inútil para um aumento do conhecimento;
- (6) ela só se presta a ensinar a outros o que já se sabia, numa relação meramente pedagógica, e, portanto, seu lugar não é no terreno da Filosofia mas da Retórica, deixando, assim, vago o lugar para uma verdadeira lógica (*Waare Logica*, como escreve Espinosa no *Breve Tratado*, sinalizando não o sepultamento da ideia de lógica em proveito da ideia de método mas uma reforma, correção ou emenda da lógica tradicional em vista de uma lógica da descoberta que tem o método como uma de suas partes, ao lado de uma teoria da definição, do juízo e da demonstração, como exprime a própria editoração dos tratados quinhentistas e seiscentistas de *Novas Lógicas*, divididos programaticamente em 4 partes: o conceito, o juízo, o silogismo e o método).

Uma tal “aversão ao formalismo” poderia parecer surpreendente em um algebrista como Descartes, que, como tal, “deve conhecer as vantagens do formalismo operatório” (BLANCHÉ, 1985, p. 180). Mas, ao que tudo indica, a própria ideia de algebrização da geometria estabelece, na verdade, uma via de mão dupla entre essas duas partes da matemática: a álgebra traduziria “relações espaciais em relações intelectuais”, mas, em contrapartida, a geometria permitiria “um controle do formalismo algébrico por um apelo à intuição”. Recorrendo ao *Discurso do Método*,

é oportuno evocar aqui a seção 6 da Parte II, em que Descartes apresenta suas insatisfações não só com a lógica escolástica mas até mesmo com certa geometria e certa álgebra. Consultando o texto do *Discurso*, tanto em francês quanto na versão latina, destaco primeiramente a crítica à análise geométrica dos antigos:

ela é sempre tão adstrita à consideração de figuras, que ela não pode exercer/exercitar o intelecto (*exercer l'entendement / exercet ingenium*), afiando-o (*acuit*) sem lesar (*laedit*) ou fatigar demasiadamente a imaginação (*sans fatiguer beaucoup l'imagination*) (DESCARTES, 1902, AT VI, pp. 17-18, em francês; pp. 549-550, em latim).

Eis por que a intuição geométrica, a ser colocada no ponto de partida, há de ser algo diferente de uma visão das imagens (*facultatem imaginandi*), cujas forças são esgotadas quando ela tenta acompanhar o exercício do intelecto. Há de ser uma intuição intelectual, que, colocada como lastro de toda dedução, faria com que esta não fosse apenas válida mas também verdadeira; caso contrário, a dedução esgotar-se-ia em mera consistência vazia. Pior ainda, tal consistência, ao invés de uma virtude, reverter-se-ia em uma força de aprisionamento (como já antecipado nos parágrafos finais da *Regra x*).

Ora, é principalmente nisso que convergem as críticas à lógica e à álgebra. Por um lado, quanto à álgebra dos modernos, uma primeira crítica é que, assim como a análise geométrica dos antigos, também ela se estende a matérias tão abstratas (*des matières fort abstraites / ad speculationes*) que não parecem ter uso algum. Por outro lado, porém, quando se tomam em consideração os defeitos mais específicos da álgebra, ao menos no modo como ela costuma ser ensinada (*ut solet doceri*), o que Descartes indica é que nela nós “nos assujeitamos a tal ponto a certas regras e certos números (*on s'est tellement assujetti à certaines règles et à certains chiffres*)” ou ela própria “é a tal ponto limitada a certas regras e fórmulas de numerar” (*certis regulis*

est numerandi formulas ita esse contentam) que isso não apenas a torna uma arte confusa e obscura (*un art confus et obscur / ars quaedam confusa*) mas, conseqüentemente, e acima de tudo, “embaraça, perturba e obscurece o uso do espírito ou engenho humano (*embarrasse l’esprit / usu ingenium turbatur et obscuratur*)” (DESCARTES, 1902, AT VI, p. 18/549). Diversamente, o que se esperaria dela é que fosse uma ciência que o cultivasse (*science qui le cultive / scientia quâ ex-colatur*) tornando-o mais perspicaz (*est perspicacius reddatur*). As *formulas numerandi* da álgebra, assim como as *formas syllogismorum* da lógica tradicional, possuem um caráter que admite que elas sejam seguidas meramente como receitas operatórias, meramente conforme à forma; ao passo que a “receita” cartesiana exige o engajamento da consciência, expresso pelo vocabulário da atenção, numa peculiaríssima “receita” para superar o caráter cego, mecânico ou operatório das receitas silogísticas, indicado na *Regra x*. Não por acaso, Descartes, nesse trecho do *Discurso do Método*, menciona a arte de Lúlio (*l’art de Lulle / ars Lullii*), que permitiria, seguindo os movimentos combinatórios de uma máquina processadora de conteúdos diversos, a falar sem julgamento dessas coisas que ignoramos (*parler sans jugement de celles qu’on ignore*), ou, como se diz com mais peso no latim, a tagarelar (*garriendum*: que significa, no limite, fazer meros sons) copiosamente e sem juízo (*copiose est sine iudicio*) sobre o que não conhecemos (*de iis quae nescimus*). Descartes, como é bem ilustrado por suas diversas considerações sobre os autômatos, não concede o estatuto de pensante à máquina, ao mecanismo de Lúlio. No intuicionismo contemporâneo, semelhantemente, até mesmo um humano calculador prodígio, que acerta sempre mas é incapaz de *justificar* seu resultado, não será tido propriamente como responsável por seu resultado e não será dito possuidor de um método de prova e, finalmente, nem mesmo de uma prova em sentido estrito! Afinal, como se afere uma máquina para que se possa, depois e somente depois da aferição, confiar nela? Ora, como

diz Descartes, comparando o resultado a que ela chega com um resultado que já conhecíamos *por outra via*, ou seja, intuitivamente e não por seguir regras. Por isso mesmo, como já dissera nas *Regulae*, Descartes reitera no *Discurso* a tese de que a maquinaria silogística

serve mais para explicar (*expliquer*), ou melhor, literalmente, para apenas expor (*exponenda*) a outros (*à autrui / ad aliis*) o que já sabíamos (*les choses qu'on sait / ea quae jam scimus*) do que para investigar o que ignoramos (*qu'à les apprendre / ad ea quae ignoramus investiganda*) (DESCARTES, 1902, AT VI, p. 15/549).

Descartes reconhece que, por um lado, há vários preceitos da lógica que são, de fato, muito verdadeiros e muito bons (*très vrais et très bons / verissima et optima*); mas que, por outro, misturados com esses, há tantos outros nocivos ou supérfluos (*nuisibles ou superflus / vel noxiis vel supervacuis*); e, principalmente, que é muito difícil distingui-los (*dignoscere*) e separá-los (*séparer / separare*); donde se segue a necessidade de estabelecer novos princípios que sejam também muito poucos e observados estritamente (*étroitement observées / accuratissime observantur*), pois a imensa multiplicidade de leis (*la multitude des lois / legum multitudo*), dando guarida àquela mistura, fornece frequentemente desculpas ao vício (*fournit souvent des excuses aux vices / saepe accomodatior est vitiis excusandi*).

Essa mesma preocupação com uma arte de pensar melhor, isto é, com uma forma de exercer o ato de pensar que ao mesmo tempo exercite a potência pensante e a torne mais afiada e aguda, é precisamente o traço da verdadeira lógica salientado pelos autores da mais famosa lógica cartesiana: a *Logique de Port-Royal*. Nela, busca-se a consolidação de *hábitos de pensamento*, numa aproximação entre lógica e ética. E, precisamente porque se trata de um esforço para a formação de um *ethos* mental e não de um acúmulo de normas abstratas – desvinculadas de seu uso real em situações concretas e, por isso, facilmente esquecidas –,

é que Arnauld e Nicole recorrem sistematicamente a exemplos, como faz o próprio Descartes nas *Regras* 9, 10 e 11, justificando-se, assim, o que pareceria ser um contraditório uso de analogias por semelhança. Exemplos são instanciações nas quais justamente as relações entre seus elementos são as mesmas que as relações entre os elementos do exemplificado e não o contrabando do pacote completo de propriedades de uma coisa para outra com base apenas numa semelhança comum entre elas (Cf. *Regra* 1).

Nesse legado cartesiano à *Lógica de Port-Royal*, a lógica deixa de ser pensada como um instrumento a serviço do leque das ciências na lida com seus respectivos objetos particulares e passa a ser pensada como um instrumento que se aplica, fletindo a ré, sobre o próprio sujeito do conhecimento, situado como o vértice daquele leque. O intelecto, tal como o olho, nos faz ver todas as coisas, e por isso mesmo é preciso tomá-lo como o invariante sob essa infinita variedade de objetos e dele cuidar com arte ao invés de deixá-lo sem cultivo. Com efeito, o que diz respeito a ele interfere sobre qualquer objeto: da física, da moral, da metafísica, das matemáticas, da teologia, etc. Nesse “primado da reflexão”, Gueroult (2016, p. 18, n. 1) via a marca da influência cartesiana, que se estenderia, por exemplo, até sobre o empirismo de um John Locke. Essa reflexão, que, com toda a carga praxica já explicitada, devolve a finalidade da lógica ao âmbito do sujeito que realiza os atos lógicos e se consolida como a formação de hábitos (sejam eles designados como costumes, usos ou hábitos mesmo), é o que talvez Laporte (1988, pp. 33-34) tenha considerado como uma “lógica subjetiva” despontando no tratamento da perspicácia e da sagacidade nas *Regras* 9, 10 e 11.

Se o termo “lógica subjetiva” parece estranho ou incômodo, ele, no entanto, deverá soar familiar a quem voltar-se ao século XVII com as lentes de um importante historiador oitocentista da lógica, Immanuel Kant, para quem o supostamente malogrado esforço dos modernos de reformar

a lógica teria incorrido na confusão entre a lógica propriamente dita – a lógica geral pura – e aquilo que ele chama de Lógica Geral Aplicada. Esta última, explica Kant, não pode ter função canônica e não passa de um *Kathartikon* do entendimento, considerando o funcionamento do intelecto em relação com o restante do ambiente subjetivo, cuidando do funcionamento do intelecto sob as condições contingentes do sujeito (*des Subjekts*), como deixa claro o seguinte excerto do MCLG (AK 19):

Na Lógica Pura, separamos o intelecto das outras faculdades do ânimo (*Gemüthskräften*) e o consideramos isolado em sua operação (*was er für sich allein thut*: lit ‘aquilo que ele faz por si próprio’). A Lógica Aplicada considera o intelecto, na medida em que se mistura (*vermischt*) com as outras faculdades do ânimo (*Gemüthskräften*) que influem (*einfließen*) em suas ações e lhe impõem um desvio de direção (*schiefe Richtung*), de maneira que já não procede segundo as leis que ele mesmo considera corretas. A Lógica Aplicada não deveria chamar-se propriamente lógica. Trata-se de uma Psicologia na qual se considera o modo como nosso pensamento costuma e não como deve proceder. É verdade que, no final, ela diz como atuar (*was man thun soll*) em meio a uma multiplicidade de obstáculos (*Hindernissen*) e limitações (*Einschränkungen*) subjetivos (*subjektiven*), para usar corretamente o intelecto (*einen richtigen Gebrauch vom Verstande zu machen*), e, além disso, dela se pode aprender o que promove (*befördert*) o uso correto do intelecto, os meios de ajudá-lo (*Hilfsmittel*) e os remédios (*Heilmittel*) contra as falhas lógicas (*logischen Fehlern*) e os erros (*Irrthümern*). Propedêutica, contudo, ela não é. Pois a Psicologia, na qual a Lógica Aplicada deve ir buscar tudo, é uma parte das ciências filosóficas cuja propedêutica deve ser a lógica (KANT, 1992, AK 19, p. 36).

Esse traço subjetivo, ligado à dimensão terapêutica dos ‘cuidados de si’ do intelecto, que será tão bem expressa pela ideia seiscentista da lógica como equivalente mental da medicina, lançaria, segundo um formalista como Kant, a lógica na vala das ciências empíricas em que se insere a psicologia. Tratar-se-ia, no fundo, de um erro decorrente da confusão

entre a lógica como uma disciplina prescritiva (como Kant entende que ela deva ser, tomando como exemplo a gramática e a moral) e uma disciplina descritiva, como são a psicologia e a história. Ora, talvez uma forma de defender nossos primeiros modernos das críticas de Kant seja entender que, sob o paradigma cartesiano, levado ao paroxismo no *cogito*, não faz sentido separar a norma formal e o exercício concreto. A colocação do efetivo exercer-se do pensamento no interior do que prescreve a norma do pensar é o vínculo profundo da lógica moderna não com a psicologia, mas com a ontologia, vínculo ensinado pela estrutura do *cogito*, na segunda *Meditação*:

é preciso estabelecer (*statuendum sit*), finalmente, que este enunciado (*hoc pronuntiatum*) eu, eu sou, eu, eu existo (*Ego sum, ego existo*) é necessariamente verdadeiro (*necessario esse verum*) todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente (*quoties a me profertur vel mente concipitur*) (DESCARTES, 1904, AT VII, p. 25, 10).

Eu, eu sou, eu, eu existo (*Ego sum, ego existo*), isto é certo (*certum est*). Mas, por quanto tempo? (*Quandiu autem?*) Ora, enquanto penso (*Nempe quandiu cogito*), pois talvez pudesse ocorrer também que (*nam forte etiam fieri potest*), se eu já não tivesse nenhum pensamento (*si cessarem ab omni cogitatione* – *lit*: se eu cessasse todo pensamento), deixasse totalmente de ser (*ut illico totus esse desinerem*). (DESCARTES, 1904, AT VII, p. 27, 11).

Ora, como se vê, exercer o proferimento ou a ação mental de conceber o enunciado implementa as condições necessárias e suficientes da verdade do próprio enunciado.

E não será, apesar de todas as suas próprias críticas a Descartes, uma herança cartesiana presente em Espinosa aquele inquietante oxímoro com que este último caracteriza seu método: “proceder segundo a norma da ideia verdadeira dada”? Pois aqui o caso e a regra, o direito e o fato não

podem mais ser separados, como tampouco eles poderão, no espinosismo, ser separados na ética, sob a pena de que se produza não uma ética mas uma sátira ou uma utopia.

Temos, assim, nas *Regras* de Descartes, uma boa matriz para pensarmos os esforços de uma lógica do pensamento real, diversa de um ideal normativo da verdade, que se impõe desde o exterior ao pensamento efetivo.

DESCARTES' *REGULAE* AND THE REFORM OF LOGIC IN THE 17TH CENTURY

ABSTRACT: Closely following Robert Blanché's characterization of modern logic in his book *The History of Logic from Aristotle to Bertrand Russell*, I intend to show how Descartes's *Regulae* paradigmatically instantiate some of the main characteristics of reformed logics, which are typical of that historical moment. Blanché himself offers several examples of Descartes's belonging to this context. I intend to contribute to the discussion by carrying out a more detailed examination of the final part of Rule x, in which a certain notion of mental activity emerges that is connected not only to the criticisms of mathematics, in the *Discours de la Méthode*, but also to the argument of the *cogito*, in the *Meditationes*.

KEYWORDS: Mental act, Critique of formalism, Arnauld, Spinoza, Kant.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARIEW, R. (2006). *Descartes, the First Cartesians, and Logic*. v. III New York: Oxford Studies in Early Modern Philosophy.
- ARNAULD, A.; NICOLE, P. (2016). *A lógica ou a arte de pensar*. Tradução de Nuno Fonseca. 1ª. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- BLANCHÉ, R. (1985). *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*. Lisboa: Edições 70.
- BOCHENSKI, I. M. (1970). *A History Of Formal Logic*. New York: Chelsea Publishing Company.
- DESCARTES, R. (1902). *Discours de la Méthode. Oeuvres de Descartes, Tome VI*.

Publiée par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris : Léopold Cerf, imprimeur-éditeur.

_____. (1904). *Meditationes de Prima Philosophia. Oeuvres de Descartes, Tome VII*. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris : Léopold Cerf, imprimeur-éditeur.

_____. (1908). *Regulae ad directionem ingenii. Oeuvres de Descartes, Tome X*. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris : Léopold Cerf, imprimeur-éditeur.

GUEROULT, M. (2016). *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial.

KANT, I. (1992). *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

KNEALE, W.; KNEALE, M. (1991). *O desenvolvimento da lógica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

LAPORTE, J. (1988). *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: PUF.