

O MÉTODO COMO ENSAIO

uma leitura heterodoxa do cartesianismo a partir de Adorno e Merleau-Ponty

THE METHOD AS ESSAY

A heterodox view from Cartesianism using the philosophies of Adorno and Merleau-Ponty as a standpoint

<https://doi.org/10.26512/rfmc.v11i3.50911>

Benito Maeso*

Instituto Federal do Paraná

<http://lattes.cnpq.br/5093612140985687>

<https://orcid.org/0000-0002-4850-0499>

prof.maeso@gmail.com

José Marcelo Siviero**

Universidade Federal do Paraná

<http://lattes.cnpq.br/1399779856378189>

<https://orcid.org/0000-0003-3931-3293>

mesreves@gmail.com

* Professor do Instituto Federal do Paraná e do PGFILOS/UFPR (Programa de Pós-graduação em Filosofia), Doutor em Filosofia Política (UFPR), Mestre em Estética e Filosofia da Arte (USP), Graduado em Filosofia (UFPR).

** Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é estagiário de pós-doutorado no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

Benito Maeso
José Marcelo Siviero

Resumo

Em *O ensaio como forma*, Theodor Adorno tece duras críticas à suposta rigidez do método cartesiano, que subsumiria a compreensão do objeto a postulados previamente colocados pela mente do investigador, contrastando com a maior riqueza epistemológica da forma-ensaio na apreensão dos objetos do conhecimento. Porém, seria possível afirmar a existência de elementos ensaísticos na obra de Descartes que somente poderiam ser percebidos ao superarmos a visão corrente do Método como reducionista e que impediria que se apreendam os objetos dentro de seu contexto? O objetivo do artigo é analisar elementos das *Meditações* e do *Discurso do Método*, partindo das leituras de Adorno e Merleau-Ponty sobre a forma-ensaio e sobre um possível conflito entre os postulados iniciais das obras cartesianas referidas e a rigidez objetiva dos quatro passos. A partir desta análise crítica, busca-se observar a ocorrência (ou não) de pontos de confluência e divergência na metodologia destes autores.

Palavras-chaves: Método. Ensaio. Descartes. Adorno. Merleau-Ponty.

Abstract

In *The Essay as Form*, Theodor Adorno criticizes the supposed rigidity of the Cartesian method, which would subsume the understanding of the object to postulates previously placed by the investigator's mind, opposing it with the epistemological richness of the essay form in the apprehension of the objects of knowledge. However, is it possible to affirm the existence of an essayistic character in Descartes' work, hidden by the predominance of a reductive vision of Method, that would prevent the apprehension of objects within their context? In this paper, we aim to analyze elements of the *Meditations* and the *Discourse of Method*, starting from Adorno's and Merleau-Ponty's readings on the essay form and a possible conflict between the initial postulates of the Cartesian works referred to and the objective rigidity of the four steps of the Method. From this critical analysis, we seek to observe the occurrence of points of confluence and divergence in the methodology of these authors.

Keywords: Method. Essay. Descartes. Adorno. Merleau-Ponty.

Introdução

A princípio, o próprio conceito de ensaio^I, tal como exposto por Theodor Adorno em *Notas de Literatura I*, bem como sua crítica à ciência de inspiração positivista e suas considerações acerca da linguagem (que reforçam muitas vezes a separação absoluta entre ciência e arte modernas), parecem não concordar com a ideia cartesiana de método^{II}. A facilidade e desenvoltura com que o ensaio cruza estilos e temas, sua fluência no trato com seus objetos de estudo e a despreensão de universalidade identificados por Adorno se chocam com as diretrizes de clareza, precisão, indubitabilidade e validade universal defendidas por

I Em linhas gerais, Adorno considera que a forma-ensaio está mais próxima de uma verdade que reconhece o movimento da vida do que da busca de uma verdade engessada ou fixada pela abstração de um discurso final e definitivo. Mesmo quando parte de uma experiência individual, o ensaio não abdica de uma experiência histórica mais abrangente, algo que o método rechaçaria em sua busca de uma verdade a-histórica. Tal posição adorniana coadunar-se-ia com a ideia de Merleau-Ponty de que a Filosofia possibilita um novo aprendizado do olhar sobre o universo e sobre o objeto contemplado, visto que compartilham da ideia de que é inconcebível que a verdade do objeto (sua compreensão) seja cristalizada

II Ainda que seja do conhecimento dos autores que o texto *O Ensaio como Forma* não se resume a uma discussão Adorno *versus* Descartes, tendo diversas camadas e “alvos” para além da citação ao *Método* feita pelo pensador alemão, o que chama a atenção é a crítica adorniana a um procedimento consagrado da determinação da verdade, via rigor e correspondência, que é tomado como único em sua validade - e não como um entre muitos possíveis. É possível conceber que a crítica de Adorno, não direcionada diretamente ao autor do *Cogito*, aponta um limite do pensamento tradicionalmente associado ao cartesianismo. É no mínimo instigante supor que este limite (a rigidez e a arbitrariedade da separação efetuada entre as formas de acesso ao real), cujas consequências radicais somente poderiam ser vislumbradas no século XX, de alguma forma já estivesse no horizonte de preocupações cartesiano. Afinal, qual seria a razão para o autor francês abandonar, ainda que provisoriamente, a rigidez de seu método no próprio *Discurso do Método* senão a especulação filosófica ou *dúvida metódica* sobre seu próprio limite metodológico? Outro exemplo é a medicina cartesiana, que, do princípio à conclusão do *Tratado das Paixões*, toma a união substancial confusa como dado, sem nunca colocar o problema do significado dessa união. Há, indubitavelmente, brechas não apenas no plano geral do método, mas também em seus objetos. Não se fala aqui de abalar a certeza clara e distinta, mas de uma revisão do próprio processo de determinação desta certeza, tantas vezes quanto necessárias para que tenhamos a certeza de nada se omitir. Trata-se de buscar dificuldades no texto de Descartes que podem ter escapado até mesmo ao cânone cartesiano.

René Descartes em textos como o *Discurso do Método* (pela via gnosiológica) e as *Meditações* (pela via ontológica), permitindo afirmar^{III}, sob o argumento da formalidade, que *Descartes é tudo, menos ensaísta*.

Porém, é possível um olhar diferente sobre o texto do *Discurso*. Se a arte, como denuncia Adorno, é desvalorizada como “reserva de irracionalidade” e a ciência é exatamente o que escapa a essas impurezas, é uma interessante torção analítica cogitar porque Descartes, ao contrário de Espinosa, não começa sua obra pelas definições do que é a verdade. Ao invés do ponto euclidiano, Descartes propõe a suposição do bom senso universal e particular. A distribuição de parcelas do bom senso conforme as aptidões naturais tomam um ponto de partida ensaístico, descrevendo em primeira pessoa a experiência individual, que, apesar de passível de generalização (como toda experiência humana, é o que parece reiterar a filosofia cartesiana em seus vários movimentos), começa renegando a pureza primeira que serviria de credencial e carta magna da ciência.

Compreenda-se aqui que o termo “ensaio”, aquém até mesmo de sua consolidação como conceito e operador, é polissêmico e carrega um histórico grande de transliterações. Traz em si desde a acepção do teste e da tentativa - o que se associa aos experimentos científicos de Descartes, no esforço galilaico de aplicar o método aos fenômenos da natureza, relatar os resultados, construir modelos de explicação, para, enfim, classificá-los e enunciá-los de maneira lógica (haja vista os relatórios que são os *Meteoros*, o *Homem* e a *Dióptrica*, frutos da aplicação do mé-

III Trata-se de uma visão que não é específica de um estudioso em particular, mas de uma tradição, que se desdobra em inúmeras correntes. Como tal reconstituição seria exaustiva, lemos uma definição precisa desse caractere em Guérault, quando afirma que o que é “cientificamente certo é somente minha própria existência enquanto inteligência pura [...] uma vez que esta inteligência pura foi unicamente afirmada como a única coisa em mim próprio que eu não poderia abstrair, depois que eu fizera abstração de todo o resto” (Guérault, 2016, p. 68). A positividade suprema do *Cogito* degrada o ensaísta à sua vontade livre, torna a digressão ensaística um exercício imaginativo e, tal como o pensador que vence o Grande Enganador, confirma apenas os enunciados claros e distintos (geometricamente demonstrados, matematicamente provados) como verdadeiros. O conhecimento de si mesmo e do mundo operaria por limitação e exclusão, à maneira euclidiana.

todo^{IV}) - como o texto livre, de recorte fluído, em que o autor exercita seu estilo pessoal para argumentar sobre temas que excedem a própria ciência natural. O ponto nodal entre ensaio científico e ensaio reflexivo, que equilibra tanto a esterilidade objetiva de um quanto a digressão excessivamente livre de outro, permite que tal forma articule tanto a acepção cartesiana quanto a adorniana.

Não há propriamente redução de um ao outro; antes ocorre o que se aproxima de uma afinidade eletiva. Adorno menciona um *certificado de competência^V administrativa* para qualificar tanto o artista quanto o cientista: espécie de diploma competente, é o documento (ainda que metafórico e simbólico) lavrado e autenticado pelos pares, instância necessária para se qualificar a maestria, relevância e credibilidade do autor no

IV Sobre tal questão, segue o comentário de Pablo Mariconda na introdução da edição mais recente do *Discurso*, acompanhada de *Os Meteoros, A Dióptrica e a Geometria*, “contrariamente à intenção do próprio autor – para quem o *Discurso do método* é explicitamente um prefácio aos outros três ensaios e é ele mesmo um *ensaio*, e não um *tratado*, sobre o método” (2018, p. 12, itálicos nossos). A separação posterior entre o primeiro texto e os demais criou a impressão de uma independência do *Discurso* em relação aos ensaios subsequentes, gerando distorções de compreensão. A identificação entre ensaio e método em Descartes não apenas é possível como precisa, mas isso implica, conforme Mariconda, em uma mudança na compreensão do que se chama, neste texto, de “espírito de ciência”, posição que estabelece ressonância com o postulado neste artigo. Não apenas as edições do *Discurso* se modificaram com o tempo, mas também o entendimento da própria novidade trazida por Descartes.

V Chauí define o *discurso competente* primeiramente como uma restrição de linguagem, um controle dos autores da fala, do conteúdo de suas declarações e do local e meio de veiculação e difusão do *discurso*: “*não é qualquer um que pode dizer a qualquer outro qualquer coisa em qualquer lugar e em qualquer circunstância*” (Chauí, 2006, p. 19, grifo nosso); em segundo lugar de forma epistemológica, como “aquele que pode ser proferido, ouvido e aceito como verdadeiro ou autorizado (estes termos agora se equivalem) porque perdeu os laços com o lugar e o tempo de sua origem” (Chauí, 2006, p. 19), e, em terceiro lugar, de forma a complementar e articular as duas dimensões anteriores, de maneira ideológica, na qual ele “se sustenta, justamente, porque *não pode dizer até o fim aquilo que pretende dizer*. [...] [Ele] provém de uma lógica que poderíamos chamar de *lógica da lacuna, lógica do branco*” (Chauí, 2006, p. 33, grifos da autora). A concepção negativa de Adorno se explica também por essa exclusão deliberada e controlada do que é digno de ser chamado de ciência daquilo que é tão-somente o mero ensaio. A *lógica da lacuna* da filósofa brasileira é, no entanto, mais precisa ao delimitar esse campo negativo.

desempenho de sua obra. Dialeticamente falando, a certificação não é agregação, mas exclusão:

Os ideais de pureza e asseio, compartilhados tanto pelos empreendimentos de uma filosofia veraz, aferida por valores eternos, quanto por uma ciência sólida, inteiramente organizada e sem lacunas, e também por uma arte intuitiva, desprovida de conceitos, *trazem as marcas de uma ordem repressiva* (Adorno, 2003, p. 22, grifo nosso).

O que dissocia Adorno e Descartes não é a época, nem a linguagem, tampouco o escopo; trata-se de uma dissociação que, no fundo, associa conceitos e elementos do pensamento dos autores. Há no Descartes rigoroso e objetivo um exame livre da Natureza (os mesmos olhos que decompõem a luz em bastões são os mesmos que espreitam a cera chamuscada e liquefeita na chama da lareira), enquanto que em Adorno, crítico da racionalidade, há também um procedimento metódico e controlador, criticando o Esclarecimento de forma imanente à sua engrenagem.

Não há conclusão fácil acerca da forma-ensaio, apenas a noção de que seu fator determinante é “a unidade de seu objeto, junto com a unidade da teoria e experiência que o objeto acolhe” (Adorno, 2003, p.36). Que se afastem, portanto, prejuízos de abertura absoluta do estilo e infinitude indefinida do recorte temático. O ensaio deve refletir as ideias de criação e totalidade (palavras de Adorno), isto é, *criação* como papel do filósofo/cientista e *totalidade* como a tessitura fenomênica da Natureza. Há então alguma diferença entre o ensaio cartesiano e o adorniano? “A[s] sua[s] forma[s] acompanha[m] o pensamento crítico de que o *homem não é nenhum criador, de que nada humano pode ser criação*. Sempre referido a algo já criado, o ensaio jamais se apresenta como tal, nem aspira a uma amplitude cuja totalidade fosse comparável à da criação” (Adorno, 2003, p. 36, grifo nosso). De um lado, Descartes deduz e demonstra Deus nas *Terceira e Quinta Meditações* num ato de humildade, reconhecendo que a Natureza excedia seu espírito científico e os recursos a seu dispor. De outro, só o ensaio consegue atingir a dimensão monádica da experiência humana, de compreender cada região do ser inte-

ligível como reflexo harmônico do infinito. Trata-se de um movimento *análogo* (não é paralelo, nem mimético, tampouco metafórico) do *Cogito*.

Na *Primeira Meditação*, o autor não apenas admite a falsidade e vacuidade de sua imaginação, mas parte de sua ilusão como princípio da dedução geométrica, encontrando seu ponto euclidiano (o *Cogito*) apenas posteriormente. O que nos coloca já diante de um paradoxo cuja clareza escapa até aos olhares mais apurados: como Descartes quer fazer ciência se a fundamenta na forma de um ensaio? Até onde o método é um ensaio velado e o ensaio é a forma oculta do método? Nossa hipótese é a de que há um caráter ensaísta em Descartes que fica eclipsado pela predominância de uma visão tradicionalista sobre o autor do *Discurso do Método*, de seus epígonos e do cartesianismo erigido a partir deles, o que leva a cultura filosófica vigente a tomá-lo como um espírito de ciência, cujo rigor de estilo recusaria essa prática livre de pensamento que é observada por Adorno em *O ensaio como forma*. Ora, como pode Descartes ser a antítese da forma-ensaio, se a maneira pela qual constrói seu texto, através da linguagem e do desenvolvimento da argumentação, da sequência das matérias e da formulação de conceitos, ratifica os pontos essenciais dessa forma literária?

Rigidez metodológica

Em sua defesa da forma-ensaio como uma maneira privilegiada de compreender a relação sujeito-objeto, Adorno (2012) devota especial atenção aos quatro movimentos expostos no *Discurso do Método*. O autor alemão considera que o ensaio permite uma abordagem mais complexa e rica dos objetos do conhecimento e da própria relação entre os termos do que o que considera uma rigidez excessiva e obsessiva simbolizada na busca pela clareza e distinção cartesianas, que tem como modelo a matemática (como explicitamos em nossa nota 3). Descartes enumera os passos do Método na seguinte ordem:

O primeiro era o de nunca aceitar alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal, ou seja, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção e de nada mais incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintivamente a meu espírito, que eu não tivesse motivo algum de duvidar dele. O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu analisasse em tantas parcelas quantas fossem possíveis e necessárias, a fim de melhor resolvê-las. O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-me, pouco a pouco, como que por degraus, até o conhecimento dos mais compostos e presumindo até mesmo uma ordem entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros. E o último, o de elaborar em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais que eu tivesse a certeza de nada omitir” (Descartes, 2009, p. 29).

Já Adorno considera a interpretação, e não a classificação e a rigidez, como a característica por excelência da filosofia. Não à toa, dirá que os problemas filosóficos estão indissolúvelmente ligados aos das ciências particulares, mas sem a pretensão de substituir suas conclusões ou de ser transformada em instância de ordenação e controle dos resultados das ditas ciências particulares, notadamente a Matemática e as Ciências da Natureza, sem poder acrescentar nada a estes dados. Para ele, fazendo referência a Bacon e Leibniz, a filosofia precisa preservar seu caráter de *ars inveniendi*. A diferença entre ambas as formas de construção do saber filosófico é fundamentalmente qualitativa.

A diferença muito mais central é a ciência particular aceitar seus resultados, pelo menos seus últimos e mais fundamentais resultados, como insolúveis e suspensos em si mesmos, enquanto que a filosofia considera o primeiro achado, com que se depara, como um sinal que a desafia a decifrar. Dito de uma forma mais simples: a ideia da ciência é investigação, a da filosofia interpretação (Adorno, 1999, s/n).

Desta maneira, cada passo cartesiano é contestado em sua essência, a começar da própria pretensão de que possa haver um conhecimento claro e distinto e que somente este deva ser digno de reconhecimento. O primeiro passo do Método, que é reforçado pelas *Regras* II e III das *Regras para Direção do Espírito*^{VI}, é interpelado diretamente por Adorno quando este afirma que o ensaio tem como tarefa ser um “protesto contra as quatro *Regras* estabelecidas pelo *Discours*” (Adorno, 2012, p. 31) e que desafia os ideais da existência de um conhecimento claro e distinto^{VII}.

A divisão do objeto em “tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolver suas dificuldades^{VIII}” (Descartes *apud* Adorno, 2012, p. 31), ou seja, o estágio analítico do método, é para Adorno uma forma de ajuste forçado e de imposição de uma

VI No enunciado de tais Regras, lemos, respectivamente, que “convém ocupar-se somente daqueles objetos cujo conhecimento certo e indubitável parece que a nossa mente é capaz de alcançar” (Descartes, 1971, p. 34) e “Acerca dos objetos propostos, deve-se investigar não o que os outros pensaram ou o que nós supomos, mas o que podemos ensinar com clareza e evidência ou deduzir com certeza, pois de outro modo não se adquire a ciência” (Descartes, 1971, p. 36). O paralelismo entre as *Regras* e o *Discurso*, que reforça o caráter matemático deste último, é abordado, entre outros, por Alquié (1986).

VII Adorno reforça tal crítica com a definição de conhecimento que apresenta em sua *Terminologia Filosófica*: “o conhecimento se dá numa rede onde se entrelaçam prejuízos, intuições, inervações, autocorreções, antecipações e exageros, em poucas palavras, na experiência, que é densa, fundada, mas de modo algum transparente em todos os seus pontos. Desta, a regra cartesiana segundo a qual só devemos nos ocupar com aqueles objetos “dos quais nosso espírito parece poder atingir um conhecimento certo e indubitável”, fornece um conceito tão falso [...] quanto a doutrina que lhe é contrária, mas intimamente aparentada, da ‘intuição das essências’” (1976, pp 69-70). Dialeticamente, o filósofo alemão aponta os limites tanto do primado e do solipsismo do sujeito na obtenção do conhecimento como da proposta husserliana sobre a possibilidade de captar a essência dos eventos e dos objetos sem nenhum tipo de mediação. em comum, ambas as ideias suspendem o objeto fora do mundo do qual faz parte.

VIII Correspondente às *Regras* VII (“Para contemplar a ciência, é preciso examinar com um movimento contínuo e não interrompido do pensamento todas e cada uma das coisas que se relacionam com nosso propósito e reuni-las em uma enumeração suficiente e ordenada – Descartes, 1971, p. 46) e XIII (“Se compreendemos perfeitamente uma questão, devemos afastá-la de todo conceito supérfluo reduzindo-a à maior simplicidade e dividindo-a, mediante uma enumeração, em partes tão pequenas quanto seja possível” – Descartes, 1971, p. 68).

suposta correspondência entre a ordem do conceito e a estrutura do próprio objeto. Dito de outro modo, é como se a própria operação de analisar condicionasse os tipos de elementos obtidos no processo, não surgindo realmente nenhuma descoberta, somente a confirmação de pressupostos que já estão dados pelo *Cogito*.

Tal coação do objeto pela Razão reforça a identidade entre pensamento e pensado, o que para o filósofo frankfurtiano não resulta, de fato, no conhecimento dos elementos do objeto. Para ele, tais elementos somente podem ser compreendidos dentro de suas realidades e ideias específicas, não de forma prévia. Conforme o autor,

A totalidade não deve ser hipostasiada como algo primordial, mas tampouco se deve hipostasiar os produtos da análise, os elementos. [...] O todo é mônada, e, entretanto, não o é; seus momentos, enquanto momentos de natureza conceitual apontam para além do objeto específico no qual se reúnem (Adorno, 2012, pp. 31-32).

O procedimento da análise cartesiana apresenta um caráter que pode ser considerado anatômico^{IX}: a compreensão de um objeto é a dissecação deste em seus mínimos detalhes. Porém, o risco de uma dissecação é matar o objeto no processo, o que o ensaio evita: ao acompanhar o movimento do próprio objeto e não hipostasiar a posição do sujeito, o ensaio não paralisa o objeto e permite ao pensamento uma expressão criativa, escapando dos rígidos limites do Método.

O terceiro movimento do Método, o passo de “conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-me, pouco a pouco, como que por degraus, até

IX Para Starobinski (2016), anatomia significa a intenção de “pôr a nu” um objeto em seus mínimos detalhes. Paradoxalmente, é possível pensar que an-atomia pode remeter tanto à ideia de negação da indivisibilidade (o que se coaduna com o procedimento cartesiano) mas também com a ideia de negação do indivíduo ou individualidade (*atomon* em grego). Seria o Sujeito/Eu cartesiano uma negação do indivíduo – por ser divisível?

o conhecimento dos mais compostos”^x, organiza a busca pelo conhecimento de acordo com os graus de complexidade, na busca por um fundamento da verdade similar a uma raiz de equação matemática: a construção da verdade é um arranjo de elementos claros e distintos. O problema desta ideia de verdade é sua artificialidade: para Adorno, este modelo opera pela simplificação das dificuldades inerentes ao objeto, criando uma imagem empobrecida deste e o adequando a um modelo que pressupõe a possibilidade da produção de um conhecimento indubitável. A esta camisa de força, contrapõe-se a força do ensaio, que, ao abandonar a pretensão da clareza, da distinção e da ausência da dúvida, não pensa o objeto de forma reducionista, mas pela experiência da coisa em si, desvelando toda a potência do pensamento.

Por fim, a enumeração opera, conforme Adorno, sob a compulsão da totalidade e da repetição, como se obrigasse o objeto a, por exaustão, desvelar-se ao sujeito cognoscente. A dúvida adorniana sobre a real eficácia deste procedimento é exatamente perguntar se o procedimento não se tornou mais importante do que o próprio objeto^{xI}. Conforme Adorno (2012, p. 33), “todo objeto, e certamente o objeto do espírito, comporta em si mesmo aspectos infinitamente diversos, cabendo à decisão sobre os critérios de escolha apenas à intenção do sujeito do conhecimento”. No limite, tal escolha de critérios pelo sujeito do conhecimento, dentro do projeto sistemático e metodológico, visaria a redução

X Correspondendo principalmente à *Regra V* (“Todo método consiste na ordem e disposição das coisas, para as quais é necessário dirigir a agudeza da mente para descobrir a verdade. Observaremos isto, exatamente, se reduzirmos gradualmente, as proposições intrincadas e obscuras a outras mais simples e se depois, partindo da intuição das mais simples, intentamos ascender pelos mesmos graus ao conhecimento das demais” – Descartes, 1971, p. 42) e nas explicações sobre a anaclástica e a possibilidade de seu conhecimento pela explicação matemática desta linha e a explicação por outros meios (a análise da natureza da ação da luz), organizando o conhecimento por graus de complexidade.

XI A *Regra XI* reforça esta impressão ao afirmar que “Depois de ter a intuição de algumas proposições simples, se delas deduzimos alguma outra coisa é útil percorrê-las por meio de um movimento contínuo do pensamento, refletir em suas mútuas relações e, *fazendo todo o possível, imaginar várias coisas de uma só vez*” (Descartes, 1971, p. 57 – itálicos nossos).

e simplificação do objeto para a validação do método e a construção de uma totalidade do conhecimento.

Portanto, Adorno considera que o método cartesiano, conforme exposto no *Discurso*, carrega em si o risco de trazer um pensamento preconcebido, portanto dogmático, sobre o objeto a ser investigado, ou “a arbitrariedade de uma axiomática que precisa ser estabelecida desde o início para satisfazer a necessidade metodológica e garantir a plausibilidade do todo, sem que ela mesma possa demonstrar sua validade ou evidência” (Adorno, 2012, p. 34). Para o pensador alemão, não é a subordinação de conceitos que permitiria a investigação filosófica, mas a coordenação destes. A dita objetividade matemática, que aproxima a filosofia das ciências particulares, retiraria do filosofar sua capacidade de pensar abstrata e analogicamente.

Escreve ensaisticamente quem compõe experimentando; quem vira e revira o seu objeto, quem o questiona e o apalpa, quem o prova e o submete à reflexão; quem o ataca de diversos lados e reúne no olhar do seu espírito aquilo que vê [...] O que determina o ensaio é a unidade de seu objeto, junto com a unidade de teoria e experiência que o objeto acolhe (Adorno, 2012, pp. 35-36).

Porém, uma interessante observação é possível: se o cartesianismo é excessivamente redutível a um ideal científico de filosofia, no qual a *ars inveniendi*, ou a “fantasia exata; fantasia que se atém estritamente ao material que as ciências lhe oferecem, e só vai mais além nos detalhes mínimos de sua estruturação” (Adorno, 1991, s/n) é abandonada em prol de uma falsa clareza e distinção, qual a necessidade de imagens como o pedaço de cera ou o gênio maligno na construção da argumentação cartesiana? Seriam estas poderosas imagens um resquício de uma “espontaneidade da imaginação subjetiva” (Duarte, 1997, p. 24) que caracteriza a forma-ensaio e que encontramos, por exemplo, em Montaigne?

Há contra o ensaio um preconceito filosófico que se manifesta sobretudo nas fileiras do cartesianismo e do kantismo mais dogmáticos. Primeiramente, acusa-se a forma de ceticismo exacerbado, como se, atra-

vés da suspensão do juízo, a própria razão se mostrasse inutilizada e, por conseguinte, perdesse sua eficiência de fundamentação, acesso, confirmação e aplicação da verdade. Contraindo-se a isso em sua *Leitura de Montaigne*, Merleau-Ponty ponderou que “o ceticismo tem duas faces. Significa que nada é verdade, mas também que nada é falso”, o que logicamente faz com que tanto a verdade quanto a falsidade percam seu valor absoluto, e, logo em seguida, apenas algumas linhas à frente no mesmo parágrafo e página, prosseguiu afirmando que “destruindo a verdade dogmática, parcial ou abstrata, ele [Montaigne] insinua a ideia de uma verdade total, com todas as facetas e todas as mediações necessárias” (Merleau-Ponty, 1991, p. 221). Do ponto de vista de uma teoria do conhecimento, o filósofo francês contemporâneo constata que a consciência cética contida em todo ensaio, tanto na forma clássica montaigneana quanto na moderna adorniana, parte de uma consciência “presa e livre ao mesmo tempo [...] [que] abre-se a *objetos exteriores*, e *sente-se alheia a eles*” (Merleau-Ponty, 1991, p. 222, grifo nosso). Esse jogo entre uma verdade que vacila e uma imaginação que se afirma, entre uma consciência de si que reclama o exterior e de um mundo externo que convida o sujeito a se recolher à interioridade da consciência, também oscila entre um ceticismo incompleto e uma dialética não totalizante e não absoluta, capaz de negar^{XII} regiões do real – assim desvelando-as – ao invés de racionalizá-lo por inteiro. Mas Merleau-Ponty não se limita à teoria do conhecimento; vai muito além dos *Signos*, visto que essa oscilação é um traço recorrente em sua filosofia, como nas variações do comportamento reflexo e dos comportamentos superiores, ou

XII Este processo de enunciação daquilo que está para além das amarras de uma verdade “pronta e acabada” simbolizada pelo Método é patente na posição adorniana de que o ensaio “quer desencavar, com os conceitos, aquilo que não cabe em conceitos, ou aquilo que, através das contradições em que os conceitos se enredam, acaba revelando que a rede de objetividade destes conceitos é meramente um arranjo subjetivo” (Adorno, 2012, p. 44).

na potência expressiva generalizante e particularizante do corpo próprio, ou ainda na antítese ontológica entre Ser e Nada^{XIII}.

Portanto, numa perspectiva gnosiológica, a forma-ensaio consoma o ceticismo, livrando-o da carga de Absoluto que uma filosofia fundante, engessada nas formas do tratado e do *Discurso*, arrasta consigo em cada um de seus movimentos argumentativos. É em nome dessa validade universal do conhecimento que Descartes precisará decretar e cumprir as quatro etapas do método e adotar uma moral provisória, a fim de purgar da consciência a ambiguidade suscitada pelo ceticismo ensaístico.

O método é então inviável e o *Discurso* padeceria do mal anacrônico de um tratado que envelheceu mal? Certamente não, pois o método, quando examinado em profundidade, evidencia algumas características da forma-ensaio, como já apontamos anteriormente. Siviero aponta que

O método criado e proposto por Descartes não é fruto de conhecimento revelado, tampouco nasce da exegese de tradição, e, mesmo se baseando na lógica e na geometria, não se fia apenas em seus axiomas como se estes fossem verdades eternas contidas no intelecto de Deus. É na experiência de sua aplicação, nos erros e acertos que suscita, nas análises que elabora e na lida com os objetos do mundo, ou seja, empiricamente o método se justifica não como o livre e mais seguro

XIII Como se lê na *Estrutura do Comportamento*: os comportamentos de modo geral “não deixam transparecer uma consciência, quer dizer, um ser cuja essência é conhecer, mas uma certa maneira de tratar o mundo, de ‘ser no mundo’ ou de ‘existir’” (Merleau-Ponty, 2006a, p. 197); três anos depois, (1945), o que é aprofundado na *Fenomenologia da Percepção*, quando, levando-se em conta a consciência subjetiva intencional, “é a definição do corpo humano apropriar-se [...] de núcleos significativos que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais (Merleau-Ponty, 2006b, p. 262); dezesseis anos depois, o problema é retomado na preparação da *Origem da Verdade*, numa objeção dirigida a Sartre, quando se constata que “é a inexistência absoluta do Nada que faz com que ele precise do Ser, de modo que somente é visível sob a aparência de ‘laços de não-ser’, de não-seres relativos e localizados, relevos ou lacunas no mundo” (Merleau-Ponty, 2007, p. 71). A perspectiva monádica da forma-ensaio não está limitada à *Leitura de Montaigne*; é algo recorrente em toda a obra.

acesso à verdade, mas como garantia mínima de clareza e distinção nos enunciados que obtém (Siviero, 2022, p. 141).

Há no método esse resíduo do mesmo ceticismo encontrado por Merleau-Ponty nos escritos de Montaigne, o que é exemplar de todo ensaio. “O método é uma maneira de *Regrar* e controlar a observação de fatos, fenômenos e dados, para que lhes seja dado um tratamento racional e científico” (Siviero, 2022, p. 143), o que significa afirmar que ele tem sua jurisdição no terreno da ciência, mas presume (e não investiga) que haja um campo mais amplo que o do conhecimento, sendo esse a matéria do ensaio.

Há que se perguntar, portanto, pela ontologia cartesiana, esse local incógnito ao qual a gnosiologia do *Discurso do Método* sempre remete.

Fluidez da Meditação

Não apenas o uso da primeira pessoa do singular nas sentenças e o recurso a experiências subjetivas atestam um viés ensaístico nas *Meditações*. A abertura da *Primeira Meditação*, ainda que se pautar por um desenvolvimento geométrico, não firma sua primeira proposição num axioma, como o ponto de Euclides ou a *causa sui* de Espinosa. Ironicamente, ela parte de uma constatação afetiva e de uma decisão voluntária de filosofar. Há um duplo registro nas reflexões cartesianas. O início da *Primeira Meditação* não esconde essa ambiguidade: Descartes se posiciona, ao mesmo tempo, contra suas crenças pessoais e contra a tradição filosófico-cultural na qual se formou. A redação é difusa e confunde facilmente os dois pontos de vista. Na abertura, Descartes constatará que “dei-me conta de que admitira desde a infância muitas coisas falsas por verdadeiras e de quão duvidoso era o que depois sobre elas construí” (Descartes, 2004, p. 21). Sob essa rubrica se alinham os dados dos sentidos, evocando uma experiência particular e prática. No mes-

mo parágrafo, o filósofo prosseguirá, derivando a partir dessa primeira opinião, que para se chegar o conhecimento verdadeiro é imperioso recomeçar “dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências” (Descartes, 2004, p. 21). Do senso comum, o salto à História da Filosofia é uma manobra não somente capciosa, mas também herética; Descartes busca a verdade fora da Revelação, e toma seu senso comum e impressões pessoais como fundamento da ciência.

Uma tarefa que parece contraditória, pois buscar uma verdade geral a partir de crenças particulares soa como uma escolástica leiga, ou ainda a uma patrística cética. Porém, é esse oxímoro que está no cerne da forma-ensaio. Merleau-Ponty notará que, em contraposição ao tratado e ao *Discurso*, o ensaio é o exercício reflexivo que “sob a ideia clara e o pensamento, ele encontra, portanto, uma espontaneidade que fervilha de opiniões, de sentimentos, de atos injustificáveis. [...] [De modo que] Há uma loucura essencial na consciência, que é seu poder de se tornar seja o que for, de se fazer a si mesma” (Merleau-Ponty, 1991, p. 223). Essa loucura, associada à confusão, ao erro e ao sonho, é o que motivará Descartes em seu ceticismo metódico^{XIV}, que o levará a oscilar entre suas hipóteses da existência de “um Deus [bondoso], que pode todas as coisas e pelo qual fui criado tal qual existo” (2004, p. 29) ou um “gênio maligno [...] sumamente poderoso e manhoso, que põe toda a sua indústria em que me engane” (2004, p. 31). O procedimento ensaístico do passeio entre os assuntos não mais se insinua, mas se escancara: a falsidade dos sentidos toma um valor de verdade geral (pois, empiricamente, a percepção normalmente se ilude) e a ideia de perfeição se torna arbitrária, pois Deus pode tanto ser o Criador generoso quanto um ardiloso demiurgo.

XIV O ceticismo de Descartes é um recurso que já presume uma verdade primeira a ser alcançada, ao contrário do ceticismo em sentido clássico. Sobre isso diz Popkin que “simplesmente ao levar o ceticismo a seu limite, nos defrontamos com uma verdade que ninguém pode colocar em dúvida de nenhuma maneira concebível. O processo de duvidar nos compele a reconhecer a consciência que temos de nós mesmos” (Popkin, 2000, p. 288), ou seja, o *Cogito* é ao mesmo tempo premissa e produto da mesma inferência.

Há um pacto fáustico entre o Deus perfeito e o gênio maligno, em que Descartes ao mesmo tempo encarna o sábio alquimista alemão e Mefistófeles. Tal como na lenda germânica, é preciso um ato de fé tanto para consumir o contrato diabólico quanto para cometer o santo perjúrio ao seu término. Levando-se em conta a simplicidade das coisas como critério de verdade, como se lê na *Regra II*, donde os erros surgem “a partir de certas experiências pouco compreendidas ou de se formular juízos irrefletidos e sem fundamento” (Descartes, 2012, p. 9), na *Segunda Meditação* Descartes reconhecerá a necessidade de eliminar dos objetos dos sentidos “tudo o que pode ter sido infirmado, por menos que seja, pelas razões alegadas, de maneira que só remanesça, por fim, precisamente, o certo e o inconcusso” (Descartes, 2004, p. 45).

E chegamos ao experimento do pedaço de cera. É nesse momento que a forma-ensaio, valendo-se de sua fluidez, salta da gnosiologia à ontologia. Ao desnudar o favo de todas as mutações que sofre ao ser exposto às chamas, encontra nela apenas a sua forma geométrica, o seu atributo de *res extensa* perfeitamente expresso. É a abertura e recuo da consciência livre e presa, pois a figura extensa da cera, desprovida de suas propriedades sensoriais, pois o hexágono do favo é *o que só a mente percebe* (Descartes, 2004, p. 57, grifo nosso) e, com efeito, essa mente “pode ser imperfeita e confusa, como antes era, ou clara e distinta, como agora, segundo presto menos ou mais atenção às coisas de que se compõe” (Descartes, 2004, p. 57). Ironicamente, mas também fatalmente, a fluidez ensaística, sua forma que escapa e desliza entre rígidas diretrizes metódicas, é a única artimanha possível e viável para Descartes conseguir formular uma ontologia.

Fatalmente porque seria o único remédio contra os preconceitos que, conforme Adorno, estariam na raiz do método. Na *Regra III*, Descartes manifesta a importância de se levar em conta a tradição filosófica e o conhecimento científico acumulado, embora eles por si só não sejam garantia de acesso certo e indubitável à verdade. A longa discussão de tópicos e controvérsias que remontam aos Antigos, observa Descartes, pode se tornar frívola e confusa e com isso engendrar preconceitos (no sentido de ideias pré-concebidas e pressupostos tomados como absolutos) que acabam por adoecer o pensamento. E eis que o tratamento

ou emenda de tal moléstia estaria no uso da intuição em detrimento da dedução, pois ela “nasce apenas da luz da razão e cuja certeza é maior [que a do conhecimento deduzido], por causa de sua maior simplicidade” (Descartes, 2012, p. 14), lançando as bases do estilo fundamental da escrita cartesiana. Só se pode conceber a escrita do ensaio quando sob a guia da intuição em sentido lato.

A escrita ensaística sobressai nos movimentos argumentativos da *Quarta Meditação*. Ao formular sua doutrina do erro não através de uma negatividade ontológica (posto que Deus, enquanto ente perfeito, jamais poderia errar), mas do mau uso da vontade na faculdade de julgar, atribuindo o negativo à imperfeição do humano enquanto criatura, passível de ter uma experiência de ilusão e falsidade. Ao poder emitir juízos falsos, o humano não apenas afirma sua imperfeição, como possibilita, tal como em Adorno e Montaigne, o passeio reflexivo que só se torna viável através da forma-ensaio. Todo o capítulo, aliás, se estrutura como um ensaio. Levando-se em conta o pressuposto da perfeição divina da *Meditação* anterior, que já refuta a imagem do Gênio Maligno, Descartes reconhece, mais uma vez recorrendo à experiência espontânea e imediata da qual o *Cogito* sempre busca se apartar, que “experimento que há em mim uma certa faculdade de julgar que, a exemplo de tudo o mais em mim, recebi de Deus. E, como ele não quer me enganar, seguramente não me deu essa faculdade para que, se a uso retamente, jamais venha a errar” (Descartes, 2004, pp. 111-113). Parece haver aqui uma demonstração geométrica, mas a sombra de tal percurso dedutivo é apenas uma aparência, pois seu primeiro termo, ao contrário do que suporia um ponto geométrico, é subjetivo e, por isso mesmo, fluido. Descartes usa a aparência do método geométrico, mas seu cerne é ensaístico e imaginativo. Sua oscilação, tal como o ceticismo montaigniano, é propositalmente ambígua, uma vez que trata de dimensões ambíguas da razão. Ao mesmo tempo em que lança mão da ontologia (“percebo que há em mim [...] também a ideia [...] do nada, a ideia daquilo em que está ausente, em sumo grau, toda perfeição” (Descartes, 2004, p. 113)), dela salta ágil e astutamente para a experiência (“o erro ocorre do fato de que essa faculdade de julgar o verdadeiro, que dele recebi para discernir o verdadeiro do falso, não é em mim infinita” (Descartes, 2004, p. 113)). A agilidade e a astúcia da escrita evidenciam a forma-ensaio

insinuada, com não tanta discrição, sob a máscara da geometria. No registro da empiria, que testemunha a união confusa e factual de alma e corpo em consonância, é preciso falar a língua da experiência ingênua e imediata do sujeito enraizado no mundo que o envolve e implica. O ensaio se torna a voz dessa experiência que o *Cogito* intransigentemente buscava depurar.

É apenas através da forma-ensaio que é possível conceber a *Sexta Meditação* sem isolá-la do todo da obra ou de contradizer grande parte do trajeto desfechado pelas cinco *Meditações* precedentes. A própria linguagem cartesiana sofre uma oscilação já na abertura da derradeira *Meditação*. Se antes era pautada por uma escrita assertiva e econômica, com a precisão de um tratado matemático, agora ela permite a si mesma, à maneira montaigniana, *passar* entre seus temas e matérias. A mudança de estilo presume uma inflexão ainda mais profunda: a das demonstrações Descartes passa às conjecturas, rompendo (ponderadamente) com as *Meditações* anteriores. Há aqui uma espécie de subversão da forma geométrica, como se ela, em seus cinco movimentos precedentes, preparasse um movimento argumentativo que desembocasse na forma-ensaio.

Já no início da *Sexta Meditação*, Descartes notará que “da faculdade de imaginar, cujo uso experimento quando me volto para essas coisas materiais, *parece decorrer* que estas existem” (Descartes, 2004, p. 155, grifo nosso). A ênfase que colocamos no verbo utilizado na tradução de Castilho (no original, *sequi videtur*, o que, numa tradução mais literal, soaria como “parece seguir”, marcando certa imprecisão na observação) denota, ainda que de forma sutil, uma certa hesitação do pensamento cartesiano; *parece decorrer* não tem, em termos linguísticos, a certeza explicitada por axiomas e demonstrações de teoremas. Há uma visão subjetiva e judicativa por parte do autor ao fazer essa notação imprecisa no termo de um tratado geométrico que almejava clareza, distinção e generalidade acima de qualquer impressão afetiva particular. Seguindo no mesmo parágrafo, Descartes continua sua argumentação ponderando que “numa mais atenta consideração do que seja a imaginação, esta não se mostra senão como uma certa aplicação da faculdade cognoscitiva a um corpo que lhe está intimamente presente e, por conseguinte, é

existente” (Descartes, 2004, p. 157), ou seja, restaurando aquilo que nas primeiras *Meditações* era a origem de todo engano e erro (as sensações e imagens) e, de um modo mais incisivo, explicitando que a sensorialidade corporal estava, ainda, que negada, pressuposta em suas reflexões posteriores.

O método geométrico das *Meditações* recai, portanto, numa petição de princípio. Que, longe de rebaixá-lo a falácia ou jogo retórico, reforça sua consistência, confirmando as premissas da *Quarta Meditação*^{XV}. Ora, ao reconhecer a imaginação como modo da substância pensante, Descartes forçosamente não poderá confundi-la com o entendimento ou intelecção, pois a formação das imagens mentais, como é patente pela *Primeira* e *Segunda Meditação*, só é possível pela combinação dos dados dos sentidos. É possível conceber apenas pela razão o conceito de um triângulo, pentágono ou até mesmo de uma figura absurda como o quiliógono, mas é impossível imaginar um polígono (ou sua representação) sem ter visto ou tocado uma coisa material cuja forma extensa se assemelhe à figura geométrica (de modo que o quiliógono só pode ser concebido e calculado aritmeticamente, e não traçado num plano euclidiano como todas as outras formas). A última das *Meditações* carrega a tarefa ingrata de aplicar os postulados de clareza e distinção numa realidade que é obscura e indistinta.

Há uma quebra do trajeto argumentativo iniciado com a dúvida hiperbólica: quando Descartes admite, como subterfúgio terminal a fim de

XV Como se lê ainda na *Sexta Meditação*: “para imaginar, necessito de uma certa peculiar contenção de ânimo, que não uso para entender: contenção de ânimo que mostra, claramente, a diferença entre a imaginação e a intelecção pura” (Descartes, 2004, pp. 157-159), retomando a ideia de uma vontade desregrada, produtora de maus juízos, como origem dos erros e imperfeições. Em última instância, embora soe como uma ruptura em relação às cinco *Meditações* anteriores, Descartes tenta, a custo de necessitar de elementos externos para fundamentar sua argumentação, obrigando-o a procedimentos sintéticos cada vez mais intrincados, manter a coerência e a coesão de seu sistema. O que permite que o *Cogito* como fonte da verdade seja garantido, sem que sequer se questione a possibilidade de cisão entre gnosiologia e ontologia, mas, por outro, coloca o problema da união substancial, que permanece sem solução. Solução esta reduzida a um ditame da vontade de Deus, união substancial apontada e demonstrada, mas não explicada, nos artigos das *Paixões da Alma*.

não invalidar o próprio pensamento, que exista *alguma coisa diversa de mim* (Descartes, 2004, p. 159), isto é, as coisas materiais que o afetam, em especial o corpo, que é primeira em relação a todas as outras. Nesse momento a forma geométrica cede seu lugar à forma-ensaio. Uma vez que conclui que o exterior existe empiricamente (sem a necessidade de apelar à bondade e perfeição de Deus), e não é geométrico, Descartes terá de coadunar seu pensamento a uma realidade que escapa à lógica matemática ou que obedece a outra lógica distinta desta. Experiência, portanto, que só pode ser testemunhada e comunicada através da fluidez do ensaio.

De sorte que este modo de pensar só difere da intelecção pura porque a mente, ao entender, volta-se de certo modo para si mesma e repara em alguma das ideias que nela se encontram, ao passo que, ao imaginar, volta-se para o corpo e nele vê algo conforme a uma ideia que ou é entendida por ela ou é percebida pelo sentido (Descartes, 2004, p. 159).

É preciso, portanto, delimitar o terreno estrito em que o pensamento é aplicável e o terreno que o ultrapassa, em que a imaginação deve se associar a ele. Ademais, sabemos que o pensamento, através do *ergo sum*, basta-se a si mesmo, o que, obviamente, não pode ser afirmado da sensação ou da imaginação. Com efeito,

encontro em mim faculdades como as de imaginar e de sentir, cujos modos de pensar são especiais, e posso entender-me, sem elas, clara e distintamente em meu todo, não, porém, ao inverso, entender essas faculdades sem mim, isto é, sem a substância inteligente em que elas residem.

[...]

[Portanto] elas se distinguem de mim como os modos se distinguem da coisa, ou as figuras, os movimentos e os outros modos ou acidentes dos corpos se distinguem dos próprios corpos que os sustentam (Descartes, 2004, p. 169).

A modalização do pensamento em faculdades descentraliza o *Cogito* de duas maneiras: gnosiologicamente, através do desdobramento das representações mentais numa miríade de coisas sensíveis e dados interdependentemente percebidos; ontologicamente, através da horizontalização do ser, que sai duma hierarquia rígida entre extensão, pensamento e Deus e passa com eles a compor um bloco múltiplo de essências. É esse Ser desdobrado, simplificado e analisado pelo método, que fornecerá as bases, o solo e a fonte de todo o conhecimento científico que Descartes busca produzir.

No entanto, apenas essas constatações presentes no texto cartesiano não são suficientes para comprovar que, de fato, haja uma plena restauração da imaginação e da sensação no âmbito das *Meditações*. Descartes reconhece a existência e eficácia de tais faculdades, mas elas ainda se colocam como subalternas à razão. Tanto a imaginação, tomada como faculdade de memorizar e antecipar, ou a sensação, como o reconhecimento de coisas e estímulos presentes, têm fins muito específicos quando colocadas em ação; o concurso de ambas leva a mente a “sentir o que é o mais apropriado e o mais ordinariamente útil à conservação de um homem sadio” (Descartes, 2004, p. 187), isto é, servem como parâmetro para classificar um afeto como sadio ou nocivo. Longe de servirem à razão como ferramenta de produção e acesso ao conhecimento verdadeiro e útil, a elas se relega uma função mais prática, ligada à Medicina cartesiana das paixões. Todavia (de uma forma que arriscamos a chamar de dialética, ainda que seja apenas um rudimento do significado formal deste termo), o rebaixamento das duas faculdades evidencia uma fragilidade própria e essencial à razão: se imaginação e sensação são modos imperfeitos de uma substância, e essa própria substância é também imperfeita, uma vez que pode conceber ideias absurdas como a de Grande Enganador e Gênio Maligno, ou duvidar da validade de qualquer um de seus sentidos e juízos, concluímos que a razão (outro modo concomitante) é também passível de erro (como se infere do final da *Sexta Meditação*, em que lemos que “é preciso que a vida humana, no que se refere às coisas particulares, está frequentemente sujeita a erros e que se deve reconhecer a fraqueza de nossa natureza” (Descartes, 2004, p.193)).

Mas essa razão imperfeita só poderá, então, encontrar o saber filosófico quando se rende, de forma humilde, mas não humilhante, de forma modesta, mas jamais avara, à interpretação tal como concebida por Adorno, despojando-se de seu privilégio de ser o saber racional por excelência para se tornar *mais um* dos múltiplos e infinitos saberes que compõem a infinda ganga da filosofia.

Considerações finais

É seguro concluir que Descartes, em meio aos seus *Discursos, Meditações e Regras*, nada mais faz senão um grande ensaio filosófico, ao invés do projeto de uma ciência sistemática e total da Natureza? Uma tal conclusão seria apressada demais. Ou então reduzir os ensaios à sua posição anexa ao *Discurso do Método*, considerando-os apenas um conjunto de relatórios de experimentos geométricos, óticos e meteorológicos? Essa conclusão, tomada dogmaticamente, deformaria a filigrana do texto cartesiano.

Ambigualmente, talvez sem o perceber, Descartes combina movimentos ensaísticos e metódicos. Retornemos ao pensamento de Adorno: “o ensaísta [...] nada tem a oferecer além de explicações de poemas dos outros ou, na melhor das hipóteses, de suas próprias ideias” (Adorno, 2012, p. 25); Descartes observa que o método proposto por ele funciona para ele e que somos livres para adotá-lo ou não, o que fica claro pelas próprias escolhas estilísticas das *Meditações* e do *Discurso do Método*^{XVI}, assim como por todo o percurso de isolamento, reflexão e também de obser-

XVI Como complemento à ideia de que Descartes busca explicar e explicitar, nas *Meditações* e no *Discurso*, um ponto – ou ideia – própria, e não um universal de existência anterior à sua organização, lembremos da assertiva: “tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido” (Merleau-Ponty, 1999, p. 3).

vação do mundo (ou seja, experiência vivida) exposto pelo autor como preâmbulo de seu raciocínio.

Mas o andamento do ensaio, com seu tema livre e suas intrincadas argumentações, parece não corresponder à linguagem seca e ao desenvolvimento geométrico que Descartes imprime em suas reflexões. Porém, o tipo de ensaio que é possível articular desta leitura heterodoxa de Descartes não precisa corresponder *ipsis litteris* aos moldes de Montaigne, Adorno ou Merleau-Ponty, até pela liberdade de abordagem de tal forma. Sistematizar a forma-ensaio é, inclusive, perdê-la num contrassenso.

Destarte, afirma Adorno que “o pensamento é profundo por se aprofundar em seu objeto, e não pela profundidade com que é capaz de reduzi-lo a uma outra coisa” (Adorno, 2012, p. 27), e rapidamente pensaríamos que o *Cogito* simplesmente depura as coisas até transformá-las numa desnuda forma extensa, como Descartes faz com o colorido e oloroso favo de mel, simplificando-o até se tornar um pedaço de cera hexagonal. Entretanto, o Gênio Maligno, operador fundamental nesta reflexão, é indicativo de uma dimensão do Eu que se encontra escondida em ou para além deste, uma zona obscura. Cisão do sujeito do qual só é possível afirmar algo de modo racional pelo fato de existir uma dimensão que não é capturada por esta razão (ainda que isso não signifique que tal dimensão é irracional, mas apenas que ela se encontra *para além*, ou fora, do conceito).

O *Cogito* é, então, um ensaio da abordagem desta faceta externa a ele para, só então, construir seu contorno. Não se trata de dizer que o *Cogito* está contido ou cercado por esta dimensão e reduzir sua busca a um processo de extração, como extrair a semente do interior de um abacate, por exemplo (ou a “alma” de um pedaço de cera), mas conceituá-lo no interior da subjetividade sem negar a existência do que cerca tal conceito.

Para o bem e para o mal, Descartes cria um modelo de ciência experimental que, resumindo em si a mentalidade moderna, lança bases que são seguidas até hoje por vários ramos científicos, centralizados na téc-

nica de controle, construção e manipulação de “objetos em geral” (o termo é de Merleau-Ponty) que podem assumir uma variedade ampla de formas, indo desde eventos e episódios propriamente humanos, fenômenos sociais generalizados (como a onda de suicídios anômicos analisada por Durkheim ainda no século XIX ou a repetição de estruturas organizacionais em civilizações de variados graus de desenvolvimento, no estudo de Lévi-Strauss com populações indígenas), até fenômenos naturais raros, como o estudo de buracos negros feitos por Einstein, Hawking e Tyson, todos os dados de objetos tão díspares tratados segundo métodos e técnicas gerais que encontram seu embrião teórico no *Discurso do Método*. Acerca disso, Merleau-Ponty notará em *O olho e o espírito* que “a ciência [moderna de inspiração cartesiana] manipula as coisas e renuncia habitá-las. Estabelece modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se confronta com o mundo real” (Merleau-Ponty, 2004, p. 13). A ciência que adere ao cartesianismo mais dogmático sem reservas nem ressalvas quer explicar o mundo, mas para isso dele se afasta e trata seus elementos com estranheza e distanciamento, atribuindo à razão instrumental uma segurança que ela, inerente ao mundo, nunca teve.

Ora, a própria ideia de “ensaio” implica um experimento ou prática que visa à observação de reações naturais, que são então compiladas e consolidadas em resultados observáveis. Ao se posicionar diante da cultura que o rodeava, de seus interlocutores e da filosofia que o precedeu e envolveu, Descartes também registra um ensaio filosófico. É o testemunho concreto de uma ciência nascente. Para além de uma mera questão estilística, Descartes foi tão ensaísta quanto Adorno ou outros pensadores, embora trouxesse em seu ensaio a marca do século XVII, isto é, a busca de uma racionalidade científica, autônoma, eficiente e de aplicação universal. A crítica de Merleau-Ponty se aprofunda ao observar que “quando um modelo [científico] foi bem-sucedido numa ordem de problemas, ela [a ciência tomada de maneira geral] o aplica em toda parte” (Merleau-Ponty, 2004, p. 13). O que podemos facilmente perceber (até mesmo por motivos político-administrativos de alguns países cuja pesquisa científica é subsidiada pelo Estado, e o exemplo brasileiro não só é gritante como também absurdo...) quando o modelo de traba-

lho (teorético e prático-experimental) de uma ciência dura (como a física, biologia, as engenharias, a Tecnologia da Informação) é aplicado a todas as áreas do conhecimento. No entanto, “pensar é ensaiar, operar, transformar, sob a única reserva de um controle experimental em que intervêm apenas fenômenos altamente ‘trabalhados’, os quais nossos aparelhos antes produzem do que registram” (Merleau-Ponty, 2004, p. 13). O que nos coloca no caminho de Adorno e corrobora toda a sua crítica à racionalidade e o seu conceito de forma-ensaio.

Mais ainda, permite evocar o postulado adorniano sobre a relação arte-sociedade, presente em sua *Teoria Estética*, e estendê-lo a todo o trabalho do pensamento, o que inclui a filosofia, sua forma, seu conteúdo e principalmente sua estilística. Se “os antagonismos não resolvidos da realidade retornam à obra de arte como os problemas imanentes da sua forma” (Adorno, 1988, p. 16), a tensão que trespassa a sociedade dita ocidental na época de Descartes^{XVII} opera, ainda que isso não seja visível de forma clara e distinta, papel importante na articulação conceitual do autor francês por estar imbricada à forma da escrita cartesiana, a seu trabalho de criação, que passa a revelar uma tensão dialética entre a exigência do distanciamento e do rigor vinculados à busca das certezas que fundam uma nova visão de mundo regida pela Razão e a presen-

XVII Sobre esta relação tensional entre cultura e sociedade, que engloba o trabalho do pensamento e sua interpenetração com a realidade, fazemos recurso a Deleuze e Guattari quando estes afirmam que “para o bem da filosofia moderna, esta não é mais amiga do capitalismo do que a filosofia antiga era da cidade. A filosofia leva ao absoluto a desterritorialização relativa do capital, ela o faz passar sobre o plano de imanência como movimento do infinito e o suprime enquanto limite interior, voltando-o contra si, para chamá-lo a uma nova terra, a um novo povo. Mas assim ela atinge a forma não proposicional do conceito em que se aniquilam a comunicação, a troca, o consenso e a opinião. Está pois mais próximo daquilo que Adorno chamava de “dialética negativa”, e do que a escola de Frankfurt designava como “utopia”. Com efeito, é a utopia que faz a junção da filosofia com sua época, capitalismo europeu, mas já também cidade grega. É sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época. A utopia não se separa do movimento infinito: ela designa etimologicamente a desterritorialização absoluta, mas sempre no ponto crítico em que esta se conecta com o meio relativo presente e, sobretudo, com as forças abafadas neste meio. A palavra empregada pelo utopista Samuel Butler, “Erewhon”, não remete somente a “No-Where”, ou a parte-Nenhuma, mas a “Now-Here”, aqui-agora” (Deleuze; Guattari, 1991, p. 118).

ça inescapável do real e de suas contradições - a superação dos códigos que regulavam o mundo medieval e renascentista, o crescimento e consolidação de novas formas econômicas e sociais, a centralidade do humano na construção dos novos paradigmas do conhecimento e dos códigos morais, entre outros antagonismos que caracterizam o *tsunami* da Idade Moderna. Até a tensão entre divino e humano - visto que muitas filosofias do período elegem Deus como objeto - é crucial para proporcionar a imensa liberdade de abordagem conceitual e criativa da filosofia Moderna. Descartes, como não pode deixar de ser, não foge à *Regra*: ele a funda. Quanto mais o embate metafísico sobre quem ocupa o trono do Universo - se Deus ou a Razão - se desenrola, ou seja, quanto mais transcendência, mais os laços do filosofar com o mundo se estreitam e se imbricam: mais imanência.

Ora, a adesão ao mundo sensível e afetivo, a manutenção do que Merleau-Ponty chamará de “fé perceptiva” em sua obra tardia, a dependência de um mundo vivido (antes que experimentado) pré-objetivamente, o pano de fundo mundano que serve como fundamento de todo conhecimento elaborado sobre ele, tudo isso testemunha uma dimensão habitada por Descartes, mas da qual ele se recusa a admitir o tempo todo. Se há uma observação do mundo, é preciso primeiramente habitá-lo e se engajar com suas coisas e demandas. O corpo é, simultaneamente, vidente e visível, e “ele, que olha todas as coisas, pode também se olhar, e reconhecer no que vê então o ‘outro lado’ de seu poder vidente. Ele se vê vidente, ele se toca tocante, é visível e sensível para si mesmo” (Merleau-Ponty, 2004, p. 17). Essa reflexão só poderá ser expressa pelo ensaio. Novamente, o cartesianismo é uma forma de acesso ao real, mas não é a única, tampouco é sua fundação absoluta. O ensaio, ainda que parcial e fragmentado, é o eco da voz de um mundo que também só se pode oferecer em fragmentos. Ao fim, o rigor do texto do *Método* é um estilo (ou *Discurso*) que permite a organização e a captura de um mundo, não de um *todo*.

REFERÊNCIAS

- Adorno, T. “A atualidade da Filosofia”. In: Adorno, T. *Philosophische Frühschriften*. Band I. Tradução de Bruno Pucci. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 325-344. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/adorno/ano/mes/filosofia.htm>. Acesso em: 24 set. 2023.
- Adorno, T. “O Ensaio como forma”. In: Adorno, T. *Notas de Literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2012, pp. 15-46.
- Adorno, T. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- Adorno, T. *Teoria Estética*. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- Adorno, T. *Terminologia filosófica* – Tomo I. Tradução de Ricardo Sanchez Ortiz de Urbina. Madrid: Taurus, 1976.
- Alquié, F. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Editorial Presença, 1986.
- Botton, A. M. A questão do método na ensaística de Theodor Adorno. *Thaumazein: Revista Online de Filosofia*, v. 7, n. 13, p. 97-114, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/66>. Acesso em: 19 ago. 2023.
- Chauí, M. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 2006.
- Deleuze, G.; Guattari, F. *O que é a Filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1991.
- Descartes, R. “As Paixões da Alma”. Tradução de J. Guinsburg e B. Prado Jr. In: *Os Pensadores*. 2ª ed. São Paulo: Abril, 1979.
- Descartes, R. *Discurso do Método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes WMF, 2009.
- Descartes, R. *Discurso do método & Ensaios*. Organização de Pablo Mariconda. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.
- Descartes, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- Descartes, R. Regras para a direção do espírito. *Revista de Estudos Universitários - REU*, v. 3, n. 3, p. 32-87, 1971/2021. Disponível em: <https://periodicos.uniso.br/reu/article/view/4557>. Acesso em: 19 ago. 2023.

Descartes, R. *Regras para a orientação do Espírito*. 3ª ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes WMF, 2021.

Duarte, R. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

Guérout, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. Tradução de César Battisti et al. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

Mariconda, P. “Introdução”. In: Descartes, R. *Discurso do método & Ensaios*. Organização de Pablo Mariconda. São Paulo: Ed. Unesp, 2018, pp. 11-60.

Merleau-Ponty, M. *A Estrutura do Comportamento*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

Merleau-Ponty, M. “Leitura de Montaigne”. In: *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, pp. 221-235.

Merleau-Ponty, M. *O Olho e o Espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

Popkin, R. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza – vol. 1*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 2000.

Santos, M. “Como caminha o pensamento? Sobre as críticas adonianas às Regras do método cartesiano”. In: Guimarães, J. A.; Pinto, J. H. S.; Almeida, J. M. de (Orgs.). *Anais da VIII Jornada Internacional de Estudos de Kierkegaard da SOBRESKI*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2013, pp. 409-419.

Siviero, J. M. *De cera a Carne: Merleau-Ponty e o legado cartesiano*. Curitiba: Appris, 2022.

Starobinski, J. *A Tinta da Melancolia – uma história cultural da tristeza*. Tradução de Rosa D’Freire Aguiar. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2016.

Recebido em 24 de setembro de 2023

Aprovado em 23 de maio de 2024

Publicado em 30 de setembro de 2024

Benito Maeso
José Marcelo Siviero

