

O INTUICIONISMO DE ANTOINE ARNAULD

INTRODUÇÃO

Antoine Arnauld (1612-1694), uma das figuras mais proeminentes do seu tempo, desenvolveu uma intensa actividade teológico-política ao longo de um período de mais de cinquenta anos, mais precisamente desde 1641 até 1694, ano da sua morte.

Arnauld faz a sua entrada em filosofia com as *quartas objecções* às *Meditações Cartesianas* (1641), quando inicia a docência na Sorbonne e redige um escrito virulentamente anti-jesuítico, que só será publicado postumamente por Dupin, em 1699¹. As objecções estão formuladas em termos que subentendem a adesão ao modo cartesiano de racionalidade, o que explica a especial benevolência de Descartes para com o autor das quartas objecções. Posteriormente, desenvolve correspondência com Descartes, que é muito relevante no plano metafísico e gnosiológico. Julgo ser apenas em resposta a Arnauld que Descartes afirma o carácter particular da *cogitatio*². *Mais tarde*

Siglas e abreviaturas

Entretiens MALEBRANCHE, N., *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*. In IDEM, *Oeuvres*, tomes XII-XIII.

Meditações MALEBRANCHE, N., *Meditações Cristãs e Metafísicas*, tradução e apresentação de A. Cardoso, Lisboa, Ed. Colibri, 2003.

Oeuvres MALEBRANCHE, N., *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, éditées par A. Robinet, 1958-1978.

Recherche MALEBRANCHE, N., *De la recherche de la vérité*. In IDEM, *Oeuvres*, tomes I-III.

VFI ARNAULD, A., *Des vraies et des fausses idées*, Paris, Fayard, 1986.

¹ Refiro-me a *De la nécessité de la foi en Jesus Christ, pour être sauvé*, que constitui o tomo X de ARNAULD, A., *Oeuvres de messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbonne*, publiées par G. Du Pac de Bellegarde et J. Haufetage, avec la Vie de messire Arnauld, par N. De Larrière. Paris-Lausanne, 1775-1783. Reimp. Bruxelles, 1964.

² À pergunta, muito enredada de Arnauld acerca da natureza da *cogitatio* e da ligação entre o *cogitans* e as suas *cogitationes* (AT V, pp, 213-214), responde incisivamente Descartes: “Logo, pelo pensamento eu não entendo algo de universal que compreenda todos os modos do pensar, mas *uma natureza particular, que recebe todos aqueles modos* [lit. meu], tal como a extensão também é uma natureza que recebe todas as figuras.” (*Carta a Arnauld*, 29.07.1648, AT V, p. 221).

corresponde-se com Leibniz, aquando da elaboração dos primeiros esboços científicos deste (1670-72) e na sequência da redacção do *Discurso de Metafísica* (1686-1690). A fina argúcia de Arnauld contribui decisivamente para o aprofundamento da metafísica leibniziana do indivíduo. Todavia, é na polémica com Malebranche que a originalidade do pensamento arnauldiano se revela.

Não pretendendo avançar nada de seu, Arnauld oferece uma versão do cartesianismo, extremamente simplificada, com uma coerência interna muito forte, que, seguindo vias que carecem de um estudo específico, se transformou na versão padronizada do cartesianismo ao longo de várias gerações. É ainda a versão que serve de referência, por exemplo, à interpretação heideggeriana segundo a qual pensar é colocar-se em face de si mesmo como um ob-stante (*vor-gestellt*)³.

O objectivo deste trabalho consiste em focar a originalidade da filosofia arnauldiana das ideias, que está largamente ausente das abordagens comuns⁴. De facto, autores bem informados perspectivam a temática das ideias no século XVII em termos tais que é como se Arnauld efectivamente não tivesse existido. A título de exemplo, refira-se a observação de Wolfgang Röd segundo a qual ninguém no período em causa se lembrou de defender a tese de que percebemos os próprios objectos directamente⁵. Ora, tal «suposição» é justamente o pressuposto fundamental da gnosiologia de Arnauld, cuja filosofia da representação é um intuicionismo alargado a toda a actividade perceptiva, inclusive dos objectos sensíveis.

Concordo plenamente com D. Moreau quando ele afirma, contra a versão predominante, que a controvérsia em que se envolveram Malebranche e Arnauld sobre a natureza das ideias assenta em divergências substanciais e não na psicologia dos dois contendores⁶. A sua pertença ao círculo cartesiano não diminui a radicalidade dessas divergências, antes a aumenta.

O afrontamento entre os dois “cartesianos” dá-se a propósito da publicação do *Tratado da natureza e da graça* (1680), de Malebranche, sendo praticamente impossível destrinçar todos os pormenores que o caso envolve. Na génese estaria uma longa conversa entre os dois teólogos sobre a temática em causa, por volta de 1678-79, em que não foi possível matizar as divergências.

³ HEIDEGGER, M., *Nietzsche. Gesaunmtausgabe*, vol. 6.1-6.2, Frankfurt am Main, V. Costermann, pp. 135-144.

⁴ Dentre a literatura especializada sobre o pensamento de Arnauld, a obra que fornece a mais elaborada visão de conjunto é a de NDYAYE, A. R., *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris, Vrin, 1991.

⁵ “La supposition que nous ne percevons pas les objets eux-mêmes, mais bien des «images» de ces sujets, n'est pas seulement non évidente; mais il y a aussi une autre solution douée de sens à cette supposition, encore qu'elle ne soit pas venue en discussion à l'époque de Descartes. Il s'agit de la supposition que, dans la perception, les objets sont saisis directement, sans qu'il y faille un deuxième objet, à savoir l'idée, comme instance médiatisante.” (R D, Wolfgang, “L'argument du rêve dans la théorie cartésienne de l'expérience”, in MARION, J.-L., *Descartes*, Paris, Byard, 2007, p. 33).

⁶ “Mais tout de même: réduire cet affrontement à un combat de chiffonniers, c'est manquer singulièrement de respect et d'estime pour les deux auteurs. D'où l'idée d'entreprendre ce travail en décidant, malgré les apparences, voire contre elles, de faire confiance à Malebranche et Arnauld. Postulant qu'ils avaient eu raison de s'affronter parce qu'ils avaient raisons de le faire, on a fait l'hypothèse que cette polémique repose sur de réels et profonds désaccords, qu'il faut mettre au jour, ainsi que les oppositions qui les fondent.” (MOREAU, Denis, *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999, p. 16).

Moreau assinala ainda com justeza a diferente conduta de ambos os pensadores na “guerra civil” em que se envolvem: Malebranche é um filósofo com um sistema próprio, original, no interior do qual ganham sentido as diferentes teses e doutrinas por ele avançadas; Arnauld é um controversista brilhante e implacável, mas que não logrou elaborar uma verdadeira filosofia. Não elaborou um sistema de filosofia porque não era esse o seu intento, o essencial do seu esforço. De facto, o Patriarca do jansenismo não tinha um interesse genuíno pela filosofia: usava-a como arma contra a filosofia de Malebranche, visando assim desacreditar as doutrinas heterodoxas do Oratoriano. Aceita aquilo que lhe parece ser a marca cartesiana ao nível dos procedimentos e do tipo de racionalidade desenvolvida, adere sem questionamento ao ocasionalismo malebranchiano – que de resto é partilhado por outros espíritos eminentes, como P. Bayle –, mas rejeita a concepção malebranchiana de ideia e os seus supostos metafísico-teológicos, em particular a doutrina da visão em Deus, pela qual se marca a radical passividade da inteligência humana: “Examinámos nos capítulos anteriores quatro maneiras diferentes segundo as quais o espírito pode ver os objectos exteriores, as quais não nos parecem verosímeis. Resta apenas a quinta [visão em Deus], que se revela como a única conforme à razão e a mais adequada para dar a conhecer a dependência que os espíritos têm de Deus em todos os seus pensamentos”⁷

AS FALSAS IDEIAS

A ofensiva de Arnauld contra a doutrina malebranchiana das ideias visa mostrar a sua falsidade pondo em evidência o seu carácter bizarro, expresso na sua oposição tanto à tradição filosófico-teológica, nomeadamente augustiniana e tomista, como à sã filosofia instituída por Descartes. Independentemente da justeza do juízo de Arnauld, penso que ele foi certo num ponto: a gnosiologia de Malebranche é em grande medida singular e tem implicações teológico-políticas decisivas. A rejeição liminar, acompanhada de um esforço analítico de desconstrução do sistema do Oratoriano levará Arnauld a formular um pensamento também largamente original.

A meditação filosófica de Malebranche parte de uma interrogação radical pelo lugar do humano e pela sua essência. Demarcando-se da posição cartesiana de um eu investido do poder de fundação, Malebranche realça a opacidade inerente ao espírito finito, que não poderá ser a fonte das suas ideias e conter a luz da razão. Para o Oratoriano, a posição justa do eu é a de acolhimento à voz da Razão, que se faz ouvir no interior de cada homem liberto de preconceitos e disposto a receber a luz da evidência racional: “se queres aumentar os teus conhecimentos, consulta a tua razão e escuta-me”⁸. Eu não sou a causa do fluxo incessante de pensamentos que ocorrem em mim: esse fluxo indica que a afecção pertence ao estrato originário do eu.

Assumindo a definição do homem *pensante* e a *união* como o facto antropológico por excelência, Malebranche reformula ambas as noções, aprofundando a coerência entre elas. Pensar é ser afectado e, simultaneamente, unir-se à Razão universal: “Deve concluir-se de tudo isto que os espíritos criados seriam porventura melhor definidos como *substâncias que apercebem o que as afecta ou modifica*, do que simplesmente como *substâncias que pensam*”⁹. A união entre a alma e o corpo, à maneira cartesiana,

⁷ *Recherche*, III, II, VI, *Oeuvres*, tomo I, p. 437.

⁸ *Meditações*, V, p. 69.

⁹ Malebranche, N., *Reponse à Régis*, *Oeuvres*, XVII-1, p. 289.

é declarada ininteligível – “Portanto, esta palavra união não explica nada. Ela própria carece de explicação.” –, e dá lugar à união com a Razão. No léxico malebranchiano, a união não remete para a proporção e reciprocidade entre os elementos que se unem, mas para a acção de um sobre o outro. União pressupõe uma força unitiva e realiza-se mediante a correlação activo-passivo: “Não, Aristo, falando exacta e rigorosamente, o vosso espírito não está nem pode estar unido ao vosso corpo. Porque ele só pode estar unido àquilo que pode agir nele.”¹⁰

No quadro da filosofia de Malebranche, a união liga-se com a visão em Deus, sede do mundo inteligível, luz iluminante de todo o espírito finito, o que não dispensa o esforço da atenção, orientada para a consideração exclusiva da evidência: “a regra que deves observar na investigação dos conhecimentos naturais consiste em reter o teu consentimento até que não possas já recusá-lo à evidência da verdade”¹¹. A evidência indica, também ela, a condição originariamente passiva do espírito na sua relação com a verdade.

Tal como para a maioria dos seus contemporâneos, a operação fundamental pela qual se exerce o pensamento é, para Malebranche, a percepção, que designa o lado passivo da cogitação. Nos termos de Leibniz: “A percepção é uma paixão do espírito (*passio mentis*)”¹² ou nos de Locke: “porque ordinariamente naquilo a que se chama pura e simplesmente percepção, a mente é apenas passiva, não podendo deixar de perceber o que realmente percebe”¹³. Malebranche leva ao limite esta orientação: a *disciplina mentis* pela qual se alcança o máximo de saber a que podemos aspirar, visa a eliminação da subjectividade inerente ao pensar.

A passividade originária do espírito humano coloca uma dificuldade, cuja solução vai constituir a mais problemática inovação da gnosiologia malebranchiana. O que está em jogo é o conhecimento do mundo material. Mantendo-se fiel à exigência de uma causalidade eficiente para a produção de qualquer tipo de fenómeno, torna-se inevitável a questão: a inteligência humana não tem, por si própria, capacidade para iluminar os objectos materiais; por seu lado, estes são opacos e, dado o seu lugar subalterno na escala dos seres, não podem exercer qualquer influência sobre o espírito, de forma a gravar nele imagens ou impressões. Significa isto que não é possível conhecer os objectos materiais? E, caso seja possível, como é que são conhecidos e mediante que tipo de eficácia causal? A resposta de Malebranche está na segunda modalidade de conhecimento, ou na segunda maneira de ver as coisas: “conhecê-las pelas suas ideias, quer dizer, por algo que seja diferente delas”¹⁴. O autor justifica, desde logo, a necessidade das ideias: o seu uso restringe-se às coisas que carecem de inteligibilidade ou que são invisíveis por si mesmas, as coisas corporais: “O vosso quarto por si mesmo é absolutamente invisível”¹⁵.

¹⁰ *Entretiens*, VII, I, p. 148.

¹¹ *Meditações*, III, 6, p. 52.

¹² LEIBNIZ, G. W., *De affectibus*, Grua II, p. 512.

¹³ LOCKE, J., *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1999, p. 169..

¹⁴ Malebranche distingue “quatro maneiras de ver as coisas”: “A primeira é conhecer as coisas por si mesmas. A segunda, conhecê-las pelas suas ideias, isto é, tal como o entendo aqui, por alguma coisa que seja diferente delas. A terceira, conhecê-las por *consciência* ou por sentimento interior. A quarta, conhecê-las por conjectura.” (*Recherche*, III, II, VII, § I, *Oeuvres*, tomo I, p. 448).

¹⁵ *Entretiens*, I, VI, p. 39.

A tese da invisibilidade das coisas materiais é um ponto sobre o qual, diz Malebranche, “toda a gente está de acordo”¹⁶ pois a visão de uma coisa requer a sua presença ao sujeito e algum modo de união entre sujeito e objecto. Ora, o modo local de presença das coisas extensas é radicalmente estranho a um espírito inextenso que “se transporta incessantemente no mundo inteligível, que o afecta e por via dessa afecção se torna sensível”¹⁷. Estes argumentos propriamente gnosiológicos articulam-se com o a tese metafísica de que toda a acção vem de Deus, sendo as criaturas radicalmente impotentes. A potência é “qualquer coisa de divino e de infinito”¹⁸, pelo que a própria eficácia do mecanismo depende da operação divina¹⁹

O conhecimento pressupõe a eficácia do inteligível sobre a inteligência finita. Ora, o inteligível apresenta-se internamente ordenado, desde o seu fundamento arqui-inteligível, a imensidão divina, incompreensível devido à sua infinitude, passando pela extensão inteligível, até às ideias específicas das coisas materiais. A extensão inteligível tem uma função unificadora no que respeita à representação do mundo material: ela é a própria imensidão divina enquanto participável pelas criaturas e constitui a base a partir da qual todas as ideias são formadas: “A extensão inteligível é eterna, imensa, necessária. É a imensidão do Ser Divino enquanto infinitamente participável pela criatura corporal, enquanto representativa de uma matéria imensa, numa palavra, é a ideia inteligível de uma infinidade de mundos possíveis. É o que o teu espírito contempla quando pensas no infinito. É por essa extensão inteligível que tu conheces este mundo visível, porquanto o mundo que Deus criou é invisível por si mesmo”²⁰.

Em síntese, a percepção das coisas sensíveis pressupõe a ideia, entendida, na esteira da tradição de inspiração platónica como uma realidade una e imutável, que serve de modelo às coisas sensíveis. Não é, portanto, um conceito elaborado pela nossa mente por via da abstracção, mas algo de bem real e capaz de agir sobre a mente e afectá-la de múltiplas maneiras. Como é dito, a propósito da noção arquetípica de extensão inteligível: “A percepção que eu tenho da extensão inteligível pertence-me: é uma modificação do meu espírito. Sou eu que apercebo a ideia de extensão. Mas a extensão que eu apercebo não é uma modificação do meu espírito”²¹.

AS IDEIAS VERDADEIRAS

Arnould está genuinamente preocupado com a teologia malebranchiana da graça, que o Teólogo de Port-Royal considera dar um papel excessivo ao homem e à sua acção no concurso para a salvação. Apesar da separação radical que o defensor da heterodoxia entende existir entre filosofia e teologia, assume o combate à filosofia malebranchiana das ideias por achar que ela reforça as doutrinas suspeitas do Oratoriano e por a considerar fantasiosa e absolutamente contrária às mais elementares evidências racionais. São estas: que a ideia é imanente ao espírito, que há uma identidade entre pensar e conhecer, que a representatividade é garantida pelo representante, isto é, pela

¹⁶ *Recherche*, III, II, I, I, tomo I. p. 413.

¹⁷ *Entretiens*, I, V, p. 36.

¹⁸ *Meditações*, IX, 7, p. 114.

¹⁹ *Entretiens*, VII, XI, p. 161.

²⁰ *Meditações*, IX, 9, p. 114.

²¹ *Entretiens*, I, X, p. 45.

percepção enquanto tal, sendo, pois, as ideias representativas de tipo malebranchiano uma invenção monstruosa e supérflua. O cerne da ofensiva arnaldiana, desenvolvida em *Des vraies et des fausses idées*, residirá nestes “seres representativos”: “Suposto tudo o que acaba de ser dito, creio poder demonstrar a falsidade desses *seres representativos*. Com efeito, para isso só tenho necessidade de fazer duas coisas. Uma, provar clara e evidentemente que todos os princípios e todas as provas sobre as quais se ergueu esse edifício das ideias não têm nenhum fundamento sólido. A segunda, mostrar que não precisamos para nada, a fim de conhecermos as coisas que Deus quis que conhecêssemos, desses *seres representativos*, distintos das percepções.”²² As duas tarefas aqui enunciadas – demonstrar que os supostos da doutrina malebranchiana das ideias carecem de fundamento; que tais ideias não têm nenhuma utilidade para o processo de cognição – preenchem cinco capítulos (VII a XI) de VFI. Trata-se de “imaginação pura”, uma “suposição fantástica”, “ainda mais obscura e mais confusa” do que a suposição escolástica das formas substanciais²³.

As ideias não são coisas, mas o correlato objectivo do pensar. Por conseguinte, a formação das ideias não é uma verdadeira criação mas uma produção que modifica o espírito pensante²⁴. Como insistentemente repete Arnauld, as ideias são “modalidades” do eu, não substâncias ou entidades reais. Atribuir ao homem o poder de formar ideias não implica usurpação dos atributos divinos. O entendimento é uma faculdade de pensar por si, pressupondo um certo grau de actividade. É esse o argumento central do capítulo XXVII de VFI, “Sobre a origem das ideias”, entendendo o termo “origem” no sentido causal forte. Trata-se de saber quem é o autor das nossas ideias. Ora, se bem que não exista um critério preciso para distinguir as ideias que nós produzimos daquelas que Deus imprimiu em nós (ideia de alma, de pensamento), não há dúvida de que a mente não é meramente passiva e tem a capacidade de produzir ideias. Num registo prudencial, afirma Arnauld: “Contentar-me-ei em evidenciar que se não poderia provar mediante nenhuma boa razão que a nossa alma seja puramente passiva a respeito de todas as suas percepções e que é muito mais verosímil que ela tenha recebido de Deus a faculdade de formar muitas dessas percepções”²⁵.

A tese central da filosofia das ideias proposta por Arnauld é a identidade entre ideia e percepção. Ideia e percepção são dois lados da mesma coisa: “Eu disse que tomava pela mesma coisa *a percepção* e *a ideia*. Importa, contudo, notar que essa coisa, se bem que única, tem duas relações – uma com a alma, que ela modifica; a outra, com a coisa percebida, enquanto ela está objectivamente na alma – e que a palavra *percepção* marca mais directamente a primeira relação, e a palavra *ideia*, a segunda. Assim, a *percepção* de um quadrado marca mais directamente a minha alma como

²² VFI, cap. VI, p. 60.

²³ VFI, cap. VII, p. 64.

²⁴ Arnauld cita Malebranche: “Mas, ainda que fosse verdade que as ideias fossem apenas seres muito pequenos e muito desprezíveis, todavia são seres e seres espirituais; e, não tendo os homens a potência de criar, segue-se que não podem produzi-las, já que a produção das ideias, da maneira como a explicam, é uma verdadeira criação”. E contra-argumenta: “Mas, falando exacta e filosoficamente, a criação, como disse, é a criação de uma substância; ora, mas as nossas percepções não são substâncias, são apenas *maneiras de ser* da nossa alma. Logo, não é verdade que ela se não poderia dar novas percepções, se não tivesse a potência de criar.” (VFI, pp. 259-260).

²⁵ VFI, cap. XXVII, pp. 251-252.

percebendo um quadrado: e a *ideia* de um quadrado marca mais directamente o quadrado enquanto ele está objectivamente no meu espírito²⁶. Ora, estar objectivamente no espírito significa ser concebido por ele: “Digo que uma coisa está *objectivamente* no meu espírito quando a concebo”²⁷. A concepção do espírito – a primeira e mais simples operação lógica – é objectivante: confere *realidade objectiva* ao pensado, quer ele tenha ou não existência real: “Quando concebo o sol, o quadrado, um som, o sol, o quadrado, esse som estão objectivamente no meu espírito, quer eles existam ou não fora do meu espírito” (*ibid.*). A identidade entre percepção e ideia significa, então, que todo o pensamento é pensamento de alguma coisa, não há acto de pensar vazio de conteúdo. O pensamento tem um carácter intencional, pensar é visar objectos: “Tal como, por conseguinte, é claro que *eu penso*, é também claro que eu penso em alguma coisa. Com efeito, o pensamento é essencialmente isso. E assim, não podendo haver pensamento ou conhecimento sem objecto conhecido, não posso perguntar mais a mim próprio a razão por que penso em alguma coisa do que porque penso, sendo impossível pensar sem pensar em alguma coisa”²⁸.

Ao invés da passividade de tipo malebranchiano, a percepção tem o poder de tornar inteligíveis os objectos visados ou de lhes dar *presença objectiva*, isto é, de os representar. No quadro arnaldiano, a representação designa um modo especial de presença do objecto, não física ou local nem metafísica ou formal, mas meramente intencional, enquanto significação de um objecto. Arnauld elabora, assim, uma filosofia em que a representação “não é um efeito exterior do pensamento, mas o próprio pensamento”²⁹. A percepção é formalmente representativa³⁰, a ideia é a percepção enquanto “essencialmente representativa de alguma coisa”³¹.

A tese da identidade entre percepção e ideia tem ainda uma consequência decisiva e que é esta: toda a percepção é intelectual. A percepção sensível é um logro – “os olhos corporais não vêem nada”³² – resultante de muito frequentemente nós pensarmos em objectos que estão fisicamente próximos. No entanto, tal como para Malebranche, os objectos não têm, para Arnauld, a faculdade de nos impressionar e produzir imagens em nós. Eles são inteligíveis no sentido meramente passivo de que podem ser apreendidos pelos olhos do espírito.

A intuição ou percepção intelectual, que se opera na imanência do pensante e que Descartes reservara apenas às noções primitivas ou sementes da verdade³³, é genera-

²⁶ VFI, cap. V, p. 44.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ VFI, cap. I, p. 22.

²⁹ FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 93.

³⁰ Arnauld assume a representatividade da percepção como uma tese inquestionável, baseada num consenso universal: “Para toda a gente, as nossas percepções são representações formais dos objectos nos quais pensamos.” (ARNAULD, A., *Defense de Mr. Arnauld, Oeuvres*, tomo 38, p. 402).

³¹ VFI, cap. VI, p. 52.

³² VFI, cap. VII, p. 63.

³³ “Por intuição entendo, não a confiança flutuante dos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação que compõe mal [o seu objecto], mas o conceito da mente tão fácil e tão distinto que não resa nenhuma dúvida a respeito daquilo que entendemos; ou, o que é o mesmo, o conceito não duvidoso da mente pura e atenta, que nasce da mera luz da razão e é mais certo do que a própria dedução, porque é mais simples” (DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, III, AT X, p. 368).

lizada por Arnauld a todo o pensar. Quer isto dizer que o entendimento se relaciona imediatamente com os seus objectos, sem qualquer tipo de mediador: “Mas, como o meu objectivo principal neste capítulo é destrinçar o equívoco da palavra *imediatamente*, declaro aqui que, se por conceber *imediatamente* o sol, um quadrado, um número cúbico, se entende o oposto de os conceber por meio das ideias tal como as defini no capítulo anterior, isto é, mediante ideias não distintas das percepções, estou de acordo que os não vemos *imediatamente*. Porque é mais claro que o dia que os não podemos ver, perceber, perceber, conhecer senão mediante as percepções que deles temos, seja qual for a maneira como as temos. Mas é igualmente claro que isso não é menos verdade acerca da maneira como concebemos Deus e a nossa alma do que daquela como concebemos as coisas materiais. Se, efectivamente, por não os conhecer *imediatamente* se entender não os poder conhecer senão mediante *seres representativos* distintos das percepções, eu pretendo que, de acordo com esse sentido, é não só *mediatamente* mas também *imediatamente* que podemos conhecer as coisas materiais bem como Deus e a nossa alma, ou seja, que podemos conhecê-los sem que haja nenhum mediador (*aucun milieu*) entre as nossas percepções e o objecto”³⁴.

A alma tem “a faculdade de ver todas as coisas”³⁵ através uma “pura intelecção: “é forçosamente necessário ou que não conheçamos nenhum corpo em geral (o que não se pode dizer, podendo cada um convencer-se do contrário por experiência própria) ou que os conhecemos por pura intelecção”³⁶.

Conclusão

Antoine Arnauld é, dentre os seus contemporâneos, quem vai mais longe no intento de constituir uma gnosiologia como disciplina autónoma, isenta de pressuposições metafísicas. O sujeito conhece o objecto em virtude da sua própria constituição, da sua *natureza*, independentemente de qualquer modo de afecção. Daí que não faça nenhum sentido perguntar porque é que nós conhecemos o mundo físico: “Pois, dado que a natureza do espírito consiste em perceber os objectos, uns necessariamente, por assim dizer, e os outros contingentemente, é ridículo perguntar donde vem que o nosso espírito percebe os objectos”³⁷. Muito explicitamente, conhecemos as coisas materiais porque o nosso espírito tem naturalmente a faculdade de as ver: “Pois, se se perguntar, por exemplo, porque é que a nossa alma pode ver as coisas materiais, o seu corpo próprio e aqueles que o rodeiam, mesmo quando eles estão muito afastados, responde-se muito bem dizendo *que ela os pode ver porque é essa a sua natureza e que Deus lhe deu a faculdade de conhecer*”³⁸. A constituição do sujeito é tal que ele está apetrechado para conhecer o mundo actual no qual se desenrola a sua existência.

A gnosiologia de Arnauld é, no quadro do século XVII, aquela em que, mais assumidamente, o sujeito adquire o estatuto de fundamento do saber. O pensar é um exercício espontâneo da mente, cuja natureza consiste em representar os objectos

³⁴ VFI, cap. VI, p. 60.

³⁵ VFI, cap. VIII, p. 67.

³⁶ VFI, cap. XI, p. 98.

³⁷ VFI, cap. II, p. 24.

³⁸ VFI, cap. XX, p. 179.

através das suas próprias concepções: “Ora, esta *maneira de estar objectivamente no espírito* é tão particular ao espírito e ao pensamento, como aquilo que constitui particularmente a sua natureza, que em vão se procuraria algo de semelhante em tudo o que não é espírito e pensamento”³⁹.

Espontaneidade das ideias e sua objectividade – no sentido em que elas contêm intencionalmente a própria coisa visada na sua significação inteligível – formam a base daquela que é porventura a mais ousada versão do racionalismo moderno. Levada ao limite, a identidade entre ideia e percepção desdobra-se na identidade entre pensar e conhecer, assumida como um dado incontornável: “Pensar, conhecer, perceber são a mesma coisa”⁴⁰.

Adelino Cardoso
Centro de História da Cultura / FCSH (UNL)

³⁹ VFI, cap. V, p. 45.

⁴⁰ VFI, cap. V, p. 44.