

**Da descoberta dialógica do
absoluto do acto de pensar**

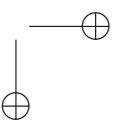
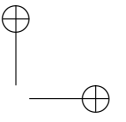
Primeira e segunda e terceira *Meditações*



Américo Pereira

2019

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2019

FICHA TÉCNICA

Título: *Da descoberta dialógica do absoluto do acto de pensar
Primeira e segunda e terceira Meditações*

Autor: Américo Pereira

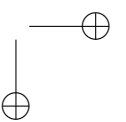
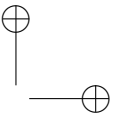
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

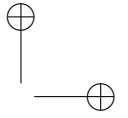
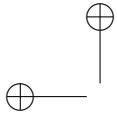
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2019





Da descoberta dialógica do absoluto do acto de pensar

Primeira e segunda e terceira *Meditações*

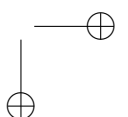
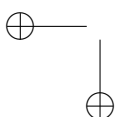
Américo Pereira

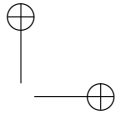
A obra de Descartes, *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, & animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo & anima demonstrationes; cum responsionibus auctoris*,¹ pode ser lida como um longo e profundo exercício dialógico, intra-noético, em que isso que, único, constitui o ser humano como entidade lógica, busca encontrar no seu próprio acto as suas únicas e próprias razões não apenas literalmente fundamentais, mas literalmente absolutas.

O que Descartes procura não é apenas encontrar um ponto de Arquimedes para o pensamento, mas descobrir a própria essência e substância do acto que constitui o ser humano como «coisa lógica», como acto de «logos».

Descartes, de facto, parte de uma intuição, a saber, a intuição de que, em termos do acto que o logicamente constitui, nada mais é manifesto ou se manifesta senão em e como tal mesma intuição.

¹ Título como surge no *fac simile* da p. XXI da edição Adam et Tannery: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, *Meditationes de prima philosophia*, VII, nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1964.



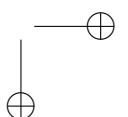
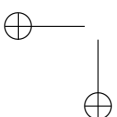


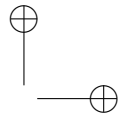
Um outro facto fundamental presente no início do labor noético de Descartes é a transcendentalização que este opera do que é o acto noético que logicamente o constitui bem como toda a humanidade, real e possível (encontra-se, aqui, aliás, já a forma lógica do procedimento de transcendentalização que o discípulo Kant irá usar mais tarde) como estrito acto de pensar.

Há que fazer notar que o trabalho intuitivo-noético e discursivo de Descartes não é do âmbito psicológico, mas do âmbito propriamente ontológico transcendental, onto-transcendental, se se quiser, tratada a ontologia como uma onto-fenomenologia, isto é, o acto que surge como intuição, na intuição, é tratado precisamente como surgimento, como manifestação, como vinda à luz na e como acto de inteligência, quer dizer, como literal fenómeno. A fenomenologia moderna começa aqui. A fenomenologia antiga começou com o modo lógico de Tales olhar para o que surgia em sua inteligência. Deste ponto de vista, filosofia e fenomenologia são coevas.

Embora todo o trabalho realizado por Descartes nas *Meditationes* constitua um processo dialógico e dialéctico de avanço na inteligibilidade e inteligência actual do modo como o acto de pensamento ocorre e, nele, com ele, através dele, o acto do ser humano como acto de sentido, acto de real unidade de sentido, todo esse mesmo trabalho é sempre constituído por sucessivas intuições, mais ou menos amplas, mais ou menos concentradas e precisas, mas sempre como acto de inteligência intuitiva.

Esta intuição tem a característica, aliás transcendental, de ser sempre de tipo *não-sensível*, entendendo por «sensível» aqui, a inteligência que supostamente se relaciona com a matéria, isto é, com o que transcende o puro acto de pensamento. Por outras palavras, todo o trabalho de meditação cartesiano nas *Meditationes* é um trabalho feito a partir de intuições intelectuais, que coincidem com o conteúdo manifesto – fenomenologicamente manifesto como própria interioridade substantiva do acto de pensar – que constitui o pensamento, todo o pensamento. A esta substância intelectual Des-





cartes chama «realidade objectiva»,² pelo que, para este autor, a realidade objectiva é constituída pelo próprio acto de intuição na forma da diferenciação dos seus conteúdos.

O pensamento em acto é isto e só isto. O ser humano como acto de pensamento é isto e só isto. Todavia, como Descartes procura demonstrar, isto é tudo, num horizonte de possibilidade infinito.

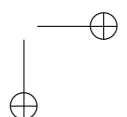
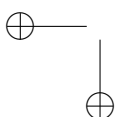
Se não se perceber que Descartes está sempre em regime intuitivo, a partir do qual constrói a dialogia que lhe permite explorar a complexidade possivelmente infinita do acto de pensamento, não se percebe coisa alguma de fundamental do seu labor heurístico.

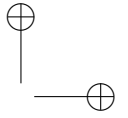
Relembra-se que o que Descartes opera não o faz como sujeito psicológico, mas como operador transcendental, isto é, como acto de pensamento que a si mesmo, como acto, se pensa. E, imediatamente, no seio da intuição, surge a necessária dialogia entre o sujeito transcendental que surge como puro acto de pensamento, como realidade objectiva, e o sujeito transcendental que pensa tal realidade objectiva. Acto de pensamento que a si mesmo se pensa. Intuição que a si mesma se intui como intuição do conteúdo que é, quer dizer, como intuição que coincide com o acto da realidade objectiva que a constitui como acto de pensamento. Nada mais há. É neste acto de pensamento que tudo o que possa surgir como realidade objectiva eventualmente surgirá.

Não há uma intuição *de nada*. Não há intuição vazia de conteúdo. Não é possível uma intuição que não seja uma intuição de um qualquer conteúdo como realidade objectiva, sempre real no e como é no acto em que se dá.

De notar que, epistemológica e heurísticamente, o que encontramos aqui, neste acto complexo de pensamento, é o que se chama comumente «consciência», acto de complexidade dialógica necessária.

² A. T., VII, 32 (já no início da «Terceira Meditação»; ainda, A. T., VII, 41, mesma «Meditação».





De notar também que não há, neste acto, o perigo de uma remissão ao infinito, através da introdução de um terceiro acto que tenha de pensar os outros dois e, assim, sucessivamente. O que sucede realmente no acto de intuição humana, que Descartes assume e investiga, é o dar-se na forma desta complexidade dual, que, todavia, é intransitiva, pois, em tal acto de intuição, não surge uma terceira ou outras n quaisquer. É assim, não é de outro modo.

Sem esta dialogia entre realidade objectiva pura, como puro conteúdo noético da intuição e concomitante inteligência dessa pura inteligência como realidade objectiva, não há propriamente inteligência humana; de um Descartes, por exemplo; de um qualquer Descartes, que é cada um de nós como sujeito transcendental, não uma entidade psicológica.

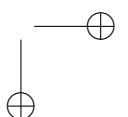
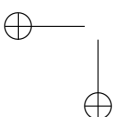
Sem esta dialogia do acto de intuição não se saberia sequer o que é que haveria ou poderia haver, pois nada se dá senão segundo esta forma dialógica.

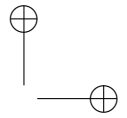
Uma sentença como, por exemplo «haveria ser sem que houvesse inteligência humana de tal» não faz ou pode fazer qualquer sentido, pois nada pode ser intuído, mesmo como absoluto de pura possibilidade, sem que passe por tal intuição humana dialógica.

É esta grandeza da humana intuição, sem a qual nada se pode saber, nada pode fazer sentido, pois todo o sentido de que temos notícia é precisamente esse de que somos capazes e de que fomos até agora capazes como actos de pensamento constituintes politicamente de uma especial forma de ser a que denominamos como «humana».

É absolutamente incontrovertível que não há sentido algum que não tenha passado pelo humano sentido na forma de uma qualquer intuição: de Deus, dos deuses ou “deusinhos”, dos átomos ou “atominhos”, nada se «sabe» que não tenha sido haurido numa qualquer intuição humana.

Ora, Descartes sabia isto muito bem. *Sabia* que, para que se pudesse *saber* o que é o sentido, qualquer, se teria de sa-



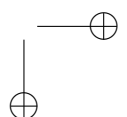
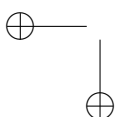


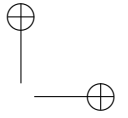
ber como é isso da formação do sentido no ser humano e como ser humano. O ser humano é, para brincar com termo cartesiano, «a máquina do sentido». Todavia, a partir do pensamento como acto único do ser humano como sentido, Descartes sabia muito bem também que o ser humano não é uma qualquer «coisa» que pense, mas um acto de pensamento; não uma «res» ontológica ou logicamente anterior ao acto de pensamento, que, posteriormente, pense, mas uma realidade noética concomitante como «res» e pensamento. A «res» humana é o acto de pensamento. Este Descartes, profundo, impossibilita o outro, o que a si mesmo se trai quando parece antepor ontológica e logicamente a «res» humana ao humano acto de pensamento. Mas não é isto que realmente surge nas *Meditationes*.

Na primeira «Meditação», que se intitula «De iis quoe in dubium revocari possunt», «Das coisas que se podem pôr em dúvida»,³ Descartes parte da intuição complexa do que constitui o acto de pensamento humano. Descartes assume como paradigma do acto de pensamento humano o seu próprio, não por qualquer razão psicológica, mas pela simples razão epistemológica-heurística de que o «seu» acto de pensamento é o único a que tem, realmente, acesso. Tal assume e institui uma verdade fundamental, a saber, que *cada acto de pensamento humano, como tal, se esgota na sua própria realidade actual*, não se confundindo ou comunicando, literalmente, com qualquer outro. Todas as formas possíveis de comunicação seguirão o protocolo, mais ou menos adaptado, que Descartes vai inaugurar com estas suas *Meditationes*.

Comunica-se sempre – se é que se comunica, mesmo, alguma vez – através de protocolos de comunicação; todos são indirectos e inverificáveis em si próprios. Toda a comunicação protocolar,

³ Título que fomos buscar à tradução de Gustavo de Fraga, que consta da edição: DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, introdução, tradução e notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, 1976, p. 105.





é, assim, um acto de fé laica. Apenas a dialogia interna do acto de intuição que constitui o pensamento constitui possível verdade. Esta verdade coincide com o próprio acto. Neste sentido, todo o acto de pensamento, como conteúdo objectivo e inteligência desse mesmo conteúdo é sempre verdadeiro.

Toda a intuição é verdadeira no que é e como é. A primeira Meditação não irá, assim, pôr em causa qualquer forma de pura intuição, mas a relação entre intuições, quer dizer, a dialogia a que se chama «juízo».

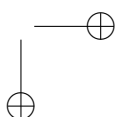
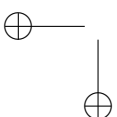
Como sucede tal, na «Primeira Meditação»?

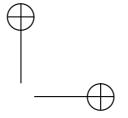
Descartes começa por intuir que muito daquilo em que acreditava era falso, isto é, não correspondia à realidade haurida directamente aquando de uma investigação que buscasse inquirir se tais crenças eram epistemologicamente válidas. O fim consistia em poder fundar a ciência, isto é, o saber, em bases epistemologicamente inabaláveis, porque logicamente correctas. Esta lógica não se refere apenas ao formalismo do modo de pensar, mas à *forma do acto de intuição*, base de todo o pensamento e, conseqüentemente, de toda a possível ciência bem fundada.

Para que se possa constituir um saber ou ciência apodícticos, é necessário o estabelecimento das condições formais e materiais da apreensão dos primeiros princípios – questão que já se encontra na desaparecida parte dos *Analíticos segundos*,⁴ de Aristóteles: como é que se intui e que significado tem a intuição no seu modo próprio de se dar?

Relembre-se que esta intuição – talvez multifacetada ou multi-forme – é a base de todo o acto humano como acto de pensamento, de constituição do ser humano como acto contínuo de presença contígua de realidades objectivas. É sobre tal intuição e sobre as realidades objectivas que fornece que se pode estabelecer um saber digno do nome.

⁴ ARISTÓTELES, *Organon. Les seconds analytiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.





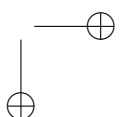
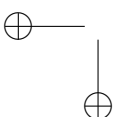
Ora, se, no comum da intuição, na tradição pessoal, mas transcendental – que a vida noética de cada ser humano constitui, há intuições que revelam que outras intuições, directas ou sobre protocolos de intuições alheias comunicados, são falsas, então, nesta fase e estado, não é possível constituir saber ou ciência, pois não há um fundamento lógico-noético estável e seguro para tal.

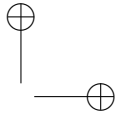
De notar que, propositadamente, neste estudo, não se usa o termo «certeza», pois a certeza mais não é do que um acto de fé sobre algo, acto de fé que se hipostasia num acto psicológico que nada diz respeito à realidade actual do acto intuitivo a que se diz referir: precisamente o que põe Descartes em senda heurística fundamental é o facto de as suas certezas terem falido, obrigando a questionar todo o sistema de certezas em que a sua «vida de saber» – agora, intuído como pseudo-saber – consistiu.

Em resumo, se há uma qualquer intuição, seja de que forma for, tenha como objecto o que for, que seja passível de dúvida quanto à fiabilidade do que transmite sobre tal possível objecto, deve ser abandonada ou suspensa em termos de assentimento epistemológico ou semântico e, porque há uma que é passível de dúvida, abre-se um campo infinito de dubitabilidade, que tem de ser ou confirmado, impossibilitando, assim, todo o saber e ciência, ou infirmado, possibilitando, assim, a construção formalmente garantida do saber e da ciência.

No entanto, não é através da formalização que a ciência ou o saber são garantidos, pelo que o método, sendo importante em Descartes, a partir de um segundo momento, já em processo dialógico, não o é num primeiro momento, o da intuição em si mesma, que não depende de um método ou de uma metodologia, mas de um acto, em última análise passional, cuja realidade, grandeza, essência e substância constituem o cerne das meditações cartesianas.

O método, que se aplica à dialogia do juízo e do raciocínio – o que Kant irá replicar a seu modo – nada garante se não estiver alicerçado sobre uma intuição em que se possa confiar quanto ao





seu acto lógico-semântico: o que é que a intuição dá? – algo de real como acto ontologicamente autónomo, ainda que na forma de um acto que é sempre fenomenológico, ou uma mera fantasmagoria?

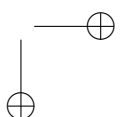
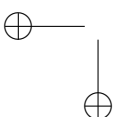
De notar que, mesmo todas as possíveis e reais fantasmagorias ganham, com a heurística profunda e universal de Descartes, um estatuto ontológico próprio irreduzível como realidades objectivas de pensamento.

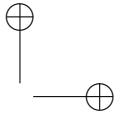
O trabalho de Descartes, nas suas *Meditationes*, reconstrói o mundo como acto de sentido, referindo as várias formas de sentido aos vários *modos possíveis de realidade*, parte desta como acto puramente lógico interior ao acto de pensamento, parte como algo que necessariamente tem como correlato etiológico algo que necessariamente ultrapassa tal âmbito puramente interior ao acto lógico interior do pensamento.

Há, assim, sempre um fundamento metafísico dialógico em Descartes, pois, desde a necessária dialogia metafísica entre o que intui e o que se intui como intuído até à dialogia capaz de reconstruir a unidade do mundo lógico das realidades objectivas, nada há que não seja um permanente e literal «diá-logo» como acto constituinte do pensamento. Neste sentido, bem se poderia trocar o velho e inexacto, «penso, logo existo» por um «há diálogo comigo como intuição polarizadora, logo existo»: também é inexacto, mas aproximar-se-ia mais da realidade dinâmica e cinética do acto de pensamento em que o ser humano consiste como unidade, vária, de sentido.

A primeira decisão – que também é uma forma de intuição, que agora não se analisará – consiste, assim, em suspender todo o assentimento de veracidade, melhor de realidade ontológica própria, a toda a relação entre o acto de intuição, seja ele qual for, e isso que nele surge como seu conteúdo referencial.

Tal significa, em termos cartesianos, suspender a relação entre o acto de intuição e a sua realidade objectiva como possível conteúdo referencial. Toda a realidade objectiva dada em cada intuição





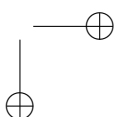
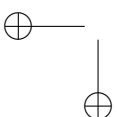
pode ser, passe o jogo de palavras – significativo – uma «realidade inobjetiva», como conteúdo referencial, apenas uma realidade subjectiva como ilusão referencial, infinitamente iterável e impassível de discernimento objectivo-inobjectivo, isto é, referentemente real ou real apenas em auto-referência (realidade absolutamente factícia, no que constitui a base de todo o possível idealismo).

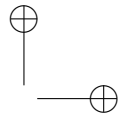
Descartes começa por referir a relação epistemológica com os sentidos, isto é, com a sensibilidade. Nota que esta, quer dizer, que as relações entre o que são as intuições sensíveis e os juízos em que são tais intuições usadas se revelam, por vezes, enganadoras.

De notar que a habitual expressão «os sentidos por vezes enganam-nos» não é exacta em termos cartesianos, pois pressupõe uma ontologia hipostática própria de algo que sejam tais «sentidos», o que não é autorizado pela meditação que Descartes opera. No entanto, o próprio Descartes não consegue escapar a tal imprecisão.

O que acontece não é haver intuições sensíveis falsas, mas a atribuição de tais intuições a uma realidade de que tais intuições sejam correlativas a um nível ontológico-referencial, isto é, que haja uma qualquer relação necessária de causalidade-representatividade entre elas. Ora, é precisamente porque é, neste ponto da meditação, indecidível se tal relação existe ou não, precisamente porque *não há* uma absoluta regularidade lógica no modo de possível relação – é isto que significa a «falsidade» ou «engano» da sensibilidade – que tem de se suspender a aceitação epistemológica das sensações em sua referência possível, até que se encontre um modo de garantir a sua ligação lógico-ontológica mútua.

De reparar que, puramente enquanto intuições sensíveis, sensações, cada uma é exactamente o que é e coincidem com a ontologia própria que são, enquanto realidades objectivas de pensamento, pelo, que deste ponto de vista, são todas «verdadeiras» no que são, sendo o que são: se acontecer a sensação de se ser beijado por uma sereia, tal, enquanto sensação, é absolutamente verdade; se há, para





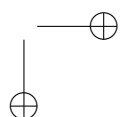
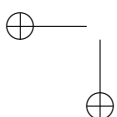
lá de tal sensação, uma sereia que beije seja o que for, isso, sim, é o que está em causa.

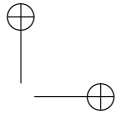
Suspende-se, então, não a sensação, a intuição sensível ou a sensibilidade, mas a aceitação epistemológica da adequação eventual de tais sensações a algo que as transcenda.

E tocamos, aqui, e com este termo «transcendência», o ponto nodal das *Meditationes*, que são o grande acto de reflexão acerca da relação entre a pura imanência do pensamento como possibilidade metafísica e a sua possível – quiçá, necessária – ligação ontológica a uma realidade transcendente, que não se esgota, bem pelo contrário, na transcendência de tipo metafísico puro ou mesmo divino, mas assume o mundo como transcendente eventual, ou, então, como produto criativo de uma pura imanência – idealismo – que fica atómicamente isolada e sem real razão possível.

As intuições que constituem o acto de pensamento, todo o acto de pensamento, em sua pura e imanente interioridade, sem qualquer referência transcendente, isto é, a transcendentalidade imanente do acto de pensamento constituída apenas por multiformes intuições, é de tal modo que não é possível, em seu puro âmbito – imanente, relembre-se – distinguir entre isso que se chama vigília e isso que se chama sonho: enquanto puras intuições, como é que são distinguíveis? O que é que distingue o sonho do que não é sonho? Não poderá ser tudo um sonho, forma metafórica de designar o idealismo?

Esta constatação extrema, mas absolutamente verídica, que Descartes faz implica – e demonstra – que, enquanto pura imanência transcendental, o pensamento como sucessão contígua de intuições é, nisto e apenas nisto, todo ele real. No entanto, a sua realidade é, então, puramente imanente e o pensamento coincide com a totalidade do real, do ser, do que há, como se queira designar, designação que, aqui, é irrelevante. Esta é, mesmo, a formulação radical da matriz de possibilidade e de realidade de todo o





idealismo, variegado, mas todo ele alicerçado sobre esta base metafísica, isto é, de princípios de possibilidade ontológico-noética.

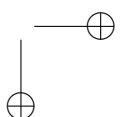
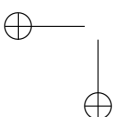
Neste momento da meditação, todo o pensamento como tal é real, mas nada mais é do que a sua mesma realidade enquanto pensamento.

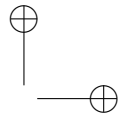
Descartes poderia ficar por aqui e passar a analisar o pormenor constituinte da realidade do pensamento como acto, pormenor que recebe o nome de realidade objectiva. No entanto, para que epistemologicamente não restem e não possam restar quaisquer dúvidas, Descartes vai mais longe não no *alcance* da dúvida, pois já nada há realmente de que duvidar, mas na *qualidade* da dúvida, para que se perceba até que ponto é necessário remover todo o assentimento ao que não corresponder ao acto imanente do pensamento, de que se terá de partir para avaliar qual a possibilidade de ligação da transcendentalidade imanente de tal acto com uma eventual transcendentalidade, essa sim, mais vasta – transcendente – e de que o pensamento faça eventualmente parte *como correlativo noético* de algo que não é, em si mesmo, noético ou apenas noético, para além do sentido transcendentamente partilhável.

Não haverá, no acto de pensamento, intuições que sejam indubitáveis e que se refiram a algo de tal modo noeticamente puro que, seja na pura imanência do pensamento seja como outra qualquer forma de realidade sejam indubitáveis? Por exemplo, as intuições de tipo chamado matemático ou lógico-matemático, como, por exemplo, que «a soma dos ângulos internos de um triângulo é sempre de 180º»?

Não é isto sempre verdade? Quer dizer, não é mesmo assim a realidade da relação de qualquer triângulo com os seus ângulos internos?

Poderá ser de um outro modo? No sistema a que estamos epistemologicamente habituados, tal não é possível. Mas, precisamente, Descartes quer não só que não haja qualquer dúvida como que não possa vez alguma haver dúvida alguma, pelo que inventa





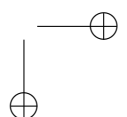
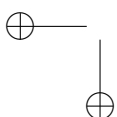
a hipótese epistemológica e heurística do «deus enganador», esse que, mantendo a característica da onipotência, a pode usar em qualquer sentido, permitindo que possa haver sempre, nunca ou algumas vezes, desadequação entre a intuição enquanto tal e isso a que tal intuição eventualmente se refira enquanto possível relação com algo possivelmente transcendente ao puro acto imanente do pensamento.

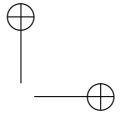
Esta hipótese, que seria absurda fora do ensaio epistemológico de Descartes, faz, neste, todo o sentido, pois permite que me possa enganar sempre que me proponho relacionar a pura imanência do acto de pensamento com algo que eventualmente o transcenda.

O «deus enganador» estabelece a condição transcendental do pensamento como possibilidade infinita de erro, mesmo que nunca se erre, de facto. Mas a possibilidade está sempre activa, pelo que nunca se sabe se há ou não engano, não já apenas ao nível do juízo, mas ao nível fundamental da própria intuição. Não é que a intuição seja diferente do que é; mas isso que é como intuição é, como possível representação – e estas intuições são todas intuições-questão-representações, ou não seriam coisa alguma – sempre possivelmente falsa.

Tal implica que se pode ter um mundo – pensado – perfeito como acto imanente, mas totalmente falso como intuição de isso de que é suposto ser intuição. Um mundo que é real *como falso*. Pode haver uma coerência e contiguidade absoluta num pensamento, todo ele, falso como referência ao que *deveria epistemologicamente ser*.

Ora, este é precisamente o estatuto do idealismo. Se bem que todos os idealismos modernos tenham nascido de leituras de Descartes, este Autor é anti-idealista, servindo a sua meditação metafísica para procurar fundar uma ontologia que não se possa reduzir a uma espécie de sonho idealista falsamente onipotente como coisa imanente, espécie de deus-atómico que sonha mundos.





Ora, a hipótese epistemológica do «deus enganador» serve apenas para definir um campo epistemológico de infinita dubitabilidade epistemológica. Há que concretizar esta possibilidade numa efectividade incontornável de dubitabilidade e consequente dúvida em acto permanente.

Esta possibilidade é concretizada através de uma nova hipótese epistemológica, o chamado «gênio maligno», «Malin Génie», «genium malignum» (A. T., VII, 15).

Esta hipótese tomada como princípio transcendental epistemológico implica que toda a ontologia relacional entre as intuições imanentes e uma qualquer relação destas com qualquer outra coisa, eventual transcendente ao puro acto de pensar, passe a ser duvidosa. Note-se que pode até acontecer que, de facto, nunca haja engano, mas nunca se sabe se há ou não; pode sempre haver; se pode sempre haver dúvida, então, nada é certo a este nível epistemológico, que é universal.

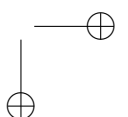
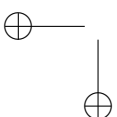
Ora, é já na «Segunda Meditação» que Descartes irá dar o salto lógico da dúvida infinita possível para a indesmentibilidade do acto do pensamento. Será a partir desta indesmentibilidade que Descartes montará todo o processo dialéctico e dialógico que constitui o pormenor heurístico de exploração do acto de pensamento, procurando reconstituir, se possível, a relação entre a pura imanência do acto de pensamento com uma possível transcendência relativa, isto é, com tal acto de pensamento necessariamente relacionada.

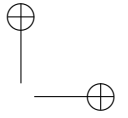
Bibliografia

DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, *Meditationes de prima philosophia*, VII, nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1964.

DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, introdução,

www.lusosofia.net





tradução e notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, 1976, p. 105.

ARISTÓTELES, *Organon. Les seconds analytiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

