

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Fábio Júlio Fernandes

Estudo sobre o descobrimento do *cogito* em Descartes

Uberlândia

2015

Fábio Júlio Fernandes

Estudo sobre o descobrimento do *cogito* em Descartes

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: *Filosofia Moderna e Contemporânea*.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares.

Uberlândia

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

F363e Fernandes, Fábio Júlio, 1984-
2015 Estudo sobre o descobrimento do cogito em Descartes / Fábio Júlio
Fernandes. - 2015.
92 f.

Orientador: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Verdade - Teses. 3. Descartes, René, 1596-
1650 - Crítica e interpretação - Teses. 4. Montaigne, Michel de, 1533-
1592 - Crítica e interpretação - Teses. I. Soares, Alexandre Guimarães
Tadeu de. II. Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Fábio Júlio Fernandes

Estudo sobre o descobrimento do *cogito* em Descartes

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: *Filosofia Moderna e Contemporânea*.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares.

Uberlândia, 23 de abril de 2015.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares
(Orientador) - UFU

Prof. Dr. Marcos César Seneda – UFU

Prof. Dr. José Raimundo Maia Neto - UFMG

A meus pais, pelo amor que recebi.

À minha avó que, apesar de não entender nada sobre meus estudos, nunca deixou de me incentivar, respeitar e de me amar.

Agradecimentos

Em primeiro lugar à Universidade Federal de Uberlândia e ao Departamento de Filosofia pelo acolhimento e estímulo desde a graduação. Meus sinceros agradecimentos a todos os professores que contribuíram para minha formação, aos funcionários e colegas pós-graduandos onde encontrei amizade e cooperação.

Sou muito agradecido à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por ter me concedido a bolsa de mestrado durante dois anos de estudo, o que possibilitou minha dedicação exclusiva na realização desta pesquisa.

Em especial ao meu orientador Prof. Alexandre, que com sua dedicação e grande paciência contribuiu fortemente para o desenvolvimento de minha formação acadêmica. Meus eternos agradecimentos a esse professor que há tantos anos me acompanha nas pesquisas cartesianas e me serve de inspiração e exemplo. Não posso esquecer ou deixar em destaque a minha dívida para com as suas aulas de latim, francês, História da Filosofia, português, tradução, interpretações de textos e orientações. Agradeço muito por me apresentar um Descartes não cartesiano, quer dizer, não segundo a ‘ordem das razões’, mas ‘segundo a ordem das paixões’. E, com efeito, um Descartes mais intempestivo. Poderia dizer menos ‘autor’ e mais ‘filósofo’. Muito obrigado.

Ao professor Stefano Paschoal por proporcionar a abertura da análise filológica deste trabalho. Agradeço pela co-orientação, sobretudo, por me ensinar o modo de abordar o estudo de tradução. Além disso, muito obrigado pela amizade; por se dispor de tempo para discutir, ler, reler, ouvir, propor. Mais que isso, obrigado pela amizade. Bom, deixo aqui o registro da admiração que tenho por você: admiração tanto no âmbito da amizade quanto no âmbito profissional.

Ao professor Marcos César Seneda pela dedicação no exercício da docência e pelas aulas que tive a alegria de assistir e, na medida do possível, de tentar discutir uma questão filosófica. Quero registrar toda a minha admiração e respeito a esse professor que me serve de exemplo e inspiração à vida docente. Obrigado por fazer parte dessa banca e por se dispor a ler este texto.

Ao professor José Raimundo de Maia Neto que aceitou participar dessa banca. Sou admirador de seu trabalho, sobretudo, pela pesquisa que realiza em Machado de Assis. Sou muito grato por ter aceitado ler esta dissertação.

À professora Luciene Maria Torino, faço-me devedor de suas provocações filosóficas, que fomentam a atividade de pensar. Agradeço por fazer parte desse trabalho e pela crítica e exigente leitura que fez das questões suscitadas nesta dissertação. Estou certo de que não fossem suas orientações, este texto se encontraria de outra forma; menos rigoroso certamente

estaria. Infelizmente não sei o modo de retribuir senão com minha admiração, respeito e com o meu reconhecimento do compromisso que a senhora exerce tanto para com a pesquisa científica quanto para com o ensino da filosofia. Muito obrigado pela partilha da filosofia.

Aos professor Humberto Guido, porque me mostrou que é possível brindar a vida com júbilo, sem o fardo do passado – preconceito ou pecado. Sem “algemas de pernas e pescoço” (Platão) – palavras de ordem ou ressentimento. Mas, em vez disso, com *simplicidade e honestidade*. Muito obrigado, professor, por mostrar com suas aulas esse “andar grego-bárbaro”.

Aos professores Márcio Tannús, Ana Maria Said, Leonardo Almada, Alcino, Rafael, Simeão Donizete, pela dedicação no exercício da docência e pelas aulas que tive a alegria de assistir e, quando possível, de discutir um assunto ou outro.

Meus agradecimentos aos amigos, àqueles que atravessaram a minha existência de um modo excepcional. Obrigado Fernando Rivera, Flávio Luciano. Obrigado Naice. Obrigado Tiago Lobato, Tiago Luiz, Lucas, Ricardo Pereira, Wesley Lima, Tales, Alisson Matutino, Carol Gomes. Obrigado Suellem.

MEN. E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te procurar que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso que encontraste é aquilo que não conhecias? (PLATÃO, 1993, 80-d, p.49).

[...] quanto a mim eu jamais duvidei dela [verdade]. [...] Pois, que razão teríamos para aceitar o que dela nos fosse ensinado, se nós não conhecêssemos já a verdade? (DESCARTES, AT II 596).

Sumário

INTRODUÇÃO	11
1. A BUSCA DA VERDADE NO HORIZONTE DO <i>FILOSOFAR</i>	16
1.1 - Descartes em La Flèche e o sentido do <i>filosofar</i>	16
1.1.2- O distanciamento da filosofia da <i>Escola</i>	18
1.2 - O segundo (de) grau da sabedoria: a experiência dos sentidos	22
1.3 - O terceiro grau de sabedoria: o convívio com os diferentes povos	23
1.4 - O problema da verdade em Descartes	25
1.4.1 - Os cinco graus de sabedoria e o <i>tornar-se</i> filósofo.....	27
1.5 - A sabedoria e a erudição.....	28
1.5.1 - A recorrência à erudição: a relação com o quarto grau de sabedoria.....	29
1.6 - A busca de “algo melhor” não decorre no solipsismo.....	32
1.6.1 - A <i>conversação</i> com Montaigne	33
1.6.2 - A sabedoria como relicário da verdade	34
1.7 - A <i>conversação</i> em <i>La Recherche de La Verité</i>	35
1.8 - A ineficiência da cumulação histórica.....	36
1.9 - <i>Tornar-se</i> filósofo.....	38
1.9.1 - A pulsão cética.....	39
1.10 - O expediente da certeza.....	41
1.10.1 - O fim último da pulsão cética é a certeza	42
1.10.1.2 - O <i>fim</i> da pulsão cética sob a exigência da vida.....	43
1.11 - Uma informação sobre a Revelação divina	44
1.12 - A verdade como correspondência ou adequação.....	46
1.13 - A verdade é indubitável?	48
2 - A NOÇÃO DE VERDADE E O PRIMEIRO GRAU DE SABEDORIA	50
2.1 - A verdade que resiste à dúvida	50
2.1.1 Descartes interlocutor de Mênon.....	51
2.2 - <i>Noções comuns</i> : princípios lógicos, axiomas ou regras da razão	54
2.2.1 Os dois aspectos das <i>noções comuns</i>	57

2.2.2	- A verdade como adequação: uma <i>noção comum</i>	59
2.2.3	- <i>Noções primitivas</i>	61
2.2.4	<i>Noções primeiras</i>	64
2.2.4.1	- <i>Noções comuns</i> como <i>noções primeiras</i>	64
2.2.4.2	- <i>Noções primitivas</i> como <i>noções primeiras</i>	65
2.3	- Consequências	66
3.	A NATUREZA DO PENSAMENTO EM DESCARTES	69
3.1	- Investigação linguística	69
3.2	- Primeira investigação: [1] <i>advertimus</i> – <i>apercevons</i> – <i>percebemos</i>	71
3.2.1	- Considerações da primeira investigação	74
3.2.1.1	- Percepção segundo o trecho das <i>Respostas</i>	75
3.3	- Contrapontos do termo <i>perceber</i> segundo o Dicionário de Filosofia Abbagnano	76
3.4	- Segunda Investigação: [2] <i>apud se experiatur</i> – <i>qu’il sent en luy-mesme</i> –	77
	ele sentir em si próprio.....	77
3.4.1	- Considerações da segunda investigação	78
3.5	- Contrapontos do termo <i>experior</i> , <i>expérimenter</i> e <i>sentir</i> (francês renascentista) com o dicionário de filosofia Abbagnano.....	78
3.6	- O “ <i>experienciar</i> ” em si próprio do pensamento	79
3.5.1	- <i>Sentir</i> é o mesmo que <i>pensar</i>	80
3.5.2	- O <i>sentir</i> como o <i>perceber</i> mais originário.....	82
3.6	- Uma nuance do <i>meditar</i> em Descartes	83
3.6.1	- Uma nuance da dúvida hiperbólica.....	84
	Considerações Finais.....	86
	REFERÊNCIAS	87
	Obras de Descartes.....	87
	Comentadores de Descartes e outras obras.....	88

RESUMO

Este trabalho, intitulado ESTUDO SOBRE O DESCOBRIMENTO DO COGITO EM DESCARTES, tem como objetivo mostrar que há outras possibilidades de interpretação do cogito, além daquelas mais correntes, e buscou mostrar que existe um percurso no descobrimento do cogito que passa, necessariamente, pelos (de)graus da sabedoria. A base para as discussões contidas nesse trabalho são os textos de Descartes, bem como textos de filósofos contemporâneos a ele (Montaigne). Procuramos aliar esses textos tradicionais a textos de literatura secundária da modernidade, mostrando, assim, a relevância do assunto no interior da área de Filosofia nas universidades brasileiras. Para comprovarmos nossas constatações, apoiamo-nos na análise linguística de termos específicos ao discurso cartesiano, utilizando, para isso, dicionários de latim (língua em que o texto de Descartes foi escrito), de francês renascentista e de português. A conclusão apresentada neste trabalho – de que o descobrimento do cogito passa pelos quatro (de)graus da sabedoria, realizando uma experiência de modo excelente em seu quinto grau, que requer encontrar a instância originária do pensamento – reforça nossa constatação, mas não encerra as discussões, tornando-se, na miríade de reflexões acerca do assunto, mais uma modesta colaboração.

RÉSUMÉ

Ce travail est le résultat d'une recherche dédiée à étudier le processus philosophique de la découverte du *cogito* chez Descartes. Ses buts ont été : a) de préciser qu'il existe d'autres possibilités d'interprétation du *cogito* au-delà de celles les plus courantes et b) de montrer que, dans cette découverte, il y a un trajet qui passe nécessairement par les degrés de la sagesse. La mise en œuvre du travail d'enquête a exigé la manipulation des sources bibliographiques primaires, constituées des principaux écrits de Descartes, avec une plus grande attention à la *Lettre-préface des Principes de la philosophie*, aux *Méditations sur la philosophie première*, aux *Principes de la philosophie* et aux *Réponses aux secondes objections*. Nous avons cherché à lier ces textes traditionnels aux textes de la littérature secondaire de la modernité, prouvant ainsi la pertinence du sujet au sein du domaine de la Philosophie dans les universités brésiliennes. Pour attester nos constatations, nous nous sommes appuyés sur l'analyse linguistique de termes spécifiques au discours cartésien, en utilisant des dictionnaires de latin (langue dans laquelle a été écrite une grande partie du texte de Descartes), du français de la Renaissance et de portugais. L'argumentation s'est arrêtée dans la mise en contexte du cadre des degrés de la sagesse. Pour cela, il a été nécessaire d'expliquer les notions fondamentales de la philosophie cartésienne explicitées dans la *Lettre-préface*. Par exemple, le concept de *philosopher* qui, chez Descartes, est fortement associé à la pulsion sceptique, source commune d'inspiration pour le philosophe et pour le sceptique, étant, en outre, point de convergence entre Descartes et un autre penseur avec lequel il réalise une espèce de *conversation* : Montaigne. Pendant le moment du quatrième degré de la sagesse, Descartes identifie, dans la pensée de Montaigne, les traces permettant de transcender le quatrième vers le cinquième degré de la sagesse, celui-ci signifiant surtout la découverte des premières causes, des premières notions, des principes qui engendrent toute la Philosophie. La portée des premières notions ou causes, des principes est l'objectif principal du *philosopher* cartésien. Descartes distingue, même si de façon non explicitée, entre des notions communes et des notions primitives. Dans les deux cas, il s'agit de notions premières, néanmoins, chacun a une fonction différente au sein de la philosophie cartésienne. Les notions communes sont les règles de la raison ou les principes logiques qui confirment la découverte d'un savoir. Les notions primitives sont les principes qui engendrent le savoir. La conclusion présentée dans ce travail – la découverte du *cogito* passe par les quatre degrés de la sagesse, en réalisant avec excellence, dans son cinquième degré, une expérience dans laquelle il faut trouver l'instance originelle de la pensée – renforce notre constatation, ne mettant pourtant pas fin aux discussions. Puisque, dans la myriade de réflexions sur le sujet, ce n'est qu'une modeste collaboration.

Introdução

Esta dissertação apresenta a pesquisa que realizamos sobre a questão do *descobrimento do cogito* em Descartes. Neste trabalho não se prioriza a abordagem histórica dessa questão, embora o primeiro capítulo sugira, em certa medida, uma abordagem histórica: trata-se, contudo, do esforço de fixar o contexto e os supostos filosóficos nos quais esse problema emerge em Descartes. Isto é, buscamos realizar um estudo cuja metodologia busca explicitar o *descobrimento do cogito* como uma questão filosófica.

Assim, nosso trabalho lança mão da metodologia filosófica que Mario Porta apresenta em *A filosofia a partir de seus problemas*, “[...] a compreensão do problema deve constituir o núcleo essencial, o eixo, tanto do ensino quanto da aprendizagem da filosofia. Não é possível ‘entender’ filosofia se não se entende ‘o problema’ abordado por um filósofo” (GONZÁLES PORTA, 2002, p.15). O problema filosófico é o momento fundamental do pensar filosófico; ele surge, de fato, de um contexto histórico. Porém, não se pode compreender um problema dessa natureza como filosófico somente através de determinado contexto. Antes, é preciso fixar o contexto para compreender os supostos que constituem o problema como filosófico,

A compreensão do problema opõe-se à mera reunião de informações. Por “**informações**” não entendo unicamente dados bibliográficos e/ou históricos, mas também “**saberes**” acerca do que o filósofo “diz”. Estudar filosofia não é possuir um conjunto de “saberes” a respeito do autor. [...] O estudo da filosofia não deve dirigir-se a “saber” o que os filósofos “dizem”, mas a entender o que dizem como solução (argumentativa) a problemas bem definidos (GONZÁLES PORTA, 2002, p.28).

Nesse sentido, adotamos como ponto de partida de nosso trabalho entender qual seria o problema filosófico que Descartes se propõe a enfrentar e, aliás, queremos entender qual a solução ou soluções que apresenta como resposta ao problema. É sabido que *a busca pela verdade* – o alcance de ao menos um conhecimento verdadeiro – se mostra como um problema fundamental que Descartes teve de enfrentar. Nessa perspectiva é que procuramos tematizar as teses que emergem em torno da questão do *descobrimento do cogito*. Em que contexto essa pergunta torna-se um problema filosófico em Descartes? Após o estabelecimento desse contexto é que poderemos perguntar sobre o conceito de *verdade* para Descartes, e a relação desse conceito com o *descobrimento do cogito*.

A trajetória cartesiana – desde o reconhecimento de sua ignorância ao término dos estudos em La Flèche – põe como meta principal o descobrimento do conhecimento

verdadeiro; *a busca pela verdade* deve ser alcançada através da *experiência do pensamento*. No entanto, como essa busca configura um problema filosófico, isto é, quais são os supostos que provocam Descartes ao enfrentamento dessa questão? Talvez o percurso que o filósofo faz na *Carta (Prefácio aos princípios da filosofia)* indique um caminho para tal compreensão. Queremos dizer com isso que o problema filosófico cartesiano se constitui através de um processo no qual Descartes caminha passo a passo, degrau a degrau; que suponha, talvez, o percurso dos graus de sabedoria. Nessa perspectiva, o descobrimento do *cogito* supõe a *experiência do pensamento* – experienciar o próprio pensamento, pensar por si mesmo na procura pela verdade. Essa *experiência* configura um exercício constante que se dá, parece, nos expedientes dos cinco graus de sabedoria. Nossa hipótese é de que a experiência do pensamento percorre (1)- *a percepção das noções “per se nota”*; (2)- *a experiência dos sentidos*; (3)- *o convívio com os outros homens (as viagens)*; (4)- *o diálogo com alguns autores capazes de nos instruir*; (5) *a busca pelos princípios da filosofia* (DESCARTES, 2008).

Nossa pesquisa tem o objetivo de compreender em que medida o problema filosófico de Descartes se compõe nesse percurso dos (de) graus da sabedoria. Este estudo, porém, não segue a ordem do percurso realizado por Descartes dos cinco (de) graus de sabedoria, pois a distinção entre *noções comuns e noções primitivas* (que envolve um estudo apurado dessas noções e sua relação com a *experiência de pensar*) é fundamental em nosso trabalho. Decidimos, portanto, não seguir o fio condutor dos cinco (de) graus da sabedoria, mas reservar o segundo capítulo à compreensão conceitual desse primeiro (de) grau.

Antes, no primeiro capítulo, fixamos brevemente o início do trajeto cartesiano – da busca pela verdade – que se inicia em La Flèche. Nosso objetivo é apresentar as razões que fomentam o distanciamento de Descartes da filosofia ensinada na *Escola*. Nesse momento em que Descartes se distancia da filosofia da *Escola*, surge uma importante noção: o *filosofar* posto por ele como aquilo que impulsiona tal distanciamento nada mais é a pulsão da busca pela verdade.

Ainda no primeiro capítulo, pretendemos mostrar brevemente como o segundo (de) grau da sabedoria – *a experiência dos sentidos* – se revela na oposição feita na *Primeira Meditação* entre aquilo que se pode receber *dos sentidos e pelos sentidos (a sensibus e per sensus)*. Em seguida, mostraremos como o percurso da experiência do pensamento se dá no terceiro (de) grau da sabedoria – *o convívio com os outros homens*. O resultado desse convívio que se realiza nas viagens é tudo o que se pode depreender da convivência com os

diferentes povos. Descartes exprime o significado desse aprendizado na primeira parte do *Discurso do Método*. Explicitaremos no primeiro capítulo o que Descartes considera como resultado dessas experiências.

Por fim, esse capítulo encerra-se na discussão sobre o quarto (de) grau de sabedoria – *alguns autores capazes de instruir*. Esse expediente se mostra envolto numa tensão que, de um lado, supõe uma *erudição vazia*, isto é, autores que não se propuseram ao exercício de *filosofar*, no exercício de transcender o conhecimento como mero acúmulo histórico. Por outro lado, supõe uma *erudição abundante capaz de instruir*; autores que exercitaram o ato de *filosofar* (DESCARTES, 2008). Retoma-se aqui o significado cartesiano de *filosofar* como ato que se impõe na medida em que se reconhece a necessidade de abandonar a perspectiva do conhecimento como acúmulo de erudição, bem como do enfrentamento dos verdadeiros filósofos. Em Descartes, o filósofo se torna filósofo não apenas na medida em que supera a erudição vazia, porém, mais que isso, quando transcende a erudição capaz de instruir.

Segundo Koyré (1992), “Descartes se propõe a transcender a filosofia de Aristóteles e da *Escolástica*”. Mas seria possível delimitar de que lado da *erudição* estaria Aristóteles e a *Escolástica*? Essa é uma pergunta difícil de responder. No entanto, ainda que não se possa delimitar essa linha que separa a erudição vazia da erudição capacitada à instrução, em *Considerações sobre Descartes*, Koyré sugere Montaigne como um dentre esses poucos pensadores que se encontram *capacitados à instrução*. Dessa afirmação de Koyré traçamos um breve estudo, na perspectiva de um ensaio, cujo objetivo é entender a relação filosófica entre Descartes e Montaigne. A trajetória cartesiana dessa experiência de pensar – que tem início em La Flèche e se encerra com Montaigne – é que nos possibilitou circunscrever a questão da verdade. O estudo dessa questão é secundário, porque auxilia na compreensão de nosso problema central acerca do *descobrimento do cogito*. Ora, no descobrimento do *primeiro princípio* do qual será deduzida a sabedoria verdadeira é indispensável o enfrentamento da questão da verdade, pois, qual suposto permite a Descartes *reconhecer* o *cogito* como princípio capaz de engendrar todo o conhecimento verdadeiro? Daí a necessidade de explorar essa questão secundária.

No segundo capítulo, realizaremos um estudo minucioso, não apenas da noção de verdade, como também do conceito de noção de modo geral. A *verdade* é conhecida *por si*, uma noção “*per se nota*”. Elas são regras da razão como, por exemplo, o *princípio de não contradição*. Nas *Regulae* VIII e XII, Descartes define as noções *per se nota* como *naturezas simples*, isto é, não são deduzidas de nenhuma outra noção, antes, constituem-se como

primeiras noções. Essas noções tem sede em nossa mente e são percebidas de forma imediata. Isso significa que o primeiro (de) grau da sabedoria – as *noções per se nota* – é alcançado, sublinha-se, através da *intuição*: um ato pelo qual a mente apreende de modo premente as primeiras noções; por isso, são conhecidas *por si* (DESCARTES, 2002). As noções *per se nota* desempenham um papel fundamental na filosofia cartesiana. Elas servem para *confirmar* o descobrimento de conhecimentos verdadeiros (AT IV 444). Os resultados obtidos do estudo realizado no segundo capítulo permitiram a circunscrição do problema acerca do descobrimento do *cogito* em Descartes.

Vê-se aí que nos dois primeiros capítulos tem-se o objetivo de circunscrever o problema do *descobrimento do cogito*. Posto isso, no terceiro capítulo buscamos analisar esse descobrimento. Ele se dá, parece, através da *experiência do pensamento de modo excelente*, isto é, da *experiência do pensamento* que põe como meta o alcance do quinto (de) grau de sabedoria – o descobrimento das primeiras causas ou princípios. .

A exploração da natureza do *cogito*, segundo Descartes, exigiu alcançar certa maturidade intelectual, tal como expressa o primeiro parágrafo da *Primeira Meditação*:

Mas, como tal se me afigurasse uma vasta tarefa, esperava alcançar uma idade que fosse bastante madura, que nenhuma outra se lhe seguisse mais apta a executá-la. Por isso, adiei tanto tempo que, de agora em diante, seria culpado, se consumisse em deliberar o tempo que me resta para agir (AT VII 17).

Descartes não se dedica à exploração da natureza do pensamento sem antes percorrer (de) graus de conhecimento. O alcance da instância originária do pensamento que se põe numa condição livre dos preconceitos. Antes de alcançar essa idade bastante madura – na qual o pensamento se encontra numa condição disposta no horizonte dos princípios que fundamentam o conhecimento verdadeiro –, Descartes percorre degraus de sabedoria. Por isso, não afirma o descobrimento dos princípios da filosofia – do alcance do quinto grau de sabedoria – (e não se lança à interlocução com o próprio pensamento), sem, antes, examinar-se na tradição, no convívio com outros povos e no diálogo com parte da erudição. Assim, seria possível afirmar que existe alguma via de investigação que favoreça o alcance dos primeiros princípios ou de ao menos algum critério capaz de garantir a certeza de algum conhecimento verdadeiro. É diante desse quadro que nos propomos a entender como se constitui o problema filosófico de Descartes e, mais que isso, de explorar a natureza do pensamento.

Assim, no terceiro capítulo, impõe-se, como uma ideia fixa, uma questão provocadora e fantástica: *qual a natureza do pensamento em Descartes?* O *cogito* cartesiano, embora seja uma *noção* bastante empregada em toda a filosofia posterior a Descartes, parece ser mal compreendida e reduzida a uma nuance racional. Em objeção a essa interpretação parcial, e em resposta à questão sobre a natureza do pensamento, realizamos um estudo linguístico com o objetivo de elucidar alguns conceitos filosóficos de Descartes sobre tal questão. Trata-se da análise de um conhecido trecho das *Respostas às Segundas Objeções*, no qual Descartes declara que a *percepção do cogito se dá por um sentir*. Aliás, todo nosso trabalho parece concorrer para a *natureza do pensamento*, em apresentar o *cogito* que é razão, mas, além disso, que é algo que duvida, que deseja e que também *sente*.

Sabe-se que o filósofo afasta a busca pela verdade dos *sentidos* porque eles são enganadores. Mas trata-se aí de uma primeira concepção de *sentir* que, a rigor, não pode ser confundida com o *pensar*. O descobrimento do *cogito* não se dá pela via enganosa dos sentidos, mas também não decorre de nenhum recurso de ilação, mas por um *sentir* ou *pensar*, isto é, por um experienciar em si próprio do pensamento enquanto pensa: por uma experiência do pensamento num aspecto excelente.

1. A BUSCA DA VERDADE NO HORIZONTE DO *FILOSOFAR*

1.1 - Descartes em La Flèche e o sentido do *filosofar*

Em fevereiro de 1604, Descartes é um dos primeiros alunos a se matricular no curso de estudos oferecido pelo colégio jesuíta La Flèche (CLARK, 2006). O curso completo exigia treze anos de estudos, divididos em três períodos: no primeiro, os alunos eram iniciados no curso de seis anos preparatórios, dos quais os quatro primeiros se concentravam no ensino de gramática. O objetivo era que o aluno adquirisse fluência oral e escrita em grego e em latim. A fluência nas línguas clássicas era condição para o curso dos dois anos seguintes: estudo de Retórica, que munia o estudante para falar de forma eficaz e coerente, a fim de persuadir os ouvintes. Os seis primeiros anos – primeiro período – eram basilares e condição para o ingresso no segundo período, que integrava mais três anos do curso de bacharelado em Filosofia. O último degrau a ser alcançado pelo estudante exigia outros quatro anos de teologia, compondo, assim, o ciclo de treze anos de estudos em La Flèche (CLARK, 2006).

Enquanto muitos alunos deixavam os estudos após o primeiro período em La Flèche, Descartes insistiu mais três anos para complementar sua formação, que correspondia, como já dito anteriormente, à formação filosófica. O primeiro ano do curso de Filosofia era dedicado ao estudo da Lógica, o segundo aos estudos da Física e da Matemática, e o último à Metafísica. A seriedade e a dedicação de Descartes no período básico foram determinantes para que ele adquirisse, desde o primeiro período de Filosofia, um senso crítico e investigativo da Lógica, da Matemática e da Física, bem como da Metafísica (CLARK, 2006). O desenvolvimento do senso crítico e investigativo fez que com que ele percebesse, sobretudo ao final do curso de Filosofia (que compreendia o estudo da Metafísica; dos fundamentos das ciências), que a ciência ensinada na *Escola* era fundada em princípios obsoletos – isto é, *incertos* e *confusos* –, princípios que não expressavam a exigência do seu tempo: o renascimento de um mundo esquecido e o nascimento de um mundo novo. Veja-se:

Fui alimentado com as letras desde minha infância, e, por terem me persuadido de que por meio delas podia-se adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, tinha um imenso desejo de aprendê-las. Mas, assim que terminei todo esse ciclo de estudos, no termo do qual se costuma ser acolhido nas fileiras dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me encontrava enredado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não ter tirado outro proveito, ao procurar instruir-

me, senão o de ter descoberto cada vez mais minha ignorância (DESCARTES, 2011, p.10).

O estado de *ignorância* – *incerteza* e *dúvida* – em que se encontra o bacharel Descartes ao término de seus estudos em La Flèche reflete não somente a situação de Descartes, mas, de igual modo, do homem do seu tempo. Segundo Koyré, é justamente essa a razão de, no *Discurso do Método*, Descartes nos narrar a história e a trajetória de sua vida espiritual através dos estudos e, conseqüentemente, a situação existencial do homem do século XVII:

Descartes nos conta a história da sua vida espiritual, a história da sua conversão ao Espírito, não o faz para no-la dar a conhecer no que ela tem de individual, de pessoal, de singular. Conta-no-la, pelo contrário, para nos fazer refletir seriamente, para nos fazer ver nessa história individual, pessoal, o resumo, a expressão da situação *essencial* do homem do *seu tempo*. E para nos levar a realizar, com ele, os atos *essenciais*, os únicos que permitem ao homem superar e vencer o mal do *seu tempo*. E do nosso. Esse mal do seu tempo, essa situação existencial, podemos exprimi-los em duas palavras: *incerteza* e *confusão* (KOYRÉ, 2002, p. 18).

O século XVII exige um triunfo sobre o pensamento obsoleto que não transcende a *incerteza* e a *confusão*. Em que medida a filosofia da escola é indispensável para sobrepujar essa situação? No decorrer de seus estudos em La Flèche, Descartes nota que a filosofia ensinada como relicário da verdade – a filosofia da *escola* – não transcende esse mal; visto que reafirma o saber doutoral como inquestionável, em que o erudito arroga a si a *verdade* sob o signo da autoridade, afirmando o expediente dos *sentidos* como expediente fundante dos princípios da sabedoria.

Ora, se se quer extinguir esse mal do século XVII, é preciso ir além do saber erudito, da sabedoria da escola – tal a provocação cartesiana que sugere o trecho do *Discurso* acima citado. Essa provocação é igualmente expressa na *Carta (Prefácio aos Princípios da Filosofia)*, escrita por Descartes, que apresenta um resumo das principais noções que viabilizam o exercício de transcendência da sabedoria ensinada nas escolas: uma apresentação das noções que viabilizam o exercício de *filosofar* (DESCARTES, 2008). Aliás, a noção de *filosofar* mostra-se como pulsão, isto é, como busca pelo descobrimento de princípios incomparavelmente certos, uma noção que compõe a atividade do pensamento no sentido de extinguir esse estado de dúvida no qual se encontra o século XVII.

Nesse sentido, poderíamos dizer que a busca pelo descobrimento dos *princípios* da filosofia mostra o enfrentamento da situação existencial do homem desse tempo (KOYRÉ, 1992). Descartes toma para si esse enfrentamento sob o signo do *filosofar*. É justamente nessa

perspectiva que o ato de lançar-se ao descobrimento dos *princípios da sabedoria* compõe uma das principais características do *filosofar* cartesiano expresso na *Carta (Prefácio)*: como veremos adiante, Descartes precisa do *filosofar* como *busca* ou *pesquisa* pelos princípios da sabedoria (DESCARTES, 2008).

O sentido do *filosofar* em Descartes emerge, num primeiro momento, do reconhecimento de que a ciência está fundada em princípios que não suportam o conhecimento como verdadeiro. Esse sentido é posto na busca dos expedientes, dos meios e modos que viabilizam tanto o descobrimento dos princípios da filosofia como das noções que assegurem tais princípios como verdadeiros.

1.1.2- O distanciamento da filosofia da *Escola*

Descartes, ao mesmo tempo em que se lança à busca pelos princípios da filosofia, tem de enfrentar as concepções de mundo, de vida e de ciência que adquiriu através de sua formação escolar. O *filosofar*, assim, assume uma nuance a mais do que uma pulsão que leva ao descobrimento dos *princípios da sabedoria*, já que, além de ser uma pulsão da pesquisa, da procura pelas causas primeiras ou princípios, é pulsão no sentido da retomada do próprio pensamento, quer dizer, de libertar o pensamento das concepções adquiridas na escola. Veja-se:

Uma das condições do filosofar, como vimos, é a prévia decisão de percorrer por si mesmo o caminho do saber, ‘porque ninguém poderia tão bem conceber uma coisa e a tornar sua, quando a aprende de outrem, do que quando a descobre por si mesmo’. Formulação que prenuncia a máxima esclarecida do século XVIII: ‘pensar por si’. Cabe ao filósofo se assenhorar do próprio pensamento e tornar seu produto, pois, “nada há que esteja inteiramente em nosso poder senão nossos pensamentos” (SOARES, 2008).

O distanciamento da filosofia da escola sugere a reforma do próprio pensamento. Desse distanciamento pretende-se alcançar a liberdade de pensar; *pensar por si mesmo* é, assim, *tornar-se* o produto dos próprios pensamentos. Em Descartes, veremos adiante, esse *tornar-se o que se é* significará *tornar-se* um filósofo.

O *filosofar* em Descartes adquire, assim, duas nuances que se entrelaçam – a de resgate da integridade do pensamento (da reforma do pensamento) e de *busca* pelos princípios verdadeiros. Essas nuances convergem para uma mesma meta: o *descobrimento* dos princípios da sabedoria ou causas primeiras. Antes do descobrimento dos princípios da sabedoria, o *filosofar* deve cumprir o objetivo de dispor o *pensamento* numa condição livre

dos preconceitos adquiridos pela *Escola*; posteriormente, impulsionar o filósofo no descobrimento dos *princípios verdadeiros*. Sob as ruínas das antigas crenças e concepções de mundo, ciência e homem, o alcance dessa instância livre do pensamento significa um caminho pleno para o descobrimento dos *princípios da sabedoria*, o vislumbre de um horizonte ainda incógnito pela filosofia que se aprende na escola.

Descartes se opõe a esse ensino. Entretanto, opõe-se em proveito da pesquisa filosófica, que, para o filósofo, deve-se configurar numa franca tensão com a Escolástica, numa radical exigência pela autonomia e reforma do próprio pensamento. Isso quer dizer que, antes de se apoiar nas opiniões de um “dogmático” Aristóteles, desse modo interpretado, em última instância, a serviço da tradição – da *filosofia da escola* –, Descartes busca compreender o que o pensamento – ele próprio –, no exercício pleno de sua liberdade, pode oferecer à ciência e ao alcance dos princípios da filosofia. Não se quer com isso dizer, todavia, que a Escolástica sacrifica toda a liberdade do pensamento. Entretanto, certamente, limita-a na medida em que orienta suas especulações a partir da concepção dogmática e de uma ciência já constituída e, conseqüentemente, não passível de refutação – o que configura, evidentemente, um aprisionamento imposto ao pensamento e um impedimento a seu livre exercício. Isso enfraquece a potência da *cogitatio* para conhecer, atrofiando a sua espontaneidade originária, esmorecendo, assim, o *filosofar* em seu sentido forte (SOARES, 2011).

Em objeção a essa postura da tradição, na *busca* pelos *princípios* de uma filosofia verdadeira – e de superação do mal do século XVII –, Descartes ousa questionar os fundamentos da metafísica tradicional, buscando libertar o pensamento desse enrijecimento escolar. Em defesa de sua radical autonomia e do exercício mais pleno de sua liberdade, percebe a necessidade de tomar o próprio pensamento como interlocutor de sua investigação filosófica (GILSON, 2011). Sem investigar, porém, previa e cuidadosamente alguma autoridade, que pretensamente arvore a si o domínio do verdadeiro – seja ela a *escola* ou a *revelação divina*, a *erudição*, ou até mesmo o *senso comum* –, ele não seria capaz de oferecer uma garantia efetivamente segura para a verdade, a fim mesmo de evitar ser enganado por alguma delas:

[...] Sabia que as línguas que nelas [nas escolas] aprendemos são necessárias para a inteligência dos livros antigos; que a delicadeza das fábulas desperta o espírito, que os feitos memoráveis das histórias o elevam, e que, sendo lidas com discernimento, ajudam a formar o juízo. [...] que os escritos que tratam dos costumes contêm vários ensinamentos e várias exortações à virtude que são muito úteis; que a teologia ensina a ganhar o céu; que a filosofia proporciona meios de falar com verossimilhança de todas as coisas, e de se fazer admirar pelos menos sábios. [...] e, enfim, que é bom

ter examinado todas elas, mesmo as mais supersticiosas e mais falsas, a fim de conhecer seu justo valor e evitar ser por elas enganado (DESCARTES, 2011, p.11).

Essa passagem é muito expressiva do esforço de Descartes em examinar as autoridades a fim de reconhecer qual o real valor da tradição para o alcance do conhecimento verdadeiro e para a utilidade desse conhecimento na conduta da vida. Dessa maneira, não despreza a sabedoria dos livros ou mesmo de parte da tradição filosófica e de seus preceptores. Considera-as, antes, na *Carta Prefácio aos Princípios da Filosofia*, como um grau de sabedoria (DESCARTES, 2008). Isso mostra que, por um lado, Descartes é discípulo de uma pequena parte da tradição clássica, pois reconhece em alguns autores ensinamentos úteis tanto para conduzir a vida quanto para a busca do conhecimento verdadeiro. Por outro lado, não se reconhece filósofo simplesmente por meio dessa tradição. Muito pelo contrário, ele se esquivava com permanente diligência a seguir cegamente suas opiniões:

Ora, ambos [Platão e Aristóteles] eram homens de muito engenho e possuidores daquela sabedoria que se adquire através dos quatro primeiros meios – o que lhes conferia grande autoridade, – de maneira que seus sucessores mais cuidaram de seguir a opinião deles do que **buscar algo melhor** (DESCARTES, 2008, p.415, *grifos nossos*).

O excerto acima expressa a consideração crítica de Descartes diante da influência de Platão e Aristóteles sobre outros filósofos que preferem apegar-se ao saber já constituído do passado a buscar algo melhor para o presente. Ao venerar demasiadamente o passado, corre-se o risco de atrofiar a potência do pensamento. Descartes, ao contrário, mesmo reconhecendo o valor da tradição, não pretende ser um eterno discípulo dos livros, das autoridades e da História da Filosofia, pois, como ele próprio diz: “manter os olhos cerrados sem nunca tentar abri-los é, propriamente, viver sem filosofar” (DESCARTES, 2008, p.409). Tentar abrir os olhos consiste, com efeito, em analisar se alguma autoridade propicia o alcance de princípios ou mesmo de um conhecimento verdadeiro, abrir os olhos é uma das principais metas do *filosofar* cartesiano, cuja finalidade máxima é *pensar por si mesmo*.

A própria crítica às autoridades e aos fundamentos por elas sustentados assimila em si a atividade filosófica por excelência – o *filosofar* – que configura em Descartes um recomeço que se projeta na procura de princípios incomparavelmente mais seguros que os da tradição e que não podem ser alcançados diretamente por uma *disputatio*, por exemplo. O alcance dos princípios da filosofia projeta a busca pela verdade no horizonte do pensamento, atividade que caracteriza, diz Descartes, o próprio *filosofar*:

A fim de que esse conhecimento [a Filosofia] seja perfeito, é necessário deduzi-lo das primeiras causas, de sorte que, **para procurar adquiri-lo – o que se chama propriamente filosofar** –, é preciso começar pela busca dessas primeiras causas, isto é, dos princípios (DESCARTES, 2008, p.407, *grifos nossos*).

Essa afirmação mostra que o desafio maior a que Descartes se propõe é o de *filosofar*, o que, a princípio, conforme o excerto acima, é a procura pelas primeiras causas, princípios, ou, visto pela ótica da metáfora da árvore cujas raízes são a Metafísica, essas primeiras causas são as sementes de pensamentos capazes de germinar a árvore da Filosofia (DESCARTES, 2008).

Essa postura de enfrentar as autoridades da tradição em busca do exercício pleno e livre do pensamento configura o objetivo de *reforma do pensamento* – seja na tentativa de vislumbrar um futuro seguro para as ciências, ou ainda na de se orientar para a emergência da vida prática, sem desprezar o passado ou desdenhar o presente –, representa a mais verdadeira *atitude filosófica* e remonta à sua própria definição de *filosofar*, como vemos abaixo:

Só do pensamento o filósofo pode apossar-se completamente; só o pensamento ele pode controlar plenamente. Embora esteja em sua jurisdição, de alguma forma seja de direito seu, só se pode dizer o mesmo em relação a sua posse efetiva, de fato, se houver uma resolução. Esta, entretanto, não é de maneira alguma fácil. Há que ter muita firmeza para, de um lado, vencer a precipitação que nos leva a acatar, quer pela urgência da vida, quer pela falta de paciência necessária ao estudo opiniões, não ou mal examinadas, ou melhor, prejudgamentos, e para, de outro lado, vencer a prevenção que resulta do inveterado hábito de assentir a esses prejudgamentos que ocupam a nossa mente (SOARES, 2008).

O *filosofar* exprime-se, assim, como busca dessa *resolução*, que permite ao pensador assenhorar-se do próprio pensamento e que se exprime, igualmente, como a “procura das primeiras causas ou princípios, dos quais a sabedoria será deduzida”. O *filosofar*, para Descartes, nota-se aí, está intimamente ligado à *reforma do pensamento* e à busca pela *sabedoria*, cujo estudo define, ao menos nessa *Carta (Prefácio)*, a própria filosofia. Enfim, o que é, contudo, filosofia para Descartes, ao menos no âmbito deste texto? Veja-se:

Desejaria explicar, primeiramente, o que é a Filosofia, começando pelas coisas mais comuns: esta palavra, Filosofia, significa o estudo da sabedoria e, por sabedoria, não entendemos somente a prudência nos negócios, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber para a conduta de sua vida para a conservação de sua saúde e para a invenção de todas as artes (DESCARTES, 2008, p.407).

Ora, se, como nos mostra o excerto acima, a Filosofia é o estudo da sabedoria, é justamente pelo *filosofar* – isto é, pelo exercício inteiramente livre de uma *busca*, exercício

possível apenas a partir e por meio do próprio pensamento em sua mais plena liberdade, como veremos adiante – que será possível alcançá-la. É justamente essa atitude que faz tanto o pensamento quanto a pesquisa¹ em seu sentido autêntico – *filosofar* – ganharem em Descartes plena autonomia: não haveria modo, meio ou método mais legítimo para o alcance dessas primeiras causas ou princípios, ou mesmo da verdade, que viesse a possibilitar o alcance da sabedoria.

1.2 - O segundo (de) grau da sabedoria: a experiência dos sentidos

Ora, para exercer essa autonomia do pensamento na busca pela verdade – que coincide com a busca dos princípios – Descartes não pode se valer, como dito anteriormente, apenas da História da Filosofia. Ao contrário, os princípios não podem ser apreendidos de nenhum saber já constituído sobre os fundamentos antigos, sobre as antigas opiniões da Escola, nem sob os preconceitos adquiridos na infância. Antes, Descartes tem de percorrer um caminho que promova a extinção dos preconceitos. Vale dizer, porém, que a liberdade se dá aos poucos; Descartes percorre (de) graus que viabilizam gradativamente o vislumbre dessa liberdade. É nesse sentido que poderíamos dizer que a *experiência dos sentidos* figura um desses degraus. Na experiência dos sentidos, descobre-se, a partir do próprio *espanto*² (*thaumas*) que o mundo, a vida e a *experiência* mais imediata e aparentemente cotidiana lhe provocam. O *espanto* que provoca o *pensamento* é aquele que se dá no segundo grau de sabedoria. Essa experiência se dá pelo fogo da lareira que aquece o corpo; da mão que toca o papel; da cera que o calor desfaz perante os olhos que a observa; da desconfiança de que o Sol, que reside no horizonte dos céus e se nos mostra assim aos sentidos, seja maior do que parece. Como diria Schopenhauer, essa postura de Descartes pode ser compreendida como a postura de um autêntico filósofo: “de fato, o filósofo se torna filósofo por uma perplexidade da qual tenta se subtrair” (SCHOPENHAUER, 2005, p.78). Com efeito, há homens que, diante dos livros e dos ensinamentos daí provenientes, esforçam-se para absorver pelo espírito muitos desses conteúdos e se contentam ao buscar neles o modo de compreender a vida. Há os que, atônitos em face dos conceitos e dos sistemas filosóficos, creditam nestes a compreensão das coisas

¹ Acerca da noção de filosofar em Descartes, que, em sentido forte, pode ser entendido como pesquisa (*recherche*), apoiamo-nos em *O Filósofo e o Autor* de Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, bem como nas aulas ministradas por ele nos cursos sobre Descartes.

² A noção de *espanto* que se dá na experiência do vivido se aproxima, em certa medida, da noção de *espanto* ou *admiração* em Platão (PLATÃO, 1995). A experiência do mundo é retomada num horizonte que se distancia daquele das opiniões adquiridas pela *escola*, numa condição de assombro diante da existência nua.

elas mesmas. Contudo, há raramente filósofos que, contrariamente àqueles, sentem-se perplexos por apenas *ver* e perceber a vida e o mundo. O que separa o filósofo inautêntico do autêntico, diz Schopenhauer: “é o fato, para este, de a perplexidade provir da visão do mundo mesmo, enquanto que para o primeiro provém simplesmente de um livro, de um sistema já existente” (SCHOPENHAUER, 2005, p.78).

Que significa *ver e perceber através dos sentidos (a sensibus)*? Ora, a experiência de *ouvir* supõe a noção de autoridade, isto é, depende da confiança que se deposita no interlocutor, ao passo que a experiência *dos sentidos* é a experiência do vivido; é quando Descartes experimenta o mundo através do vivido; do “experenciado” por si mesmo. O segundo (de) grau da sabedoria – *a experiência dos sentidos* – se revela na oposição feita na *Primeira Meditação* entre aquilo que se pode receber *dos sentidos e pelos sentidos* – *a sensibus e per sensus* (SOARES, 2008). “Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos (*a sensibus*) ou pelos sentidos (*per sensibus*)” (AT VII 18). Nessa oposição, *per sensus* é aquilo que provém do *ouvir dizer*, isto é, daquilo que ouvimos da experiência dos outros homens, enquanto que *a sensibus* é a experiência do vivido, quer dizer, do “experenciado” por mim mesmo; que os sentidos perceberam por si mesmos (SOARES, 2008). É nesse sentido que poderíamos dizer que *a sensibus* retoma, em certa medida, a noção de *espanto* provocado por um *pathos*, isto é, por um sentimento, seja o espanto, a admiração, ou o assombro (*thaumas*).

A experiência dos sentidos alcança, assim, um (de) grau de sabedoria, bem como de liberdade; pois, essa experiência vai *além* das opiniões adquiridas do *ouvir dizer*. É assim que, para Descartes, manifesta-se a perplexidade diante do mundo e de suas viagens pelo mundo, provocando-o e lançando-o à sua investigação: perante o tato – tocar o papel, sentir o fogo, aquecer-se ao Sol –, pergunta-se *o que é ver?* É assim que se manifesta o *filósofo* em Descartes. O *filósofo* é aquele que se pergunta do que realmente temos certeza quando atenciosamente *vemos* as coisas a partir dessa espontaneidade *dos sentidos*.

1.3 - O terceiro grau de sabedoria: o convívio com os diferentes povos

O percurso cartesiano que se põe na busca pela verdade não se limita à experiência dos sentidos. É preciso caminhar mais: a conquista da integridade do pensamento, e igualmente dos *princípios* da sabedoria, exigem algo a mais do filósofo. Descartes se propõe à experiência do convívio com outros povos:

[...] [Descartes], tão logo acabados seus estudos, renunciou completamente a procurar a ciência nos livros, mas se pôs a viajar para observar o mundo, com a esperança de que nele descobriria enfim a verdade. Havendo notado tantas diversidades e contradições entre os costumes dos homens quantas já encontrara entre as opiniões dos filósofos, Descartes resolveu enfim não mais procurar a verdade senão em si mesmo e em seu próprio pensamento (GILSON, 2011, p.XL).

A primeira parte do *Discurso do Método*, a que se refere Gilson no excerto acima, mostra a decisão de Descartes de viajar na tentativa de encontrar a verdade. O expediente da viagem – no sentido do convívio com diferentes costumes dos povos – configura em Descartes o terceiro grau de sabedoria (DESCARTES, 2008). O convívio com culturas de países diversos, em que as concepções de mundo são as mais diversas, contrasta, bem como vão de encontro às concepções adquiridas com o estudo da velha filosofia – com a erudição escolar.

Descartes compreende esse contraste como um ensinamento indispensável no percurso em que está disposto o *filosofar*, cujo objetivo é a reforma do próprio pensamento e o alcance das causas primeiras. Não é por menos que o expediente da viagem é considerado por ele como um grau de sabedoria e, talvez, um processo de amadurecimento que Descartes teve de enfrentar. A experiência do pensamento nas viagens mostra justamente as contradições entre as formas de pensar dos diferentes povos, assim como refletem um contraste com a filosofia adquirida na escola:

[...] assim que a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei completamente o estudo das letras. E, resolvendo-me a não mais procurar outra ciência além da que poderia encontrar-se em mim mesmo, ou então no grande livro do mundo, empreguei o resto da juventude em viajar, em ver cortes e exércitos, em conviver com pessoas de diversos temperamentos e condições, em recolher várias experiências, em experimentar-me a mim mesmo nos encontros que o acaso me propunha, e, por toda parte, em refletir sobre as coisas de um modo tal que pudesse tirar algum proveito (DESCARTES, 2011, p.17).

No entanto, Descartes, acerca desse *experimental a si mesmo*, principalmente no que diz respeito às viagens, afirma ter notado muitas contradições entre os povos, tanto quanto havia dentre as opiniões dos filósofos da Escola:

É verdade que, enquanto me limitei a considerar os costumes dos outros homens, quase nada encontrei que me desse segurança, e notava quase tanta diversidade quanto antes observara entre as opiniões dos filósofos. De forma que o maior proveito que disso tirava era que, vendo várias coisas que, embora nos pareçam muito extravagantes e ridículas, não deixam de ser comumente aceitas e aprovadas por outros grandes povos, aprendia a não crer com muita firmeza em nada do que só

me fora persuadido pelo exemplo e pelo costume; e assim desvencilhava-me pouco a pouco de muitos erros, que podem ofuscar nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão (DESCARTES, 2011, p. 19).

A experiência das viagens – do convívio com os diferentes povos – não realiza o alcance do conhecimento verdadeiro e dos princípios da filosofia. A *incerteza* e a *confusão* se intensificam com as viagens. O terceiro grau de sabedoria – o convívio com outros homens – mostra que o pensamento deve ser disposto a uma experiência que vai além do convívio com os diferentes povos, pois a experiência desse *convívio* revela, além de *incerteza e confusão*, a *relativização* dos costumes e opiniões dos homens de diferentes culturas. Por isso, é necessário transcender esse expediente e dispor o pensamento a outra experiência.

1.4 - O problema da verdade em Descartes

A experiência *dos sentidos*, gerada a partir do *espanto* até mesmo diante da *experiência* mais cotidiana, bem como diante das contradições que se revelam no convívio dos povos, torna possível circunscrever o momento em que se vê emergir, na filosofia cartesiana, o problema acerca da *verdade*. O problema filosófico da verdade surge a partir de uma suspeição, não apenas em relação aos preconceitos adquiridos na infância e na Escola, mas de uma suspeição até mesmo do óbvio que circunda a experiência mais imediata do senso comum.

Na *Regra I* de suas *Regras para a Orientação da Inteligência* é possível notar, por exemplo, que a questão da verdade já acompanha Descartes: “Os estudos têm o objetivo de dar à inteligência uma direção que lhe permita formular juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe apresenta.” (AT X, p.359). Como já dito anteriormente, o conceito de filosofia em Descartes significa o estudo da sabedoria. Na enunciação da *Regra I*, o estudo se erige com o dever de dar à inteligência a condição de formular juízos verdadeiros acerca de todas as coisas que se apresentam à mente. Nota-se que Descartes reconhece a necessidade de estabelecer para os estudos a condição de encontrar a verdade não mais nas coisas propriamente, mas nas coisas que se apresentam à mente, isto é, *ao próprio pensamento*. A experiência dos sentidos e das viagens tem como principal referência o próprio pensamento. Descartes estabelece, no entanto, uma tarefa para os estudos que difere profundamente da erudição, do ensino da filosofia na *escola*. Segundo afirma Gilson, a diferença ocorre pelo

fato da tradição voltar seus esforços para o alcance da verdade numa investigação que pressupõe o mundo externo numa experiência que, em certa medida, não se volta ao pensamento, ao passo que o alcance da verdade em Descartes reside inteiramente nas coisas que se apresentam ao pensamento – independente de em qual grau de sabedoria se ponha o filosofar. Segundo Gilson, é justamente essa distinção que promove uma diferença acerca do modo de estudar e de *filosofar* de Descartes e da tradição que se refere a filosofia cartesiana (GILSON, 2011).

Na *Sinopse da Primeira Meditação*, Descartes ressalta esse aspecto do *filosofar* por meio do qual o pensamento, em seu exercício plenamente livre, ofereça a partir de suas próprias exigências, ou melhor, de uma dúvida hiperbólica, um caminho livre para que seja possível efetivamente alcançar conhecimentos verdadeiros e redescobrir o mundo – vale dizer, libertar o pensamento dos preconceitos da escola – em busca do descobrimento da verdade e dos princípios da filosofia:

[...] E, mesmo que a utilidade de uma dúvida tamanha não apareça de imediato, é ela no entanto, muito grande por deixar-nos livres de todos os preconceitos, por aplainar um caminho em que a mente facilmente se desprenda dos sentidos e por fazer, enfim, que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras³ (DESCARTES, 2004, p.19).

Ora, a alguns, a busca cartesiana pela verdade parece ser um truísmo, mas sua força está justamente em levar a sério aquilo que parece óbvio, pois, como já se destacou anteriormente, nada parece mais misterioso em Descartes do que buscar compreender com certeza o que significa *ver*. Vemos a natureza, os objetos dispostos a nosso redor, mas essas coisas não nos contam o seu segredo. O segredo se esvai na linguagem, na consideração, nas contradições que os diferentes costumes revelam, na explicação e na explicitação lógica.

A busca cartesiana para alcançar a verdade requer um caminho livre para que o pensamento desvele o segredo e diga ao filósofo o que são as coisas do mundo, sem que haja vestígios das opiniões adquiridas desde a infância ou o embotamento do próprio pensamento, cuja provocação já não teria razão de ser diante da concepção escolástica de uma ciência dogmática, paralisante e dispendiosa, bem como não teria razão de ser diante do convívio com outros povos – terceiro grau de sabedoria. Essas experiências – o curso em La Flèche e as

³ A referência usada para os textos de Descartes é a edição Adam et Tannery (*Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 11 vols. Paris: Vrin, 1996). Na notação simplificada usada internacionalmente, AT indica a edição; os numerais romanos, o volume; e os algarismos arábicos, o número da página. Todas as citações de passagens das *Meditações Metafísicas sobre Filosofia Primeira* serão extraídas da tradução de Fausto Castilho (Coleção multilíngues de filosofia UNICAMP, Ed. UNICAMP, Campinas, 2004).

viagens – fazem parte do percurso do *filosofar* cartesiano. É preciso, porém, ir além dessas experiências. É preciso investigar o próprio pensamento.

É justamente aí que se inicia fortemente o *filosofar* cartesiano, quando se concede ao pensamento o ensejo de ser interlocutor do filósofo a partir da exigência de alcançar a verdade e os princípios da sabedoria, não pela via indireta e suspeita da tradição. A busca pela verdade emerge, assim, a partir do desejo de responder ao mal do século de Descartes, *incerteza* e *confusão*. Mas, além disso, surge do desejo de compreender o que esse interlocutor, o pensamento, pode oferecer a partir de si mesmo ao filósofo. Essa potência mais própria do pensamento – buscar a verdade a partir e mediante o seu mais livre exercício, destituído de toda condução prévia de conhecimentos já suposta e dogmaticamente certa – faz emergir o sentido mais originário da *cogitatio*. Tal como diz Soares: “o esforço para buscar a verdade se torna também um esforço para restituir o valor originário e restabelecer a situação própria da *cogitatio*” (SOARES, 2011, p.310).

1.4.1 - Os cinco graus de sabedoria e o tornar-se filósofo

Dáí a postura cartesiana diante de La Flèche, da História da Filosofia e do convívio com os outros povos: trata-se de um querer conhecer autônomo que visa pôr todos os atos de pensar inteiramente despidos de qualquer preconceito na procura pela verdade. Todavia, como se dá isso? Ou seja, como se dá esse querer conhecer autônomo? A exigência do exercício inteiramente livre do pensamento leva Descartes a se colocar não somente contra o cego dogmatismo da tradição e em oposição às contradições encontradas no convívio com os homens, mas, além disso, exige que esse horizonte se ponha de forma livre nesse exercício, pois *pensar por si mesmo*, livre de preconceitos, viabiliza *entrever* esse horizonte.

Nessa perspectiva é que poderíamos dizer que a postura investigativa – o *filosofar* – tem uma relação muito próxima com o desejo de *pensar por si mesmo*, que é a condição para adentrar na instância originária do pensamento, livre de preconceitos adquiridos desde a infância. É nessa instância que se poderá almejar o objetivo da principal meta do *filosofar*: o quinto grau de sabedoria – o *descobrimento dos princípios da filosofia*. As primeiras causas (noções primitivas ou primeiras) são o bem mais precioso a se alcançar, o tesouro do filósofo, cuja descoberta pode ser a resposta do mal do século XVII.

Por isso, é no descobrimento dos *princípios* da sabedoria – nas *causas primeiras* – que está posto o coração do filósofo: nelas ele medita dia e noite, sonhando ou acordado, é em sua

busca que se põe o coração de Descartes. Tal descobrimento justifica o *pensar por si mesmo*, *bem como a busca pela verdade* e o *tornar-se filósofo*. Um filósofo se torna filósofo, segundo Descartes, se se propõe ao descobrimento das *primeiras causas*, *das noções primitivas ou primeiras*, das quais poderá deduzir toda a sabedoria. O filósofo que se dedica a “experienciar” o pensamento na busca pelas *noções primeiras ou princípios* é que deve ser chamado de filósofo (DESCARTES, 2008). Todavia, apenas a busca é insuficiente para *tornar-se* um filósofo; é preciso ir além dela: o pensamento exige o descobrimento dos *princípios* que fundam o conhecimento verdadeiro, não menos que as noções que garantem o reconhecimento desses princípios. É justamente o descobrimento dos *princípios* que legitimam o *tornar-se filósofo* em Descartes, e não somente o *filosofar* como busca. O alcance dessa instância originária – na qual residem as primeiras causas ou princípios – decorre, num primeiro momento, do desejo de *filosofar*. No entanto, esse desejo de *filosofar* é insuficiente: para Descartes, é preciso realizar o descobrimento dos princípios da sabedoria.

1.5 - A sabedoria e a erudição

Pode-se dizer que a sabedoria é o que mais se deseja no mundo. É necessário, contudo, definir melhor essa sabedoria. A sabedoria cultivada apenas com vistas ao acúmulo de erudição não permite que o saber advindo dela se faça instrutivo à vida, e isto, provavelmente, foi um preconceito enfrentado por Descartes à sua época. Veja-se:

A filosofia é, por definição, o amor e a busca da sabedoria. Mas o que é a sabedoria? É a coisa mais desejável do mundo, e, contudo, aquela em que os homens menos pensam. Os melhores dentre eles contentam-se em acumular uma erudição que sobrecarrega a memória sem enriquecer o espírito, ou imaginam que lhes será suficiente estudar tão minuciosamente quanto possível as propriedades das coisas para fazer o mais perfeito uso de seu pensamento (GILSON, 2011, p.XL).

Como vimos no primeiro parágrafo da *Carta (Prefácio)*⁴, a própria definição de *filosofia* em Descartes está num compasso diferente da perspectiva de acúmulo de conhecimento. A definição da *filosofia* carrega em si o desejo de estudar a sabedoria a serviço da conduta da vida e do alcance do conhecimento verdadeiro, nunca como mero acúmulo de erudição; *éthos* que aproxima Descartes a um pensador do século XVI: Montaigne.

Seria, pois, a erudição, isto é, o modo erudito de estudar a sabedoria, cujo aprendizado se definiria estritamente pela assimilação dos conteúdos, seja na intenção de reproduzir o

⁴ [...] Filosofia, significa o estudo da sabedoria [...]. (DESCARTES, 2008, p. 413).

conhecimento já estabelecido como verdadeiro, seja a fim de orientar a investigação a partir de princípios já firmemente assentados, a ciência ou autoridade que permitiria a Descartes reconhecer algum princípio verdadeiro? Essa via ofereceria, de fato, a garantia exigida pelo filósofo para assegurar-se da correspondência dos juízos à realidade ou mesmo de garantir a conduta da vida? Ora, Descartes sabe que uma resposta à exigência de tais questões exige do filósofo uma transposição das soluções recorrentes à erudição, uma vez que limitar-se à erudição não satisfaz tais exigências, sobretudo ao exame apurado e crítico do ceticismo de Montaigne.

Ora, tal via – a de um saber doutoral ou erudito – é muito criticada por Montaigne. É justamente essa crítica que torna as questões acima descritas uma exigência que se situa além da recorrência ao passado histórico da filosofia. Por que Montaigne? Que importância tem Montaigne como crítico do saber erudito? O que Montaigne representa para Descartes nesse percurso filosófico dos graus de sabedoria?

Ora, sabe-se que Descartes é leitor de Montaigne (BRUNSCHVIG, 1945); e essa relação – leitor e autor – transcende, como veremos adiante, o mero entretenimento da leitura. Ela se situa no expediente do quarto grau de sabedoria, numa *experiência do pensamento* que se põe no expediente da *conversação*.

Assim, nosso objetivo agora é entender o significado de *conversação* como (de) grau de sabedoria. O que significa a *conversação* para Descartes? E em que medida Descartes realiza uma *conversação* com Montaigne e com a erudição? Buscaremos responder a essas perguntas recorrendo ao significado do quarto grau de sabedoria explicitado na *Carta (Prefácio aos Princípios da Filosofia)*.

O significado desse (de) grau é indispensável à resposta dessas questões, visto que esclarece, com efeito, a relação que Descartes estabelece com uma pequena parte da erudição na qual se encontra Montaigne, bem como esclarece o abandono de Descartes da erudição que não instrui a atividade do pensamento, no exercício do *filosofar*, tal como apresentamos nos tópicos anteriores.

1.5.1 - A recorrência à erudição: a relação com o quarto grau de sabedoria

No percurso dos cinco graus de sabedoria, o quarto grau configura o momento da “leitura, não de todos, mas particularmente a dos livros escritos por pessoas capazes de nos instruir, pois é uma espécie de conversação com os seus autores” (DESCARTES, 2008,

p.413). Ora, Descartes considera que uma parte da erudição é capaz de instruir. Existe, assim, uma erudição que se opõe à erudição vazia. Essa erudição é como auxílio na busca pela verdade. Trata-se de uma pequena classe de autores que não é vazia de sabedoria, muito ao contrário, é capaz de indicar veredas para o quinto grau de sabedoria.

É justamente nessa perspectiva que o diálogo com alguns autores – o quarto grau – é uma instância indispensável no percurso cartesiano. É uma experiência que potencializa o pensamento na direção do alcance da verdadeira sabedoria. Porém, ao mesmo tempo requer um rigoroso esforço no qual o leitor se proponha a transcender o autor; esforço que configura um dos aspectos da *conversação*. É justamente esse enfrentamento que viabiliza o vislumbre do quinto grau de sabedoria (igualmente representa um dos aspectos do alcance da maturidade), que, uma vez alcançado, legitima o *tornar-se* filósofo.

Poderíamos dizer que a superação dos autores capazes de instruir é um passo importante no processo de *tornar-se* filósofo, de *tornar-se*, a rigor, um pensador. No entanto, Descartes não diz claramente nem diretamente – ao menos na *Carta Prefácio* – quais autores são esses ou que parte da erudição é capaz de potencializar a busca pela verdade e do conhecimento verdadeiro, ou mesmo dos princípios e causas primeiras. Indica apenas vestígios e características de quem possam ser, quando declara que filósofos são os que se propõem a ultrapassar o quarto grau de sabedoria:

Ora, sempre houve grandes homens que trataram de encontrar um quinto grau de sabedoria, incomparavelmente mais elevado e mais seguro que esses outros, que consistisse na busca das primeiras causas e dos verdadeiros princípios a partir dos quais possamos deduzir as razões de tudo o que somos capazes de saber. E os que nisso particularmente trabalharam é que foram chamados de filósofos (DESCARTES, 2008, p. 413).

Vê-se aí que filósofos⁵ não são exatamente aqueles que alcançaram o quinto grau, mas os que se dedicam a buscá-lo. Estes homens ou mulheres, segundo Descartes, é que devem ser denominados de filósofos. Eles não se contentaram em circunscrever a filosofia no expediente dos quatro primeiros graus. Além disso, almejaram a emancipação do próprio pensamento – a pensar por si mesmos – na tentativa de transcender todos os graus anteriores e, assim, descobrir os princípios que engendram toda a sabedoria. Os que assim procederam, segundo

⁵ Parece existir dois significados de filósofo em Descartes. O primeiro são aqueles que se dedicaram à busca dos princípios da filosofia. Já o segundo significado expressa aqueles ou aquele filósofo que não somente se dedicou a essa busca, mas que efetivamente realizou o descobrimento dos princípios da sabedoria. Vale dizer, porém, que tanto um como outro é filósofo.

Descartes, é que devem ser chamados de filósofos. Todavia, o *tornar-se* filósofo requer alcançar, de fato, as causas primeiras, os princípios da filosofia.

Ora, Descartes não explicita quais pensadores se dedicaram ao *tornar-se* filósofo, isto é, ao exercício de transcender os quatro primeiros graus de sabedoria. De modo semelhante, não revela os autores capazes de nos instruir nas *conversações*. O importante nos dois últimos excertos acima citados da *Carta (Prefácio)* é perceber que o ponto principal é que a compreensão e alcance do quinto grau de sabedoria não podem prescindir de todos os graus anteriores, não podem prescindir, então, do diálogo com uma pequena parte da erudição. Que erudição é essa, que livros são esses? Descartes não cita nomes.

Nota-se, no entanto, que a importância que estabelece para a *conversação* é muito importante no processo de alcançar o quinto grau de sabedoria. A *conversação* é uma experiência necessária, mas insuficiente para alcançar as causas primeiras. O *tornar-se filósofo*, a rigor, exige algo mais. A *Carta (Prefácio)* sugere que, se se quer ter às mãos a posse do próprio pensamento e, de fato, *tornar-se um filósofo*, é indispensável se colocar no enfrentamento com esses poucos autores e superar a instância do quarto grau de sabedoria. É necessário, então, transcender o autor da *conversação*, é preciso “buscar algo melhor” (DESCARTES, 2008, p. 415).

A *conversação* é um momento importante no percurso do quinto grau no sentido de ser um processo, um obstáculo a ser superado. Antes de *abrir os olhos* e ver o mundo com os próprios olhos (maturidade; *pensar por si mesmo*), há uma experiência do pensamento de *ouvir* a instrução de alguns autores que se propuseram a *pensar por si mesmos; que almejavam libertar o pensamento do enrijecimento escolar*. Nessa perspectiva, o quarto grau de sabedoria é a experiência do pensamento, a experiência de *ouvir* a fim de potencializar a atividade de pensar. Na *conversação*, o leitor (Descartes) se põe, assim, como ouvinte das vivências desses autores, ou seja, como *interlocutor* das experiências que esses autores podem oferecer de potência à atividade de pensar. Tal experiência se dá no exercício da leitura como num diálogo. Esse exercício passa de largo do mero entretenimento com os livros, uma vez que a *conversação* exige que o leitor *filosofe*, isto é, transcenda os passos que esses poucos autores galgaram na busca pela sabedoria. É precisamente isso que diz Descartes no trecho acima citado da *Carta (Prefácio)*, quer dizer, o *tornar-se* filósofo (ter a posse do próprio pensamento) supõe o abandono da erudição vazia. O significado da *conversação* se revela, assim, com a instrução de alguns eruditos que, ao mesmo tempo em que indicam as veredas do *pensar por si mesmo*, exigem a transcendência do leitor na busca de *algo melhor*.

1.6 - A busca de “algo melhor” não decorre no solipsismo

O filósofo autêntico – a rigor – quer ter a posse dos próprios pensamentos, isto é, almeja ir além dos autores capazes de instruí-lo. Em Descartes, é justamente este o significado de buscar *algo melhor*: transcender os quatro primeiros graus, sobretudo o quarto, e descobrir as primeiras causas, as noções primeiras das quais toda a sabedoria será deduzida (DESCARTES, 2008). Essa transcendência e esse alcance é que justificam o *tornar-se* verdadeiramente o que se é, isto é, um filósofo. Como já dito anteriormente, Descartes percorre todos os outros graus que antecedem o quinto grau; não dispensa, assim, o diálogo com parte da erudição; não percorre o caminho na procura da instância íntegra do pensamento de maneira solitária.

A busca pela verdade em Descartes – expressa no significado do *filosofar* – não se passa ou decorre de forma explícita na solidão. Existe certa ambiguidade no isolamento cartesiano. Mesmo no aconchego seguro do retiro solitário, quando se propõe a derrubar os preconceitos de infância e tomar as rédeas do próprio pensamento, Descartes não está inteiramente só. O propósito expresso logo no início da *Primeira Meditação* – o descobrimento de ao menos um conhecimento verdadeiro – que supõe o “descobrimento das primeiras causas e dos verdadeiros princípios” (DESCARTES, 2008, p.413), é tributário das experiências que o pensamento percorreu pelos quatro primeiros graus de sabedoria explicitados na *Carta (Prefácio)*. É justamente nessa perspectiva que a experiência do pensamento não se origina com o retiro solitário: essa seria, pois, a manifestação última da experiência do pensamento que consigo traz todo um percurso anterior. Queremos dizer com isso que a *experiência do pensamento* se encarna em cada expediente dos cinco graus de sabedoria, isto é, ela percorre 1- a percepção das noções “*per se nota*”⁶; 2- a experiência dos sentidos; 3- o convívio com os outros homens (as viagens); 4- o diálogo com alguns autores; 5- o alcance dos princípios da filosofia⁷.

Se em Descartes a *experiência de pensar* decorre desse percurso explicitado na *Carta (Prefácio)*, poderíamos dizer, com relação ao quarto grau de sabedoria, que Descartes não é um mero leitor de parte da erudição. Isto é, não lê esses autores por mero entretenimento ou

⁶ O estudo da experiência do pensamento no expediente do primeiro grau será tema central do próximo capítulo.

⁷ Buscaremos explicitar a exposição dessa tese – a experiência do pensamento como a condição de possibilidade para o alcance da verdade e dos graus de conhecimento – no desenvolvimento deste texto, sobretudo no terceiro capítulo.

no sentido de cultivar a erudição. Mais que isso, o diálogo com Montaigne representa para Descartes a manifestação da experiência do pensamento no quarto grau de sabedoria.

Segundo Koyré (1992), Montaigne se insere dentre esses poucos autores capazes de instruir, é um mestre que indica veredas para o *tornar-se* filósofo, e igualmente um adversário a quem Descartes teve de superar, cuja sabedoria teve de transcender por meio da *conversação* (KOYRÉ, 1992).

De um lado, esse diálogo é algo que impulsiona a busca pelo conhecimento verdadeiro, por outro lado, exige um passo a mais que a estagnação no quarto grau; o enfrentamento do autor pelo leitor. Ora, Descartes tem de enfrentar não somente a erudição vazia, Aristóteles e a escolástica. Além disso, tem de transcender os passos de Montaigne. Ele *ouve* a crítica de Montaigne ao saber doutoral, e tem de enfrentá-la com Montaigne. Já num segundo momento, tem de assumir essa crítica e superá-la, transcendendo o autor e *tornando-se* filósofo.

1.6.1 - A *conversação* com Montaigne

Certamente, para Koyré, Montaigne é um autor entre aqueles capazes de instruir e, ao mesmo tempo, um obstáculo a superar; é o “verdadeiro mestre e adversário” de Descartes:

Os adversários de Descartes são, sem dúvida, Aristóteles e a escolástica. Mas não são, todavia, os seus únicos adversários, tal como demasiadas vezes foi dito, tal como outrora eu próprio o disse (a estes trata-se de os substituir e não de os combater): o adversário é também, e talvez sobretudo, Montaigne. Ora, Montaigne é, ao mesmo tempo, o verdadeiro mestre de Descartes (KOYRÉ, 1992, p.24).

Que sentido há na afirmação de Koyré, de que “Montaigne é ao mesmo tempo o adversário e o mestre de Descartes”? Não seria o sentido exposto no tópico anterior?, ou seja, da experiência do pensamento que se lança no quarto grau da sabedoria, na *conversação* com vistas à superação de um autor capaz de instruir, capaz de indicar um caminho do *pensar por si mesmo*, do pensamento livre dos preconceitos? Aliás, instruir com a finalidade de quê? Ora, com a finalidade de se alcançar o quinto grau da sabedoria, do descobrimento das primeiras causas ou princípios, não menos configura o desafio de *tornar-se o que se é*.

Koyré sugere que Montaigne é um mestre capaz de instruir Descartes (quarto grau de sabedoria), bem como é um obstáculo a ser superado (que sugere o alcance do quinto grau de sabedoria).

Assim, com o objetivo de entendermos um pouquinho do diálogo entre Montaigne e Descartes, traçamos um ensaio dessa conversação, um paralelo através de alguns trechos dos *Ensaaios* com trechos da *Carta (Prefácio)* e do *Discurso do Método*. É justamente esse o estudo que propomos neste momento.

1.6.2 - A sabedoria como relicário da verdade

Em 1585, Montaigne publica *Os Ensaaios*, obra que vai de encontro ao saber doutoral, isto é, à concepção que admite a sabedoria como adorno do sábio e a erudição como um relicário da verdade. O ensaio sobre o *Pedantismo* mostra claramente um cotejo à concepção da sabedoria ostensiva e ornada. Montaigne expõe a erudição que não estimula a atividade de pensar:

[...] Facilmente perguntamos: “Ele sabe grego ou latim? Escreve em verso ou em prosa”. Mas se ele se tornou melhor ou mais ponderado, isso era o principal e é o que fica por último. Seria preciso perguntar **quem sabe melhor, e não quem sabe mais**. Trabalhamos apenas para encher a memória, e deixamos o entendimento e a consciência vazios. Assim como às vezes as aves vão em busca do grão e o trazem no bico sem o experimentar, para dar o bocado a seus filhotes, assim nossos pedagogos vão cantando a ciência nos livros e mal a acomodam na beira dos lábios, para simplesmente vomitá-la e lançá-la ao vento (MONTAIGNE, 2002, p.203, *grifos nossos*).

Vê-se aí que a atividade do pensamento não pode ser reduzida ao acúmulo de conhecimento histórico. Se se assume tal posição, em vez de provocar o pensamento à busca de *algo melhor*, encontra-se, antes, uma instância paralisante da consciência, quer dizer, da atividade de pensar, que enfraquece e esvazia a inteligência.

A persistência no mero acúmulo histórico é o embotamento do pensamento, e de nada serve àquele que se propõe a *tornar-se melhor*, tanto na vida prática quanto no alcance dessa ação prática, no alcance da verdadeira sabedoria. É justamente nessa perspectiva que o *saber melhor* a que se refere Montaigne no excerto acima citado tem uma relação com a *busca de algo melhor* a que Descartes se refere na *Carta (Prefácio)*, quando diz que os sucessores de Platão e Aristóteles restringiram a sabedoria ao *culto do saber erudito*, que se limitaram a seguir cegamente a via erudita em vez de transcender a erudição (DESCARTES, 2008). O problema que se apresenta nesse *buscar algo melhor* em Descartes, igualmente do *saber melhor* em Montaigne, coloca-se justamente no enfrentamento – como que numa *conversação* – com o passado histórico, visto agora não como embotamento do pensamento, mas como

conversação, como *ir além* dos grandes autores, tais como, por exemplo, Platão e Aristóteles. Dessa transcendência é que se deve encontrar o expediente do próprio pensamento.

Em Descartes, o objetivo dessa transcendência – que implica consequentemente o *tornar-se* filósofo – é justaposto ao alcance do quinto grau de sabedoria. O *tornar-se* filósofo contrasta com o *cultivo* da sabedoria: disposição que se identifica com a figura do erudito que arroga a si a verdade como relicário.

A *conversação*, assim, significa pulsão que impulsiona o pensamento filosófico. É sempre uma atividade cujo objetivo não visa o acúmulo de conhecimento, mas somente a instrução que leva a um degrau maior de sabedoria. É justamente essa a diferença entre a *conversação* com alguns autores capazes de instruir e a erudição que enfraquece a atividade de pensar: na *conversação* não há um cultivo do conhecimento como um culto cego da filosofia. Ao contrário, põe-se sempre ao desafio de transcender o autor e sua filosofia e, dessa maneira, *pensar por si mesmo*, encontrando os próprios passos.

1.7 - A conversação em *La Recherche de La Verité*

O *culto* à erudição auxilia pouco ou nada no descobrimento da verdade como resposta ao mal do século XVII, tampouco mostra o caminho do *tornar-se* filósofo, tal como se pode depreender da filosofia cartesiana em *La Recherche de La Verité par la lumière naturelle*⁸, uma obra inacabada que Descartes compunha em forma de diálogo.

Para Epistemão, o personagem de Descartes que, nesse diálogo, representa a figura do erudito, sem dúvida, a erudição é autoridade inquestionável, como se fosse ela própria o relicário da verdade. Desse modo, a relação que Epistemão estabelece com a sabedoria está posta na perspectiva do acúmulo histórico. O desejo de acumular o conhecimento, segundo Epistemão, é uma patologia do espírito que não encontra remédio em lugar algum (DESCARTES, 2010). Consequentemente, a relação que estabelece com a sabedoria é sempre uma relação que inviabiliza o descobrimento da verdade que, consequentemente, reflete numa relação vazia com os demais interlocutores – Eudoxo e Poliandro –, isto é, numa interlocução que torna a erudição vazia, ao enfraquecimento e embotamento do pensamento; da *busca* pela verdade e dos princípios da filosofia.

⁸ A busca pela verdade através da luz natural.

Por essa via, a do conhecimento histórico da filosofia, tal como a compreende Epistemão e, portanto, a Escola, assimilam-se com robustez as categorias de Aristóteles, requerendo a precisão de suas fórmulas. Soma-se, então, a precisão com a robustez ao esqueleto dos séculos, para que assim o conhecimento histórico assuma o estatuto de ciência indubitável e, desta maneira, garanta a correspondência efetiva à realidade das coisas, tal a via pela qual se orienta La Flèche à pesquisa ou à busca pelo conhecimento verdadeiro.

Em objeção a essa perspectiva de sabedoria a que Epistemão representa, Eudoxo, outro personagem cartesiano, cujo *éthos* é contrário ao de Epistemão, aconselha a Poliandro⁹ uma outra via que não a erudição. Conta-lhe Eudoxo que essa via é o próprio pensamento que, uma vez posto numa instância de dúvida radical, se abre para a instância de certeza (DESCARTES, 2010).

1.8 - A ineficiência da acumulação histórica

Descartes, vimos anteriormente nos trechos do *Discurso*, encontra-se, ao fim do curso em La Flèche, atravessado por dúvidas, entretanto, não quer a verdade pela verdade, ou seja, a aquisição e acumulação de um conhecimento apenas por seu estatuto verdadeiro, tal como quer a tradição. Deseja, antes, reencontrar na experiência do pensamento o critério que garanta tal certeza. Por isso, não pode confiar em princípios sustentados a partir de um conhecimento meramente histórico e doutoral, uma vez que no campo histórico há uma insuficiência tal que não permite a Descartes assegurar-se da efetiva correspondência dos juízos dessa ciência à realidade, o que impede que o filósofo conceda efetiva confiança a esse conhecimento supostamente verdadeiro.

Dessa maneira, não é prudente confiar na via de que faz uso o conhecimento meramente histórico como expediente seguro para alcançar a certeza dessa correspondência e, então, da verdade que os juízos dessa ciência pretendem proferir. É justamente nesse percurso cartesiano que se pode pôr em questão a seguinte pergunta: qual é o valor da erudição doutoral para a vida prática e para o alcance dos princípios que sustentam a filosofia? Qual é o valor da erudição no processo de *tornar-se* um filósofo, quer dizer, no processo de pensar por si mesmo, agir por si mesmo na vida? Ora, Descartes se desvia do saber doutoral, porque sabe

⁹ Poliandro representa o personagem que não passou pelo ensino da escola, isto é, não carrega em seu espírito os prejuízos adquiridos pela *escola*.

que nesse saber há um grande risco de *tornar-se* pedante em vez de filósofo. Ele segue os passos de autores capazes de instruir: segue os passos de Montaigne:

Sabemos dizer: “Cícero diz assim”; “eis as regras de Platão”; “são as próprias palavras de Aristóteles”. Mas e nós, o que dizemos nós mesmos? O que pensamos? O que fazemos? Um papagaio falaria igualmente bem. [...] Atentamos para as opiniões e o saber dos outros, e isso é tudo. É preciso fazê-los nossos. Parecemos exatamente alguém que, precisando de fogo, fosse pedi-lo em casa do vizinho e, encontrando um belo e grande, lá ficasse a se aquecer, sem mais lembrar-se de levar um pouco para sua própria casa. De que nos servirá ter a pança cheia de comida, se ela não for digerida? Se não se transformar dentro de nós? Se não nos fizer crescer e fortalecer? [...] Tanto nos deixamos levar nos braços de outros que anulamos nossas forças. Desejo armar-me contra o temor da morte? Faço-o à custa de Sêneca. Quero obter consolação para mim mesmo ou para um outro? Tomo-a emprestado de Cícero. Tê-la-ia buscado em mim mesmo se me tivessem treinado para isso. Não gosto dessa competência relativa e mendigada (MONTAIGNE, 2002, p. 205).

Seria a erudição doutoral uma potência para estabelecer o conhecimento como verdadeiro, seria suficiente para encontrar a verdade ou alguma verdade? Em que medida somos pensadores e não um papagaio dos pensadores? Em que medida nosso pensamento vai além do pensamento dos grandes autores? Essa é a provocação de Montaigne. Além disso, em que medida o saber histórico da filosofia – a sabedoria como acumulação histórica, o saber relativo e mendigado instrui o homem nas ações desta vida? Montaigne sugere um índice para a questão; “cumpra indagar quem sabe melhor e não quem sabe mais”; cumpre, assim, perfazer uma *conversação* com esses autores que *sabem melhor*, ao mesmo tempo, desviar-se daqueles que arrogam *saber mais*. Todavia, quem são esses pensadores capazes de *saber melhor*? Ora, justamente os que se desviaram da via erudita na busca pelo conhecimento verdadeiro; aqueles que se propuseram à reforma do próprio pensamento e das ciências. Descartes segue a instrução de Montaigne, e, mais que isso, assume a sua provocação no percurso dos graus de sabedoria; ele põe em xeque o valor do conhecimento histórico com sua própria trajetória.

Em Descartes, o distanciamento do saber doutoral é um importante passo para a liberdade da mente. Os homens que não conviveram próximos aos que se reputam por sábios ou doutos têm, em certa medida, uma predisposição ao *filosofar*; já que, em razão desse distanciamento, não adquiriram os preconceitos da escola. Daí que são mais capazes de *filosofar*, de exercerem a atividade que consiste na busca pelas primeiras causas.

Descartes e Montaigne, porém, tiveram contato com o saber doutoral; ambos não têm esta predisposição. Daí a necessidade de retomar com muito esforço essa condição na qual a mente se encontre livre dos preconceitos. Trata-se, assim, de um exercício maior em relação

àqueles que não passaram pela escola; esforço dirigido ao objetivo de resgatar o sentido originário do pensamento, de libertar a mente dos preconceitos ou prejuízos que embotam a mente. Tal exercício consiste em aplainar o caminho para que a *cogitatio* se encontre numa disposição livre e íntegra.

Montaigne se desvia do saber erudito, em certa medida, porque deseja a posse da integridade de pensar; quer *pensar por si mesmo* e deixar de mendigar a sabedoria de outrem. Porém, ele ao mesmo tempo é muito erudito. Descartes igualmente abandona esse saber erudito para retomar essa integridade do pensamento, sobretudo porque seu objetivo maior é o alcance do quinto grau de sabedoria e tudo o que decorre desse alcance; o *tornar-se* filósofo, por exemplo. *Saber mais* – concepção como a erudição compreende a sabedoria – distancia o filósofo da verdade, ao menos é o que declaram tanto Descartes quanto Montaigne nos excertos acima citados. Daí a exigência de *saber melhor* de Montaigne coincidir com a *busca de algo melhor* de Descartes. *Saber melhor* não significa acumular conhecimentos; significa, antes, saber precisamente, isto é, compreender com certeza aquilo que está sendo afirmado como certo e indubitável. Significa, sobretudo, uma certeza inabalável capaz de suprimir as confusões e dúvidas que permeiam as ciências.

1.9 - Tornar-se filósofo

Em Descartes, o descobrimento dos princípios da sabedoria vai ao encontro da retomada do sentido íntegro do pensamento, e mostra a necessidade do abandono da concepção de erudição como acúmulo de história. Esse desvio cartesiano não é a superação dos autores capazes de instruir – experiência do pensamento que se manifesta no quarto grau de sabedoria. Existe, assim, uma erudição a que Descartes segue. Segundo Koyré (1992), dentre os autores capazes de instruir, que consideram a *conversação* no sentido de concorrer para *algo melhor*, está Montaigne.

A superação da *conversação* pelos filósofos, todavia, requer uma postura íntegra do pensador diante do próprio pensamento, ainda que não se possa admitir até então que tal postura revele o filósofo tal como o concebe Descartes – o que só poderá efetivar-se de modo excelente com o alcance do quinto grau de sabedoria. A *conversação* se revela, assim, num *ouvir*; numa postura indispensável para que o pensamento seja posto em outro horizonte – na perspectiva do conhecimento verdadeiro e do alcance do expediente livre dos (pré)juízos. Dito de outro modo, Descartes se instrui e é instruído por meio da *conversação* com alguns

autores, tal como Montaigne, por exemplo. A *conversação* é necessária no processo de *tornar-se filósofo*, porque coloca o pensamento num diálogo franco com alguns autores capazes de instruir, ao mesmo tempo em que abre a possibilidade de superar aquele que instrui, impulsionando o pensamento para a instância do quinto grau. É nesse sentido que Descartes – antes de encontrar a instância originária do pensamento – segue, em certa medida, alguns rastros de Montaigne, a fim de libertar o pensamento dos preconceitos adquiridos desde a infância, aplainando um caminho para a mente (KOYRÉ, 1992).

A experiência do pensamento no quarto grau se mostra num compasso diferente da tradição, num diálogo franco – no enfrentamento – do leitor com o autor. Trata-se de uma experiência na qual o leitor se põe a *ouvir* a experiência do autor. Esse *ouvir* se dá através de um diálogo, de um enfrentamento do leitor que ora duvida, ora afirma, ora concorda, ora discorda, imagina e resente a experiência do autor, revivendo, assim, suas vivências e os caminhos que percorreu na busca pela sabedoria.

Os livros dos autores que buscam para si *algo melhor*, no sentido da *conversação*, é a invenção fantástica para adentrar a experiência do pensamento no quarto grau de sabedoria. O livro é que permite ao leitor adentrar a experiência do autor, perceber os avanços do pensamento até o ponto de alcançar uma instância exequível para abrir os olhos e caminhar sem o auxílio dos mestres.

Montaigne é um dos mestres de Descartes porque indica um obstáculo a ser superado, não menos que um desvio da erudição vazia. O pedantismo não partilha da *conversação*. Em vez de potencializar o *filosofar*, ele atrofia a atividade de pensar. A ruína do pensamento está justamente no fato de a pesquisa pelos conhecimentos verdadeiros – que legitimam nossas ações e nossos juízos e, portanto, nossa ciência – estar aprisionada aos preconceitos adquiridos pela via suspeita do pedantismo, que substitui a exigência da pesquisa, cuja meta consiste no descobrimento dos princípios da verdadeira sabedoria, da instância libertadora da verdade, do alcance da certeza e da retomada do pensamento originário – *pensar por si mesmo é tornar-se filósofo*: abrir os olhos.

1.9.1 - A pulsão cética

Se Montaigne se propõe a abrir os olhos, como se põe de encontro à erudição vazia? Ora, em contraposição a esse modo de compreender a sabedoria, Montaigne se entrega à pulsão cética. Vale dizer que o termo *ceticismo* carrega em sua significação originária o

sentido de pesquisa, investigação e exame (SOARES, 2008). A expressão *pulsão cética* tem, com efeito, esse mesmo sentido originário. É através dela que se pode aplainar o caminho do pensamento e preservar a mente da postura dogmática e enrijecida da tradição. Em Descartes, a pulsão cética é uma noção que estimula a ação do pensador no processo de restituir a integridade do pensamento – sua condição originária –, bem como de conduzir o pensamento ao quinto degrau da sabedoria:

A tradição cética, por sua vez, aproximou-se de uma postura dogmática ao habitar a floresta, contentando-se com uma vida cheia de privações – não existe conhecimento ou, se existe, não é algo que possa ser alcançado pelo homem. Entretanto, Descartes concebe o filosofar radical como portador do espírito cético, de modo que, para o filósofo, seria indispensável perder-se na floresta. Por outro lado, há a aspiração dogmática do pensamento cartesiano. Estar na floresta é condição para dela sair. [...] Descartes sabe que é fundamental estar na floresta para filosofar, mas a Filosofia, como já vimos, não é só *philos* – é também *sophia* (SOARES, 2008, p. 119).

Descartes é leitor de Montaigne no sentido de se expressar no ato de *filosofar*, ele sabe que esse ato como suspeição pode preservar a integridade do pensador e do pensamento, mas, além disso, compreende que, mais do que preservar, a dúvida radical pode restituir a condição originária do pensamento, sua potência para o descobrimento da verdade que a tradição arrogava a si sob o signo da erudição. Sair da floresta significa alcançar a *sophia*, a sabedoria verdadeira.

Assim, Descartes assume, não apenas como leitor, mas, em certa medida como autor, a pulsão cética que ressoa nos *Ensaio*s e a radicaliza. Ele assume essa radicalização construindo uma nuance da pulsão num processo dinâmico que tende a uma meta a ser alcançada que, posteriormente, consistirá na exploração desse alcance.

Ora, se em Montaigne a pulsão cética é como que um meio de restituir – isto é, de preservar a integridade do próprio pensamento diante dos juízos presumidos pela erudição –, em Descartes, além disso, a pulsão tem a função não apenas de preservar a integridade – na qual o pensador rejeita as opiniões eruditas suspendendo o juízo –, mas, mais do que isso, o ceticismo cartesiano impulsiona à meta principal do *filosofar*: o alcance inalienável do conhecimento verdadeiro, da verdade que estiola e degenera qualquer dúvida.

O alcance da meta – a verdade – extingue o estado de tensão – de dúvida –, bem como suprime a situação da pulsão, já que no momento mesmo em que se realiza o descobrimento do conhecimento verdadeiro, tal descoberta não deixa o mínimo de espaço para nenhuma suspeição, abrindo, pois, o horizonte da certeza.

Nota-se que o ceticismo – em sua significação originária – não é uma recusa a pensar, isto é, não inviabiliza a *experiência do pensamento*. Ao contrário, é a pulsão do *filosofar*.

Descartes incorpora esse elemento – o não assentimento – ao *filosofar*. O ato de *filosofar* em Descartes se expressa, então, por uma pulsão cética que lança o filósofo ao objetivo de alcançar esse quinto grau, pois a Descartes importa menos a suspensão do assentimento do que alcançar a certeza das coisas que se mostram ao pensamento. Descartes quer encontrar o expediente da certeza para assegurar-se dos princípios que se propõe a encontrar. Ele se põe na *floresta* somente até o momento de garantir e mostrar a certeza de algo, a verdade inalienável de algo, de um conhecimento verdadeiramente existente. Assim, o ceticismo em Descartes é um elemento que compõe o *filosofar*, que impulsiona o filósofo para o descobrimento da verdade. Vale dizer que, mesmo que não encontre ao menos um conhecimento verdadeiro, Descartes afirmará o fracasso da busca pela verdade sob o expediente da certeza, recorrendo à máxima socrática: *sei que nada sei*, tal como sugere o trecho a seguir da *Primeira Meditação*: “prosseguirei até conhecer algo certo ou, na falta de outra coisa, que pelo menos reconheça que nada há de certo” (AT VII 24).

Em outras palavras, a meta cartesiana é o alcance do conhecimento verdadeiro – caso tenha de admitir o fracasso, ele o fará à maneira socrática: reconhecendo somente um saber meramente negativo.

1.10 - O expediente da certeza

A conquista do expediente da certeza em Descartes, porém, não significa o abandono da pulsão cética, já que ela pode ser retomada pela necessidade de *filosofar*, isto é, sob a exigência do próprio pensamento que traça metas a serem alcançadas pelo filósofo, assim como desenha outras navegações para o *filosofar*. “Em que momento a investigação deve parar? Só aquele que pensa pode decidir” (SOARES, 2008, p. 119). Além de restituir a integridade do pensador e do pensamento, o ceticismo em Descartes tem uma finalidade clara de auxílio no descobrimento da verdade, recurso que viabiliza essa condição originária, porque não apenas remove os obstáculos – os (pré)juízos adquiridos desde a infância – para que o pensamento aviste o conhecimento verdadeiro, mas, além disso, possibilita o vislumbre do expediente da certeza que suporta o conhecimento como verdadeiro.

A pulsão cética em Descartes, assim, mais que restituir a condição íntegra e plena do pensamento, permite ao filósofo a exploração da certeza.

1.10.1 - O fim último da pulsão cética é a certeza

Em que perspectiva a pulsão cética em Descartes se distingue da de Montaigne? Nos *Ensaaios*, ela se mostra como parte de um processo que visa preservar, ou ainda, retomar a integridade de pensar, isto é, de tomar para si as rédeas do próprio pensamento. Descartes faz o mesmo: se entrega à pulsão cética como parte fundamental no exercício de pensar por si. Porém, mais que isso, mais que parte desse processo, a *pulsão* compõe o *filosofar* na impulsão de alcançar a certeza que desfaz, surpreendentemente, a própria pulsão. Em Descartes, essa dissolução é o *fim último da pulsão cética*. Veja-se:

[...] a dúvida, o cético e Montaigne *sofrem-na*. Descartes *exerce-a*. Ao exercê-la *livremente*, dominou-a. E assim se libertou dela. [...] Possuindo um critério, um nível, “uma regra” (que Montaigne não tinha), poderá distinguir – *discernir o verdadeiro do falso* – e repor no seu lugar as ideias que formarão o universo do espírito. Poderá exercer uma *crítica*, ou seja, um juízo, e uma escolha (KOYRÉ, 1992, p. 36).

A pulsão cética em Descartes, assim, possui uma nuance distinta da disposição de Montaigne, uma vez que existe uma utilidade bem definida para o ato de duvidar, uma utilidade bem circunscrita por Descartes. Pode-se notar essa circunscrição logo no início da sinopse à *Primeira Meditação*, na dinâmica radical de duvidar de todas as coisas, quando Descartes revela a função e a meta desse duvidar intensivo: de “aplainar o caminho da mente”, e, sobretudo “que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras” (AT VII 16).

O alcance da verdade é a meta que Descartes se propõe a atingir. O processo da dúvida radical, de um ceticismo radical em Descartes, tem a *certeza* como o fim supremo, nunca a permanência na suspeição. É justamente esse fim que Descartes nos indica desde o início nas *Meditações*. Embora o *filosofar* não alcance a ciência verdadeira; ainda que a exploração desse campo originário do pensamento revele a impossibilidade de conhecer e de reconhecer conhecimentos como verdadeiros, mesmo nessa situação, Descartes afirmará, como Sócrates, somente este conhecimento como verdadeiro: *nada há de certo*; o que reforça a tese do expediente da certeza e do *fim última da pulsão cética*.

Dito de outra maneira, mesmo que o horizonte da certeza seja mínimo e se tenha de admitir como degrau máximo o mero saber negativo de Sócrates – o afamado e singular “sei que nada sei” –, Descartes admitirá o alcance desse degrau única e exclusivamente pela via do próprio pensamento, preservando o pensar por si mesmo através do expediente originário da *cogitatio*.

Assim, a pulsão cética impulsiona o pensamento ao descobrimento do expediente da certeza; que, parece, revela-se na mesma condição do pensamento originário, isto é, mostra-se numa condição anterior aos (pré)juízos adquiridos desde a infância, não menos que os adquiridos pela erudição vazia. Vale dizer que não se pode dispensar a pulsão cética para adentrar no expediente da certeza nem no expediente da *cogitatio*. E mesmo que não se possa deslindar o alcance de, pelo menos, um conhecimento verdadeiro, é justamente nele – nesse expediente da certeza e do pensamento originário, que se pode ou confirmar o malogro do *filosofar* e admitir como Sócrates que nada se sabe, ou comunicar o descobrimento da verdade, ou melhor, de um conhecimento, ao menos, verdadeiro.

1.10.1.2 - O fim da pulsão cética sob a exigência da vida

No entanto, a supressão da dúvida é necessária – ainda que se tenha de admitir o saber negativo de Sócrates –, porque a permanência no estado de dúvida é *intolerável* na vida:

O cepticismo, todavia, não é uma atitude viável. A longo prazo, é intolerável. Não tenhamos ilusões: ‘o fôfo travesseiro da dúvida’ é muito duro. O homem não pode renunciar definitivamente, sem esperança, à certeza, à ‘segurança do juízo’, como diz Descartes. Tem necessidade dela para viver. Para se orientar na vida. (KOYRÉ, 1992, p. 21).

A dúvida, no momento da descoberta da verdade de um conhecimento, cede lugar à segurança da certeza, que envolve a dúvida e a suprime. A certeza, porém, deve ser alcançada por outra via que não a da erudição cumulativa; é justamente isso que apreende Descartes da *conversação* com Montaigne. Ora, se não se pode encontrar o expediente da certeza no acúmulo de erudição, a persistência de encontrá-la sugere uma investigação no próprio pensamento. É justamente o que fizeram Montaigne e Descartes:

Montaigne tenta então a manobra socrática, a manobra clássica da filosofia em desespero. Porque a filosofia tenta sempre dar-nos uma resposta à dupla questão: ‘o que é que é?’ e ‘que sou eu?’ ou, se se preferir: ‘onde estou eu?’ e ‘que sou eu?’ eu que me ponho esta pergunta. Nas épocas felizes, clássicas, ela começa por aquilo que é, pelo Mundo, o Cosmo, e é a partir do Cosmo que tenta responder à pergunta ‘que sou eu?’ procurando local, o lugar que o homem ocupa na ‘grande cadeia do ser’, na ordem hierárquica do real. Mas nas épocas ‘críticas’, épocas de crise, em que o Ser, o Mundo, o Cosmo se torna incerto, se desagrega e estilhaça, a filosofia volta-se para o homem. Começa então pelo ‘que sou eu?’, interroga aquele que põe as questões (KOYRÉ, 1992, p.20).

E Descartes propõe-se, um belo dia, como Montaigne, estudar daí em diante em si mesmo e empregar todas as forças do seu espírito a escolher os caminhos que devia seguir. É então que a ruptura se dá (KOYRÉ, 1992, p. 31).

Segundo Koyré, Descartes *ouve* a instrução de Montaigne até certo ponto, que sugere a transcendência do quarto grau. Aliás, Descartes anuncia uma ruptura total logo no início da *Primeira Meditação*, quando diz que os homens, uma vez na vida, têm a necessidade de desfazer-se de todas as opiniões recebidas, de destruir as crenças concebidas, e investigar por si mesmo todas essas coisas através de si mesmo (AT VII).

A busca cartesiana pela verdade, assim, impõe o desafio de transcender a dúvida, as opiniões, as crenças, mas também a *instrução*. Esse é o momento de se esforçar para sair da floresta. Mas como Descartes faz isso? Como alcançar o expediente da certeza? Qual via possibilitaria o acesso à verdade? Ora, trata-se nesse momento de retomarmos, assim, a questão sobre a verdade; pois, o enfrentamento dessa questão pode mostrar como Descartes transcende os passos de Montaigne; como ele se torna filósofo.

1.11 - Uma pequena informação sobre a Revelação divina

Por que esse alcance não poderia dar-se por meio da Revelação divina? Na *Primeira Meditação*, Descartes fala de uma velha crença em um Deus. Evoquemos a via da Revelação Divina no aspecto dessa velha crença: “Eu, o Senhor, falo a verdade e proclamo o que é direito. Congregai-vos e vinde”¹⁰. Ao declarar esse juízo, o profeta o faz por Revelação. Assim, a ação divina comunica aos homens os desígnios de Deus por meio do profeta, sendo a verdade pressuposta pela via da revelação. Além disso, essa via se situa em um plano acabado e perfeito, pois é o próprio Deus e Senhor que mostra a verdade ao homem. Assim, não há esforço ou estudo para o descobrimento da verdade, mas trata-se da própria graça divina que revela a verdade. Todavia, Descartes não inclui a revelação de Deus entre os graus da sabedoria; “a verdade Divina não nos conduz de forma gradual ao conhecimento, mas eleva-nos, de repente, a uma crença infalível” (DESCARTES, 2008, p. 413).

Descartes não pode partir da Revelação para se assegurar da verdade do conhecimento. Tal atitude poderia significar um passo retroativo na busca pelos princípios da sabedoria. A busca pela verdade, tal como Descartes se propôs a fazer, exige que se dê por uma via que não a da Revelação. Uma via que, ao contrário dessa, exija esforço e estudo. Ora, procurar a

¹⁰ O trecho citado se encontra no § 45:19 de Isaías, profeta do antigo testamento.

verdade a partir da revelação divina privaria Descartes da dimensão da pesquisa, da dimensão da busca, pois a Revelação de Deus desvela a verdade de graça pela graça. Dito mais diretamente, a Revelação da verdade pela graça de Deus retira do homem a condição de filósofo – pesquisador –, retira justamente o sentido mais originário do filosofar – ela suprime a pulsão cética. Entretanto, pensar filosoficamente exige e implica uma vocação muito diversa.

Para o filósofo, filosofar é pensamento livre que não se compromete com verdades dogmáticas, mas, ao contrário, está permanentemente disposto ao questionamento mesmo de qualquer conceito de verdade, sejam aqueles que pretendem assentar-se pela autoridade da tradição – o erudito – ou pela inquestionável Revelação – o profeta. É precisamente por isso que o campo no qual Descartes procura a verdade é estritamente filosófico. Trata-se, na realidade, da investigação de um homem que não é profeta, mas filósofo.

Ora, o profeta e também o erudito geralmente representam alguém que encerra a sabedoria em si, isto é, alguém dotado de ciência. O filósofo está, assim, de certo modo, em desvantagem em relação ao profeta e ao douto, pois como amigo do saber não é propriamente seu possuidor, “mas deseja-o como consequência do amor” (SOARES, 2008, p.41). Daí a necessidade da pesquisa, da investigação. Por isso, diz-se que o filósofo tem uma relação de amizade e não de posse com a sabedoria, como é o caso do profeta.

Tal relação de Descartes com a pesquisa se encontra presente no *Discurso do Método*, que não se constitui um receituário, um sistema filosófico, tampouco uma doutrina acerca do alcance da verdade. Discursar sobre o método e não doutrinar o método é o cuidado que Descartes toma para não engajar o próprio espírito outra vez em vias desconhecidas e de manter a sua postura de filósofo diante do objeto amado, isto é, da sabedoria (SOARES, 2008).

Importa, nesse ponto, entender o cuidado que, para Descartes, a verdade exige para ser alcançada, porque nada há – ainda –, nem mesmo na tão arrogada ciência dos *doutos*, que resista ao crivo menor suspeita. Nesse sentido, discursar sobre o método serve como advertência. Advertência de que não basta fiar-se em qualquer método doutrinário ou escolar para alcançar a verdade, até que algum deles mostre ser capaz de resistir às investidas da dúvida. *Discursar* sobre o método expressa, portanto, a necessidade de, por meio de uma total autonomia do pensamento, descobrir paulatinamente, no desenrolar do seu próprio curso, as exigências que faz o próprio pensamento para satisfazer-se plenamente com o que vier a reconhecer como indubitavelmente verdadeiro.

Daí ser necessário investigar qual a melhor via para a direção da inteligência no exercício máximo dessa autonomia: para não correr o risco de se equivocar como aquele homem da *Regra IV*, que arde de desejo por um fantasioso tesouro. É justamente para encontrar essa direção que é preciso criticar as vias da investigação e averiguar se alguma delas pode, a rigor, oferecer um caminho efetivamente seguro para alcançar a verdade.

É, então, no âmbito da investigação e, sobretudo, de uma postura filosófica, que Descartes pretende buscar uma elucidação da verdade que permita reconhecer o verdadeiro como verdadeiro, longe de ser alcançada pelo mero conhecimento erudito, histórico ou, ainda, revelada pela graça de Deus. Contudo, uma vez que Descartes, como se viu, esgota a pretensa suficiência da verdade no âmbito do *ouvir*, do *ver* e da *Revelação*, haveria, então, no senso comum, pelo menos um conhecimento verdadeiro, tal como Descartes propõe alcançar?

1.12 - A verdade como correspondência ou adequação

Os que sustentavam a certeza supunham-na dependente dos sentidos e neles confiavam inteiramente, ao ponto de Epicuro, ao que se diz, ter ousado afirmar, contrariando assim todos os raciocínios dos astrônomos, que o Sol não é maior do que parece (DESCARTES, 2008, p.415).

Ao se perguntar ou afirmar se qualquer ciência ou crença corresponde à realidade, pressupõe-se nesse juízo alguma confiança acerca dessa correspondência. No trecho acima, extraído da *Carta (Prefácio)*, Descartes analisa a concepção de Epicuro, segundo o qual a confiança e a certeza são garantidas por meio dos sentidos¹¹. Em certa medida, nada mais convincente ou sensato que afirmar a certeza da proposição *O Sol é ele mesmo o que sinto aquecer o corpo*, se de fato sentimos o Sol aquecer o corpo.

Entretanto, mesmo a mais simples descrição da visão com relação ao Sol contém vários pressupostos habitualmente não questionados pelo senso comum e, até mesmo, por alguns filósofos. Como num acorde no qual se desconhece qualquer dissonância e, assim, pressupõe-se, daí, uma harmonia natural das notas que o compõem, Epicuro, segundo o trecho acima citado, afirmava que a verdade provinha da apreensão mais direta pelos sentidos. A verdade, assim, se ofereceria, segundo Epicuro, numa tal obviedade que, sem necessidade de qualquer explicação, seria suficiente para fundar a certeza da adequação entre juízos e fatos a respeito da realidade e dos próprios fatos.

¹¹ Nessa perspectiva, o senso comum se situa no segundo (de) grau de sabedoria.

Contudo, em *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*, Landim Filho mostra que essa concepção da verdade, muito semelhante à do senso comum, envolve três noções distintas: proposições, fatos e a relação de correspondência ou adequação entre juízos e fatos (LANDIM, 1992). No princípio de adequação, afirma-se que, se uma proposição corresponde ao fato que descreve, ela é, portanto, verdadeira. Por exemplo, é verdadeira a proposição *o Sol é amarelo*, se, de fato, o Sol é amarelo. Porém, Landim destaca que essa teoria da verdade pressupõe um acesso privilegiado aos fatos e às coisas, independentemente dos juízos que descrevem os fatos e as coisas. Com efeito, se considerarmos atentamente a relação de adequação entre proposições e fatos, perceberemos, diz Landim, que se trata de relação assimétrica: “são as proposições, e não os fatos, que têm uma função descritiva” (LANDIM, 1992, p.11). Isso quer dizer que, quanto mais se justifica ou se questiona o acesso à verdade de alguma coisa, seguindo o princípio de adequação, mais se descrevem apenas proposições, uma vez que esse conceito não garante de forma alguma a certeza do conhecimento do fato ou da coisa.

Assim, ao afirmarmos *o Sol é amarelo*, a verdade dessa proposição, que pretende expressar a efetiva correspondência entre tal proposição e o fato que ela descreve, não apenas pressupõe o próprio acesso ao Sol – ele mesmo –, mas também exige uma garantia da efetividade desse acesso que, na realidade, não há. Para que essa concepção de verdade possa valer minimamente para a operacionalidade das ciências em suas investigações ou para a certeza do alcance de qualquer conhecimento, não basta pressupor que haja, de fato, um acesso às coisas em si e ao mundo em si, isto é, que o Sol que se vê e que aquece o corpo é, de fato, o Sol ele mesmo. É preciso demonstrar, com certeza inabalável, que isso é verdade, ou seja, que há indubitavelmente esse acesso aos fatos e às coisas.

O conceito de verdade como adequação ou correspondência funda-se, pois, em última instância, em uma crença: a de que há efetivamente esse acesso aos fatos e às coisas sem que se procure prová-lo ou demonstrá-lo de modo inquestionável. A teoria da verdade como adequação diz respeito, portanto, meramente às proposições, e não aos fatos eles mesmos, com os quais, por sua vez, não têm relação alguma. Pode-se notar daí que a concepção da verdade como adequação não é capaz de garantir a certeza do conhecimento de qualquer coisa, pois o princípio de correspondência não demonstra nem justifica qualquer conhecimento verdadeiro e nem mesmo é capaz de oferecer o alcance desses conhecimentos. Assim, a obviedade de um juízo, para Descartes, não é suficiente para justificar a certeza do

alcance de ao menos um conhecimento verdadeiro. É preciso, antes, mostrar como que se reconhece o óbvio.

Por conseguinte, o problema que se apresenta a Descartes nessa concepção da verdade como adequação não é apenas que ela tem como pressuposto um acesso privilegiado aos fatos e às coisas, mas, mais do que isso, de que, ao menos até o momento, nada há nos princípios e nas ciências ou em qualquer teoria da verdade que Descartes dispõe, que possa garantir e mostrar a indubitável efetividade desse acesso.

Como ressalta Landim (1992), a teoria da verdade como adequação, sobre a qual se funda o senso comum, limita-se ao campo lógico. Por isso, a lógica, considerada do ponto de vista formal, é insuficiente para mostrar a existência de ao menos um conhecimento verdadeiro, e, portanto, ineficaz para constituir princípios da ciência ou mesmo permitir reconhecer conhecimentos verdadeiros de coisas – objetos. Tal insuficiência do critério estritamente lógico evidencia, segundo Landim, a necessidade de um critério ontológico (LANDIM, 1992). Desse modo, podemos afirmar que a verdade – a que Descartes está à procura – exige, sim, como se verá adiante, uma função lógica. No entanto, mais do que uma função lógica, a busca cartesiana exige uma função ontológica, isto é, requer um princípio ou causa primeira da qual se possa adquirir com certeza o conhecimento de coisas fora do pensamento.

1.13 - A verdade é indubitável?

Portanto, se o fim da busca pela verdade possui essa concepção ontológica para conhecer com certeza uma coisa, ao se propor o percurso dos (de) graus de sabedoria, parece que Descartes se mantém na floresta, no expediente da dúvida. Talvez a dúvida seja a condição da busca pela verdade, a única certeza dessa procura. Uma vez que Descartes esgota a pretensa suficiência dos conceitos de verdade das autoridades que examinou, seja da tradição Escolástica ou do conhecimento histórico sobre o qual se apoiou, ou ainda do senso comum explicitando a sua impotência como adequação para alcançar um conhecimento certo e indubitável, não seria, então, o caminho mais natural ou talvez o único possível para Descartes, que ele aderisse à tese de Montaigne: a de que não é possível assegurar-se de qualquer conhecimento verdadeiro?

O método cartesiano, que põe em xeque não apenas as crenças do senso comum, mas até mesmo os fundamentos mais sólidos da ciência e da metafísica, parece fortemente exprimir essa postura cética do filósofo. Entretanto, certo é que papéis avulsos remetidos a um

amigo talvez elucidem alguma coisa. Em uma carta a Mersenne, Descartes declara nunca ter duvidado da verdade. O que o faz, então, a despeito da ruína de todos esses conceitos de verdade investigados radicalmente pelo filósofo, ainda assim decidir *filosofar* buscando o alcance de ao menos um mínimo conhecimento certo e indubitável? O que faz, então, Descartes ainda acreditar na possibilidade de conhecer?

2 - A NOÇÃO DE VERDADE E O PRIMEIRO GRAU DE SABEDORIA

2.1 - A verdade que resiste à dúvida

Em uma carta a Mersenne, Descartes declara nunca ter duvidado da verdade:

[...] quanto a mim eu jamais duvidei dela [verdade], parecendo-me que é **uma noção tão transcendentalmente clara que é impossível ignorá-la**. Com efeito, há meios de examinar uma balança antes de usá-la, **mas não existiriam, de modo algum, meios de aprender o que é a verdade se nós não a conhecêssemos naturalmente**. Pois, que razão teríamos para aceitar o que dela nos fosse ensinado, [...] se nós não conhecêssemos já a verdade? (AT II 596, *tradução nossa, grifos nossos*).

Ora, como compreender essa postura paradoxal do filósofo? Se Descartes, no decurso de seu exigente exercício filosófico de *meditar*, põe-se de forma tão radical diante de todo conhecimento filosófico da tradição, reconhecendo a necessidade e urgência de duvidar de todas as coisas na busca pela verdade, tal como mostra o excerto abaixo do primeiro parágrafo da *Primeira Meditação*:

Faz alguns anos já, dei-me conta que **admitira desde a infância muitas coisas falsas por verdadeiras** e de **quão duvidoso era o que depois sobre elas construí**. Era **preciso**, portanto, que, uma vez na vida, **fossem postas abaixo todas as coisas, todas as opiniões em que até então confiara**, começando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer algo firme e permanente nas ciências (AT VII 17, *grifos nossos*).

O que o levaria, então, a nunca duvidar da verdade? Que sentido há nessa certeza com relação ao conhecimento *natural* da verdade? Na correspondência acima, Descartes diz que existem meios de examinar uma balança antes de usá-la. Provavelmente, na época em que escreveu essa carta a Mersenne, a balança deveria ser aquela de dois pratos: antes de qualquer aferição seria prudente – se dispuséssemos de um manual de instruções – proceder com ela de modo a garantir a avaliação precisa de alguma coisa. Com esse exemplo da balança, Descartes, na verdade, pergunta-se: do que realmente temos certeza? Qual o critério seguro para estabelecê-la? Apesar de todos os esforços da tradição filosófica, o que Descartes percebe é que, efetivamente, não há nada que possa assegurar qualquer certeza: não há critério, tal como nos ofereceria um suposto manual de instruções para a precisa utilização da

balança, que possa garantir a certeza do conhecimento ou do alcance de ao menos um único conhecimento verdadeiro.

2.1.1 Descartes interlocutor de Mênon

Se, pois, não há qualquer critério seguro para a verdade, como, então, procurar por algo verdadeiro? E mesmo na hipótese de encontrá-lo, como seria possível reconhecê-lo? Aí é que se mostra mais expressamente a própria condição desse alcance, tal qual manifesta na carta a Mersenne citada anteriormente: como saber se realmente encontramos o conhecimento verdadeiro se já não detivéssemos *naturalmente* – sublinha-se – o conhecimento da verdade? Trata-se de um problema já enunciado desde o *Mênon* de Platão:

MEN. E **de que modo procurarás**, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te procurar que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, **como saberás** que isso que encontraste é aquilo que não conhecias? (PLATÃO, 1993, 80-d, p.49, *grifos nossos*).

Para Monique Sperber, poderíamos dizer que o *Mênon* é o último diálogo socrático e o primeiro diálogo genuinamente platônico (PLATÃO, 1993). Segundo Monique, trata-se de um diálogo fundamental no decurso da obra platônica, pois demarca a transição do Sócrates *do reconhecimento da ignorância*, isto é, daquele que detém um saber negativo, para o Sócrates da *possibilidade de algum saber*, ou seja, o conhecimento que as almas trazem em si por terem participado das Ideias.

Se nos diálogos de *primeira época* de Platão, Sócrates é conhecido como o filósofo da ignorância – é sábio justamente por compreender que nada sabe de coisa alguma –, no *Mênon*, diálogo de *transição*, esse saber negativo, o saber que nada sabe, já não é suficiente. Com a sua interpelação a Sócrates, Mênon põe em questão a legitimidade dessa sabedoria socrática, e, conseqüentemente, a própria possibilidade de buscar a verdade: como Sócrates pode efetivamente se assegurar da possibilidade de algum conhecimento se o único saber que detém é o da própria ignorância, ou, por outras palavras, um não-saber? Isto é, afirmando exclusivamente saber apenas que nada sabe, o que indicaria a Sócrates, a despeito desse saber meramente negativo, a possibilidade não apenas de alcançar algum conhecimento verdadeiro – e, desse modo, vencer a mera instância da ignorância em que se encontra – mas, mais que

isso, de, na ocasião de deparar-se com ele, efetivamente reconhecê-lo como um conhecimento verdadeiro?

O reconhecimento da ignorância provocado por um *pathos*, isto é, por um sentimento, seja o espanto, a admiração, ou o assombro (*Thaumas*) (PLATÃO, 1995) é, sem dúvida, condição *sine qua non* para o filosofar. Entretanto, com a provocação da pergunta de Mênon a Sócrates, evidencia-se a sua insuficiência para a investigação filosófica, para o exercício de filosofar em busca da verdade ou de qualquer conhecimento. Isto é, o saber negativo, o socrático *saber que nada sabe*, já não é suficiente. É preciso algo mais. Para Platão, a maiêutica só pode se tornar método investigativo se já se superou a mera condição negativa do saber – o reconhecimento da ignorância – e se, conseqüentemente, já se admite algum saber: a realidade das *formas*, que vai engendrar a *teoria das ideias* de Platão. Assim, só posso *conhecer se reconhecer* o que a alma *já sabia* antes de passar pelo rio do esquecimento. Aprender é rememorar (SPERBER, 1993).

Ora, assim como Sócrates não poderia sequer se pôr a buscar o conhecimento de algo que ele nem mesmo pudesse enunciar ou reconhecer – o que exigiria, como bem mostra a objeção de Mênon, ao menos um conhecimento mínimo do que ele busca conhecer verdadeiramente –, não estaria Descartes se deparando com um problema análogo quando diz na carta a Mersenne: “não existiriam meios de aprender o que é a verdade se nós não a conhecêssemos naturalmente”? Pois que razão teríamos para aceitar o que dela nos fosse ensinado, se nós não conhecêssemos já a verdade”? (AT II 596). Como saber se um conhecimento é efetivamente verdadeiro se, de antemão, já não detivéssemos em nós a possibilidade de acesso à própria verdade, de tal modo que ela nos pudesse precisamente oferecer essa certeza e assim nos garantir o alcance desse conhecimento? Assim, se se pode perguntar como Sócrates pode deixar de ser *o filósofo da ignorância* e passar a ter ao menos alguma ciência, não caberia também perguntar como Descartes pode deixar de ser *o filósofo da dúvida* quando afirma, na referida carta a Mersenne, nunca ter duvidado da verdade?

Nota-se, pois, que o mesmo problema que se apresentou a Sócrates se enuncia agora a Descartes, cuja dificuldade procura ilustrar, no primeiro parágrafo da sua *Segunda Meditação*, a partir da imagem de uma queda em um poço profundo, tamanha a perturbação que lhe causa tal soma de dúvidas. E, perturbado, não se sente capaz de esquecer as muitas dúvidas lançadas na *Primeira Meditação*:

Em tantas dúvidas fui lançado pela meditação de ontem que já não sou capaz de as esquecer, nem vejo todavia o modo de as resolver. E, como se de repente houvesse

caído em um poço profundo, minha perturbação é tal que nem posso firmar o pé no fundo, nem vir à tona (AT VII 23).

A perturbação, *pathos* semelhante à loucura, parece sugerir que, longe de ser um estado anormal, talvez seja uma condição própria do pensamento. De fato, a imagem de Descartes caindo no poço parece indicar um movimento ininterrupto que não deixa o filósofo *firmar o pé, nem vir à tona*. Nesse momento, Descartes parece encontrar-se na mesma condição do saber socrático: não há suporte, pelo menos por enquanto, que lhe seja certo o bastante para reconhecer algum conhecimento verdadeiro.

Todavia, ainda como Sócrates, Descartes não se furta – o que o tornaria um cético – à investigação acerca da possibilidade de conhecer. Porém, antes, insiste no exercício da *meditação*, fazendo da dúvida hiperbólica o crivo metódico mais exigente por não permitir passar o que quer que suscitasse a mínima desconfiança, mesmo que o resultado desse esforço fosse, à maneira socrática, um saber meramente negativo: “prosseguirei até conhecer algo certo ou, na falta de outra coisa, que pelo menos reconheça que nada há de certo” (AT VII 24). O trecho seguinte parece sugerir um passo a mais do que o socrático, quando este ainda se encontra meramente no reconhecimento da ignorância. Descartes – tal como Arquimedes – acredita na possibilidade de conhecer algo indubitável ou efetivamente verdadeiro, ainda que seja este o conhecimento mais mínimo: “Arquimedes não pedia mais que um ponto, que fosse firme e imóvel, para poder remover a terra inteira de seu lugar: são grandes também as minhas esperanças, se vier a encontrar algo, o mais mínimo, que seja certo e inabalável.” (AT VII 24). Parece existir aqui um ponto tênue de difícil apreensão nesse excerto. Pois, como compreender que, no primeiro parágrafo da *Segunda Meditação*, Descartes exprima sua perturbação diante de tantas dúvidas que lhe assomam ao pensamento, para, logo em seguida, manifestar certa confiança, ou mais que isso, *grandes esperanças* em prosseguir no descobrimento de algo certo e inabalável, tal como Arquimedes? Se Descartes pode expressar tal esperança do descobrimento de algo indubitável, de pelo menos um mínimo conhecimento verdadeiro, isso não já indicaria – reavivando o paradoxo de Ménon – que ele supõe saber ou conhecer minimamente o que procura? Haveria, pois, alguma relação dessa *grande esperança* com a declaração de Descartes, na carta a Mersenne, sobre nunca duvidar da verdade? Seria, talvez, a *noção* de verdade – *tão transcendentemente clara* – o índice que faz Descartes acreditar na possibilidade de alcançar conhecimentos verdadeiros? Ou, na falta de outra coisa, que essa *noção*, que parece, ao menos para Descartes, indubitável, poderia erigir-se como que um princípio que pudesse pôr em questão a tese cética acerca da impossibilidade de qualquer

conhecimento? Se a resposta for afirmativa, será então necessário considerar a noção *tão transcendentalmente clara* da verdade como aquele passo a mais que o saber que nada se sabe socrático? Tal como Descartes expressa na carta a Mersenne, a noção de verdade parece indicar o tão exigido critério para o reconhecimento da certeza acerca do conhecimento de alguma coisa, ou, ao menos, possibilitar certificar-se na pior das hipóteses, que nada há de verdadeiro?

Como se vê, a compreensão desse *passo-além* de Descartes com relação ao saber negativo de Sócrates parece exigir um estudo mais demorado e profundo a respeito de como ele concebe a noção *tão transcendentalmente clara* da verdade, o que, por sua vez, requer, evidentemente, uma explicitação do próprio sentido da acepção de *noção* na filosofia cartesiana. Trata-se, neste momento, de perguntar o que é uma *noção* para Descartes, para então procurarmos compreender se é justamente por meio da *noção de verdade* que Descartes poderá sustentar a sua *grande esperança* de encontrar conhecimentos verdadeiros e indubitáveis.

2.2 - Noções comuns: princípios lógicos, axiomas ou regras da razão

A primeira parte dos *Princípios da Filosofia* procura expressar o significado e o sentido de uma noção comum. Diz o artigo 49 da sua primeira parte:

[...] visto que reconhecemos que não pode ocorrer que a partir de nada algo venha a ser, então esta proposição, *a partir de nada, nada vem a ser*, é considerada **não como alguma coisa existente**, nem tampouco **como modo da coisa**, mas como **uma certa verdade eterna** que tem [sua] **sede em nossa mente** e se chama “**noção comum**”, ou ainda **axioma**. Desse gênero são: *é impossível que o mesmo seja e não seja ao mesmo tempo; o que foi feito não pode não ter sido feito; aquele que pensa, enquanto pensa, não pode não existir*; e inúmeros outros que, na verdade, não podem ser facilmente recenseados em sua totalidade, **mas tampouco** [podem ser] **ignorados** quando se apresenta a **ocasião de pensarmos neles sem que nos ceguem quaisquer prejuízos** (DESCARTES, 2002, p.65, *grifos nossos*).

Vê-se aí que as *noções comuns*, para Descartes, têm sede em nossa mente e são princípios que se expressam por meio de proposições como axiomas. Justamente por isso, Descartes considera uma *noção comum* como uma *primeira noção*. Isso se confirma no texto das *Respostas às Segundas Objeções*, no qual Descartes explicita em que consiste uma *primeira noção* enquanto *noção comum*:

Pois que nada exista em um efeito que não tenha existido de forma semelhante ou mais excelente na causa é uma **primeira noção, e tão evidente**, que **não há nada mais claro**; e esta outra **noção comum**, que *de nada, nada se faz*, a compreende em si, porque, se se concorda que exista algo no efeito que não existiu na sua causa, cumpre concordar também que isso procede do nada; e se é evidente que o nada não pode ser a causa de algo, é somente porque, nesta causa, não haveria a mesma coisa do que no efeito (DESCARTES, 1973, p.165, *grifos nossos*).

Notemos que, nesse trecho, Descartes assimila o significado do termo *noção comum* ao significado de *primeira noção*. E nos dá aqui um exemplo de uma *noção comum*, de uma regra da razão, idêntico ao excerto acima citado dos *Principia*, quando diz: *a partir de nada, nada vem a ser*. Porém, no trecho do artigo 49 dos *Principia*, fica claro que Descartes não considera as *noções comuns* como *coisas existentes e modos da coisa*. Mas a que Descartes é possível se referir quando dizemos *modos da coisa* e *coisas existentes*?

O artigo 48 dos *Principia* deixa bem claro não apenas o que Descartes compreende por *coisa* e *modos da coisa*, mas também sua diferença em relação às verdades eternas, que não têm qualquer existência fora do pensamento, tal como são os princípios lógicos ou regras da razão, já enunciando aqui o que afirmará no referido artigo 48:

Tudo o que cai **sob a nossa percepção**, nós o consideramos ou bem como **uma coisa**, ou uma **certa afecção das coisas**, ou bem como **uma verdade eterna que não tem qualquer existência fora do pensamento**. Dentre os **conteúdos [percebidos] que consideramos como coisas**, os mais gerais são a **substância**, a **duração**, a **ordem**, o **número** e, se é que há outros do mesmo tipo, os que [também] se estendem a todos os **gêneros de coisas**. Não reconheço, porém, mais do que **dois gêneros supremos de coisas**. Um é o das **coisas intelectuais**, ou **cogitativas**, isto é, **pertinentes à mente ou à substância pensante**. O outro é o das **coisas materiais**, ou que **pertencem à substância extensa**, isto é, ao **corpo**. A **percepção**, a **volição** e todos os **modos** tanto de **perceber** quanto de **querer** referem-se à **substância pensante**; à **extensa**, porém, a **grandeza** (ou seja, a própria **extensão** em **comprimento**, **largura** e **profundidade**), a **figura**, o **movimento**, o **lugar**, a **divisibilidade** das próprias partes e coisas que tais [...] (DESCARTES, 2002, p.63, *grifos nossos*).

No primeiro parágrafo da *Terceira Meditação* é possível perceber que os *modos da coisa* que pertencem à mente ou substância pensante, isto é, aos conteúdos [percebidos] que considerados como coisas, são os próprios atos de *pensamento* pelos quais a *coisa que pensa* (*res cogitans*) pensa – isto é, *sente, imagina* – coisas *fora do pensamento*, ainda que não se possa garantir, por ora, essa efetiva existência senão *no pensamento*:

Eu, **eu sou coisa pensante**, isto é, **coisa que duvida**, que **afirma**, que **nega**, que **entende** poucas e **ignora** muitas coisas, que **ama**, que **odeia**, que **quer**, que **não quer**, que **imagina** também e que **sente**. Pois como antes fiz notar, **embora as coisas que sinto e imagino fora de mim talvez não sejam nada ali**, os **modos** que

chamo **sensações** e **imaginações**, na medida em são somente certos **modos de pensar**, tenho certeza que eles **estão em mim** (AT VII 34).

Assim, existindo ou não entes *fora do pensamento*, é indubitável que o sujeito pensante tem consciência que *algo* aparece na consciência (LANDIM, 1992), e essa consciência de algo que aparece se dá justamente pelos *atos de pensamento* ou *modos* de pensamento, pelos quais a consciência *duvida* de algo, *quer* algo, *afirma* algo, *nega* algo, *sente* algo.

Assim, mesmo sem a garantia da efetiva existência dessas *coisas* fora do pensamento, o que se sugere, a partir desses excertos, é justamente uma distinção entre os princípios lógicos, *verdades eternas*, e os *modos da coisa*, ou, mais explicitamente, modos da coisa pensante (*res cogitans*), pois os atos de *duvidar*, *amar*, *negar*, *afirmar*, *sentir* não podem ser compreendidos meramente como princípios lógicos, são de outra natureza daqueles entes de razão, que são *per se nota*. Tanto é assim que, mais adiante, na *Terceira Meditação*, Descartes vai mostrar uma dificuldade de pensar “as sensações de frio e calor” (AT VII 44) – são obscuras e, portanto, bastante afastadas das *noções comuns*, isto é, daquelas que a razão percebe clara e distintamente por si mesmas.

A natureza das *coisas* ou *modos* da coisa pensante sugere que, mesmo sem ainda assegurar-se da existência das coisas *fora do pensamento*, se há uma maneira de pensá-las, mesmo que ulteriormente se revelem falsas, será justamente por esses atos que serão – ao menos – pensadas. Mais que isso, os *modos da coisa* – raizadas nas *sensações e imaginações* – se mostram a Descartes como pretensa fonte originária do conhecimento.

Sugere, portanto, que se há alguma possibilidade de acesso às coisas fora do pensamento, isto se dará pelos *modos do pensamento* – quando *duvida*, *afirma*, *nega*, *sente*, *ama*, *odeia* –, e não propriamente pelos princípios lógicos ou por suas operações, raciocínios. Pelos *modos da coisa*, cuja fonte efetiva é a sensação e a imaginação, o pensamento percebe-se a si mesmo em seus *modos de pensar* e alcança, assim, uma instância distinta, de outra natureza que aquela em que opera pelos princípios lógicos. Se os modos da *coisa que pensa* se mostram, portanto, distintos dos princípios lógicos – dos princípios de razão e suas operações –, então, pode-se daí compreender que a concepção de *pensamento* em Descartes não se confunde e nem mesmo se limita à de *razão*, instância esta restrita às operações especificamente lógicas. O pensamento em Descartes parece, dessa forma, se mostrar numa aceção muito mais ampla do que a que compreende a esfera da estrita racionalidade.

Assim, se são axiomas e, como tais, regras da razão, as *noções comuns* não são, portanto, princípios que exprimem conhecimento de objetos, isto é, *coisas existentes*. Não são sensações e imaginações – fontes imediatas dos *modos* da coisa pensante –, mas, tal como se pode depreender desses excertos, são estritamente formais: são princípios lógicos da razão (LANDIM, 1993). Em outras palavras, as *noções comuns* simplesmente não são *coisas* ou *imagem de coisas*, e *objetos fora do pensamento*, também não são *modos da coisa que pensa*, e nem mesmo figuram um passo em direção ao conhecimento de *coisas*, o que pode ser confirmado em uma carta a Clerselier, de junho/julho de 1646, citada por Landim, na qual Descartes diz:

[Uma noção comum, como por exemplo, a que diz ser impossível que uma mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo] pode geralmente servir **não propriamente a fazer conhecer a existência de alguma coisa**, mas somente a fazer que, **tão logo se conheça uma coisa**, seja **confirmada a verdade deste conhecimento** por um tal raciocínio (AT IV 444 apud LANDIM FILHO, 1992, p.22, *grifos do autor*).

2.2.1 Os dois aspectos das *noções comuns*

i. As *noções comuns* não produzem conhecimento de objetos

Esse excerto é muito instrutivo para compreender dois aspectos fundamentais que caracterizam as *noções comuns*, como, por exemplo, o princípio de não contradição. O primeiro aspecto é que essas *noções*, enquanto princípios lógicos, não produzem qualquer conhecimento de objetos ou coisas. Essa impossibilidade dos princípios lógicos de produzirem efetivamente conhecimento é expressa também na segunda parte do *Discurso do Método*, quando Descartes diz que, “quanto à Lógica, seus silogismos e a maior parte de suas outras instruções servem mais para explicar aos outros as coisas que se sabem” (DESCARTES, 2011, p.31). Isto é, a Lógica apenas explica o que, na realidade, já sabemos a respeito das coisas. Daí Descartes dizer que ela não produz conhecimento, mas apenas *confirma a verdade do conhecimento*, ou seja, permite explicitar de modo objetivo um conhecimento alcançado por um outro modo – *não-lógico* – de o próprio pensamento operar os seus descobrimentos. A Lógica, segundo Descartes, não é capaz de promover o alcance de

conhecimentos, mas apenas confirmá-los como verdadeiros e, assim, comunicá-los. O que sugere, então, é que o expediente no qual se descobre um conhecimento verdadeiro precede qualquer recurso lógico, como, por exemplo, um silogismo.

ii. As *noções comuns* pressupõem o conhecimento prévio de objetos

Disso se depreende o segundo aspecto das *noções comuns*, que se nos revela o excerto da carta a Cleselier. Quando Descartes procura explicitar para que servem as *noções comuns*, atribuindo-lhes apenas a função de atestar a verdade de um conhecimento, e não a de propiciar a sua descoberta, percebe-se aí que o raciocínio lógico confirmará a verdade de um conhecimento já alcançado ou descoberto anteriormente ao próprio uso dos recursos de ilação. Assim, é preciso, antes, conhecer ou, pelo menos, lançar-se ao descobrimento de uma coisa – numa experiência que, parece, exige um ato de *querer* – para que uma *noção comum*, como o princípio de não contradição, por exemplo, venha a exercer a sua função lógica ou, mais que isso, venha *até mesmo a ser descoberta* como regra ou princípio da razão:

[...] elas [as *noções comuns*] são meros princípios formais, não produzindo, na medida mesma em que são evidentes, conhecimentos de realidade (possível ou atual), nem engendrando novas certezas; elas, nesse sentido preciso, não são conhecimento de objetos (*res*), mas apenas **regras que a razão descobre quando produz algum conhecimento** (AT IV 444 apud LANDIM FILHO, 1993, p.26).

Isto é, os axiomas e os princípios lógicos parecem não apenas só poder efetivamente se exercer a partir do descobrimento de algum conhecimento, mas também serem eles próprios descobertos a partir de um lançar-se do pensamento na experiência de conhecer algo; de um ato de querer, parece. É como se as *noções comuns* fossem como o produto final da descoberta, bem como da experiência, e nunca a fonte efetiva e condição de possibilidade do conhecimento. Isto é, como se não apenas o exercício da sua função de princípios lógicos, mas também o seu próprio alcance pressupusesse o descobrimento da verdade dos objetos ou das coisas, e não o contrário, como parecia supor a tradição anterior a Descartes, a saber, como se o conhecimento das coisas ou dos objetos pressupusesse uma fundamentação lógica a partir de seus princípios.

2.2.2 - A verdade como adequação: uma *noção comum*

Nessa perspectiva, seria a noção *tão transcendentemente clara* da verdade uma *noção comum*? Na continuação da carta à Mersenne, Descartes define o significado do termo *verdade*:

[...] a palavra **verdade**, na sua significação própria, denota **a conformidade do pensamento com o objeto**, mas que quando ela é atribuída às coisas que existem **fora do pensamento** isto significa somente que estas coisas podem servir de objetos a pensamentos verdadeiros, seja aos nossos, seja aos de Deus, **mas não se pode dar qualquer definição lógica que ajude a conhecer a sua natureza** (AT II 597 apud LANDIM FILHO, 1992, p.23).

Aqui Descartes precisa o significado do termo *verdade* como a conformidade do pensamento com o objeto. Isto é, usa o conceito de adequação ou correspondência para definir esta acepção de *verdade*. Para Landim, a razão que parece justificar a compreensão do conceito de *verdade* como adequação entre pensamento e objeto se deve ao fato de ser considerada por Descartes uma *noção comum*, isto é, uma *regra da razão*, uma noção *per se nota*:

O princípio de correspondência, analisado como uma *noção comum*, é, portanto, **apenas um princípio formal**, uma *regra da razão*, e não um *conhecimento* de objetos (*res*); segue-se daí que ele é **formalmente correto independentemente da solução da questão sobre a possibilidade de conhecimentos objetivos** (LANDIM, 1992, p.24, *grifos nossos*).

Com efeito, se a noção de verdade pode ser compreendida, de fato, como uma *noção comum*, como diz Landim, ou seja, apenas como uma *regra da razão*, disso se segue que não se refere ou não possui qualquer relação com o conhecimento de objetos ou, mais precisamente, *coisas*. Pode-se compreender daí por que a noção de verdade como adequação ou correspondência não é uma *coisa* que se possa pôr em dúvida – primeira questão posta por nós no início neste capítulo¹². Pois, por ser uma *noção comum* e, portanto, estritamente lógica, exclusivamente formal, não tem relação com nenhum *objeto*, nenhuma *coisa* e, nesse sentido, não pode ser, a rigor, considerada uma *ideia*, uma vez que, para Descartes, toda *ideia* é sempre *ideia de algo ou de uma coisa*. As palavras de Landim são esclarecedoras: “obviamente, o que está presente (ou o que aparece) na consciência não são as ‘coisas

¹² Já que Descartes – sobretudo na *Primeira Meditação* – põe em xeque *todas as coisas*, por que não faz o mesmo com a *noção* de verdade? Que *sentido* há em não duvidar da verdade?

mesmas'. O que é então percebido? São as *ideias de coisas*. [...] 'ter consciência de algo' (ou simplesmente 'perceber') significará ainda ter uma *ideia de algo*" (LANDIM, 1992, p.56). Daí uma *noção comum* não poder ser considerada como um *modo da coisa*, um *modo da coisa que pensa*, uma *maneira ou feitio de pensar*, isto é, um *duvidar*, um *sentir*, um *afirmar*, um *querer* – pois, como se nota no excerto abaixo, toda *ideia* é também um *modo do pensamento* ou *da mente*:

Mas, *como toda ideia é uma obra da mente*, a natureza dessa ideia é tal que ela não exige por si mesma nenhuma outra realidade formal além da que recebe **de meu pensamento** ou de *minha mente, da qual é um modo, isto é, uma maneira ou feitio de pensar* (AT VII 41, grifos nossos).

Há duas consequências fundamentais dessa impossibilidade. A primeira é que a *noção* de verdade como adequação – conformidade do pensamento com o objeto – se ela realmente puder ser compreendida em Descartes estritamente como um princípio lógico ou uma regra da razão – como uma *noção comum*, portanto – não pode servir como *critério* para alcançar conhecimentos *da natureza de uma coisa*, tal como ressalta Descartes no excerto supracitado da carta a Mersenne. O conhecimento das coisas, ao contrário, como se viu acima, é *prévio* ao próprio descobrimento das *noções comuns* ou princípios lógicos e, conseqüentemente, ao próprio exercício de sua função.

A segunda consequência decorre desta primeira, pois será justamente por não se referir a *coisas* e não engendrar qualquer conhecimento de objetos, mas antes, ser apenas uma regra da razão, que o conceito de verdade como adequação não pode ser de modo algum posto em dúvida. Vale dizer: é da sua natureza estritamente lógica que deriva o seu caráter rigorosamente indubitável. Pois, como princípio de razão e, portanto, como *noção comum*, este conceito de verdade é da mesma natureza que aqueles princípios ou axiomas que o pensamento descobre por si mesmo, já que são *noções per se nota*, conhecidas por *evidência*, sem que necessitem, para tanto, de qualquer outro princípio anterior. Daí Descartes compreender as *noções comuns*, tal como é o conceito de verdade como adequação, também como *primeiras noções* (DESCARTES, 2002).

Ora, se este conceito de verdade como regra de razão mostrou-se agora decididamente indubitável, disso pode-se supor que Descartes, ao afirmar, na carta a Mersenne, jamais duvidar da verdade, estaria se referindo, senão exclusivamente – ainda que não se possa assegurar disso –, ao menos num primeiro sentido, ao conceito de verdade como adequação, isto é, como *noção comum*. A verdade como *noção comum*, e então como princípio lógico,

está já de antemão *formalmente correta*. Pois, mesmo que não se possa garantir que efetivamente ocorra a correspondência de uma *ideia* à *coisa* – pois até então não se descobriu o critério que assegure sequer a *possibilidade* de acesso às coisas mesmas ou às coisas *fora do pensamento* –, ainda assim, o conceito de verdade como adequação ou correspondência mantém intocável a sua correção formal. Isto é: a sua *validade lógica* permanece impassível de suspeição.

Haveria, então, outro sentido para a *verdade*, tal como Descartes se refere na carta a Mersenne, que o faria nunca colocá-la em dúvida? Não seria esta outra acepção de verdade a que pudesse oferecer um critério suficientemente seguro que garantisse a possibilidade de acesso às coisas, condição para todo conhecimento? Ora, se a via da Lógica mostrou-se incapaz de oferecer esse critério não seria justamente aquela instância anterior à própria Lógica, e pressuposta por ela, a que permitiria o descobrimento desse critério de verdade, segundo exige o campo de problematicidade da investigação cartesiana? Para responder a isso é preciso, então, investir na exploração dessa instância originária do pensamento. Como alcançá-la? A compreensão cartesiana das *noções primitivas* parece indicar um possível percurso para essa exploração.

2.2.3 - *Noções primitivas*

Na carta à Elizabeth, de maio de 1643, Descartes precisa o significado do termo *noção primitiva* para dizer que são como “*originais*”, isto é, *noções padrões*, das quais formamos o conhecimento de coisas:

Primeiramente, considero haver em nós certas **noções primitivas**, as quais são como **originais**, sob cujo padrão formamos todos os nossos outros conhecimentos. E não há senão muito poucas dessas noções; pois, após as mais gerais, do **ser**, do **número**, da **duração**, etc., que convêm a tudo quanto possamos conceber, possuímos, em relação ao corpo particular, apenas a noção da **extensão**, da qual decorrem as da **figura** e do **movimento**; e, quanto à alma somente, temos apenas a do **pensamento**, em que se acham compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade [...] (AT III 665 apud OS PENSADORES, v.XV, 1973, p.309, *grifos nossos*).

O fato de Descartes declarar, como bem se vê no excerto dessa carta, que a partir das *noções primitivas* formamos todos os nossos conhecimentos nos permitiria compreender as *noções primitivas* como *ideias-padrões*, servindo como uma espécie de *molde* para formar o

conhecimento de coisas. A compreensão das ideias como primeiras noções é explicitada por Descartes, na *Terceira Meditação*, com relação ao que ele chama de *primeira ideia*, mas não a relaciona, ao menos explicitamente, com o que nomeia, na carta a Elisabeth, a uma *noção primitiva*:

Pois, da mesma maneira que esse modo de ser objetivo pertence às ideias pela natureza delas, assim também o modo de ser formal pertence por sua natureza às causas das ideias, ao menos às primeiras e principais. E, apesar de que talvez uma ideia possa acaso nascer de outra, não pode haver aqui *progressus in infinintum* e deve-se chegar por fim a uma **primeira ideia**, cuja causa seja um **como que arquétipo**, no qual esteja contida formal *e efetivamente* toda realidade *ou perfeição* que na ideia está contida apenas objetivamente *ou por representação* (AT VII 42).

Landim, entretanto, relaciona diretamente a acepção de *primeira ideia*, exposta nesta passagem da *Terceira Meditação*, à compreensão cartesiana de *noção primitiva*, tal como apresentada na carta à Elisabeth:

É nas cartas de 1643 a Elisabeth que Descartes define, de uma maneira precisa, o significado do termo *noção primitiva*. [...] As noções primitivas são as categorias básicas ou elementares do sistema cartesiano; não pressupõem nenhum outro conceito e delas derivam todas as outras noções. Nesta definição, o termo “primitivo” é usado segundo a sua significação literal: as noções primitivas são elementares, isto é, não são noções derivadas, e delas se derivam todos os outros conceitos do sistema. Nas **Meditações, as noções primitivas são denominadas de ideias primeiras e principais**. Pelo fato de serem primitivas, elas não podem ser causadas por outras ideias. Assim, elas requerem, como causa, realidades em si (realidades formais) (LANDIM, 1992, p.39).

Ora, se se pode confiar na interpretação de Landim, ainda que a letra desse trecho da *Terceira Meditação* não expresse a identificação entre *primeira ideia* e *noção primitiva*, uma vez que esta é pensada, como uma *primeira noção*, então não parece descabido compreender uma *primeira ideia* como *primeira noção*. E isto não apenas pela compreensão de Landim, mas pelo próprio modo como Descartes as compreende: “considero haver em nós certas **noções primitivas**, as quais são como **originais**”. Ora, será justamente desta natureza *originária* que as *noções primitivas* podem ser pensadas como *primeiras noções*. Não podem, por isso, pressupor de modo algum outras ideias como causa, pois que dessa maneira perderiam esta sua peculiar condição, que faz que sejam raras entre as ideias. Dessa condição *originária* é que, então, seria possível compreender as *noções primitivas* como *primeiras ideias*, e, nesse sentido, *primeiras noções*, porque a sua *origem* exige que não tenham qualquer outra ideia como causa, como diz Landim: “não podem ser causadas por outras

ideias, [mas] requerem como causa realidades em si (realidades formais)” (LANDIM, 1992, 39).

Essa natureza originária das *noções primitivas* lhes confere um caráter peculiar com relação às outras ideias não originárias: elas não podem ser apreendidas por expedientes lógicos, mas podem apenas ser alcançadas *imediatamente*. Ora, se são pressupostas, mas nada pressupõem, as *noções primitivas* requerem, por isso mesmo, como diz Soares, uma apreensão direta, isto é, uma apreensão imediata do pensamento. Daí a dificuldade de compreender o modo como se dá essa apreensão pelo pensamento, uma vez que o pensamento sempre pareceu se identificar ou operar pelos princípios e expedientes lógicos. Dessa maneira, a passagem da apreensão imediata de uma *noção primitiva* para a sua explicação por meio da linguagem é sempre uma privação, um enfraquecimento. Pois, de algum modo, diz Soares, a *definição conceitual*, que é sempre explicitada por proposições, sempre *discursiva* e, portanto, do domínio da linguagem, mais afasta do que nos aproxima dessas noções. É como se o termo *noção* fosse um *jogo* de Descartes, que visa enfraquecer a definição linguística para apontar o campo no qual as *noções* se apresentam sem qualquer mediação – lógica ou linguística – ao pensamento: “campo pré-conceitual, isto é, campo fenomenal originário do puro aparecer” (SOARES, 2011, p.302). Daí a dificuldade de *definir* o sentido de *noção* em Descartes: “*definir* é um procedimento linguístico que, como tal, destitui a *cogitatio* de sua própria condição” (SOARES, 2011, p.302), ou seja, da condição de percepção imediata. Assim, a apreensão de tais noções parece exigir um esforço do pensamento para perceber a partir desse campo pré-conceitual – vale dizer, por expedientes totalmente outros que os da Lógica –, o seu próprio estatuto enquanto *noções*.

É por isso que Descartes reconhece a dificuldade, para os filósofos, de apreender as *primeiras noções*: “muitas vezes notei que os filósofos erravam quando se esforçavam por explicitar através de definições lógicas coisas que eram as mais simples e por si conhecidas, pois assim as tornavam mais obscuras” (DESCARTES, 2002, p.29). Essa muito conhecida consideração do artigo 10 dos *Princípios da Filosofia* expressa como as *noções primitivas*, como *primeiras noções* – coisas *as mais simples* – são inapreensíveis pelas definições lógicas, ou por seu sentido meramente nominal. Como diz Soares acerca do sentido nominal das *primeiras noções*: “a intenção lógica, amiúde, provoca danos ao sentido real das *primeiras noções*”. O alcance das *noções primitivas* por meio de sua definição ou conceito é, portanto, mais que insuficiente, impossível. Essa incapacidade sugere que o sentido real das *noções primitivas*, dessas *noções originárias* ou *primeiras*, só poderá ser alcançado na medida em

que se prestar cuidadosa atenção ao modo espontâneo com que o pensamento apreende tais noções, bem como pelo esquecimento dos preconceitos construídos em torno delas, sobretudo, pelas definições lógicas. Dessa maneira, a apreensão das *primeiras noções* aponta para o mesmo sentido de alcançar a instância “originária” do pensamento. A natureza dessas *noções primitivas* exige, portanto, explorar esse campo mais originário da *cogitatio*.

Se, por um lado, as *noções primitivas* se revelam e se descobrem nessa instância mais originária do pensamento, a qual a Lógica e seus respectivos expedientes não são capazes de alcançar, por outro lado, não apenas as noções mais gerais do *ser*, do *número*, da *duração* ou as que têm relação ao corpo, como a *extensão*, a *figura* e o *movimento* são *noções primitivas*, mas também o próprio *pensamento* se revela, nesta carta, como tal: “quanto à alma somente, temos apenas a [noção] do **pensamento**, em que se acham compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade”. Assim, se o *pensamento* é ele próprio uma *noção primitiva*, e, portanto, *originária*, *arquetípica*, e, então, *noção primeira*, não seria, pois, justamente nessa instância que se abriria a possibilidade, para Descartes, do descobrimento de um critério de verdade que realmente permitisse alcançar, aquém de toda operação lógica, a efetiva segurança da posse de conhecimentos verdadeiros?

2.2.4 *Noções primeiras*

Descartes, porém, não compreende apenas as *noções primitivas* como *primeiras noções*. Mas, como já se viu antes no item 2.2.1 deste estudo, também as *noções comuns* são *primeiras noções*. Assim, se se deve explorar, como ficou bastante evidente acima, a instância mais originária do pensamento, em que se descobrem as *noções primitivas*, como diferenciar essa dimensão daquela própria das *noções comuns*, já que ambas são *primeiras noções*? Trata-se, portanto, de procurar em que se distingue uma *noção comum* de uma *noção primitiva*, enquanto *primeiras noções*. Em que sentido uma e outra são *primeiras*? Qual a peculiar “*primariedade*” de cada uma delas?

2.2.4.1 - *Noções comuns como noções primeiras*

Em que sentido uma *noção comum* é uma *primeira noção*? O excerto das *Respostas às Segundas Objeções*¹³ mostra que as noções comuns têm *primariedade* com relação a seu *alcance* pelo pensamento, isto é, não dependem de nenhuma outra noção anterior para serem apreendidas ou conhecidas. O acesso a elas se dá de modo *imediato*, isto é, sem a mediação de qualquer outro princípio. Isto lhes confere o estatuto de *axiomas*, princípios evidentes por si mesmos e, dessa maneira, *indemonstráveis*, de modo que o pensamento só é capaz de apreendê-los *imediatamente* por *evidência*. Mas, apesar das *noções comuns* significarem *primeiras noções*, o caráter *estritamente lógico* de sua natureza – pois que são apenas *regras da razão*, “verdades eternas que não têm qualquer existência fora do pensamento” (DESCARTES, 2002, p.63) – exige, como mostra a carta a Clerselier¹⁴, que já tenha havido o descobrimento de coisas, isto é, exige que de antemão, como exposto em 2.2.1.1 – b, já se tenha alcançado algum conhecimento. Assim se vê que não apenas o uso ou aplicação das *noções comuns*, mas também o seu descobrimento, pressupõe a instância mais *originária* do pensamento, dimensão esta que parece remeter, por sua vez, ao campo em que se descobrem as próprias *noções primitivas*.

2.2.4.2 - Noções primitivas como noções primeiras

Nessa perspectiva, as *noções primitivas* são ***primeiras*** até mesmo em relação às *noções comuns*. Pois, como se viu antes, as *noções primitivas* são aquelas unicamente pelas quais é possível efetivamente conhecer coisas. Ora, se as *noções comuns*, embora sejam também compreendidas como *primeiras* segundo o modo como o pensamento é capaz de apreendê-las, ainda assim, como bem mostrou a carta a Clerselier, necessitam, para serem não apenas descobertas, mas também aplicadas, que o pensamento já disponha previamente do conhecimento de coisas, só possível, portanto, por noções cujo caráter não seja meramente lógico ou formal, mas que tenham realmente acesso a conteúdos de coisas, tais como o fazem, com efeito, as *noções primitivas*. Isso significa que, embora ambas sejam *primeiras* no que concerne ao modo *imediato* com que o pensamento as apreende ou conhece, as *noções primitivas* possuem mais *primariedade* que as *noções comuns*, uma vez que estas, na ordem da descoberta bem como no exercício de sua função própria, pressupõem aquelas. Pode-se dizer, portanto, que, em Descartes, a dimensão *ontológica* das *noções primitivas* – conteúdos

¹³ Citado na p. 21 deste estudo.

¹⁴ Citada na p. 24 deste estudo.

de coisa, conteúdos de *res* – é *primeira* em relação até mesmo à dimensão lógica na ordem dos descobrimentos alcançados pela *cogitatio*. Daí chamarem-se *primitivas* em distinção das noções *comuns*.

2.3 – Consequências

Todo esse percurso pelas várias acepções do que Descartes chama de *noção* – *noções comuns*, *noções primitivas*, *noções primeiras* – permite explicitar, neste estudo, uma série de consequências de essencial importância para uma compreensão mais aguda da filosofia de Descartes, sobretudo no que concerne ao problema explorado aqui, a saber, a busca de um critério da verdade que possa garantir o efetivo acesso às coisas mesmas e, por extensão, o alcance de ao menos um mínimo conhecimento verdadeiro. Quais seriam, pois, essas consequências?

Ora, o fato de uma *noção comum* não apenas *não* produzir, mas, sobretudo, *pressupor* o conhecimento prévio de coisas – parece, com efeito, apontar para consequências de grande importância – e até então, de certo modo, insuspeitas – do pensamento cartesiano. A primeira é a de que a certeza do descobrimento de algum conhecimento – o que representaria um *passo a mais* que o saber negativo de Sócrates – não pode ser assegurada pela noção da verdade como adequação, mesmo que esta seja, enquanto um princípio da razão, uma noção indubitável, uma vez que a sua natureza estritamente lógica não permite engendrar, como se viu, qualquer conhecimento de coisas.

Deparamo-nos, assim, novamente, com o paradoxo de Mênon: se de um lado, a noção da verdade, para Descartes, é indubitável justamente por ser um princípio lógico, um axioma, uma noção *per se nota*, por outro, não garante a certeza do alcance de qualquer conhecimento. Pois, mesmo que enuncie o conceito de verdade no estrito rigor de um axioma ou regra da razão, o conceito de verdade como adequação não é capaz de garantir o acesso às coisas mesmas, pressuposto para qualquer afirmação ou negação da correspondência do pensamento ao objeto ou às coisas. Disso se segue que o critério para o descobrimento de conhecimentos verdadeiros já não pode ser simplesmente um princípio lógico, uma regra da razão. Logo, a noção de verdade como adequação ou correspondência não apenas não pode ser o critério capaz de efetivamente assegurar o conhecimento de uma coisa ou de um objeto, mas nem mesmo poderia ser o índice da possibilidade de alcançar conhecimentos verdadeiros, justamente porque a verdade como *noção comum* não apenas pressupõe o conhecimento

prévio de coisas ou objetos, mas também a certeza de que o acesso às coisas mesmas é possível. Como já dito anteriormente, as *noções comuns* são como que o produto final e não o índice do descobrimento. Servem apenas para confirmar, mas não poderiam de modo algum servir como norte para o pensamento alcançar qualquer conhecimento verdadeiro. Daí a pergunta iminente: qual seria, pois, o critério que permitiria rigorosamente, segundo a exigência da investigação cartesiana, alcançar conhecimentos verdadeiros, e então, garantir o efetivo acesso às coisas mesmas? Aliás, donde emerge tal critério; como alcançá-lo e reconhecê-lo como tal?

A segunda consequência, e talvez a mais instigante e surpreendente na filosofia de Descartes, depreende-se desta primeira. Pois se as *noções comuns*, como princípios da razão, princípios estritamente lógicos, pressupõem o conhecimento anterior da verdade das coisas, então, é apenas *o próprio pensamento*, ao lançar-se à procura do conhecimento verdadeiro, que efetivamente permite a descoberta das próprias *noções comuns*, isto é, dos próprios princípios lógicos e axiomas. Assim, se é o pensamento que vai permitir o descobrimento das *noções comuns*, então, *ele próprio se descobre numa instância completamente livre e independente – em sua espontaneidade – da própria Lógica*. Aliás, descobre-se como uma *noção* anterior às *noções comuns*. Daí ser o *pensamento* uma *noção primeira* em relação à Lógica, ao raciocínio, ao silogismo, a axiomas. Em outras palavras, o pensamento em Descartes descobre-se como uma *natureza distinta* daquela em que operam os raciocínios e procedimentos lógicos, como se viu antes, distinta da estrita esfera da razão. Talvez seja possível afirmar que, em Descartes, não é sequer possível identificar o pensamento com a Lógica, ou seja: identificar *pensar* com *pensar logicamente*.

O *pensamento* – bem como os *modos de pensar* – em Descartes parece, portanto, realizar-se em outro campo, numa outra esfera, ainda mais *originária* ou *primária* que a da Lógica, operando por outros modos, outros expedientes – possivelmente mais obscuros e problemáticos, tais como os *modos querer* e *sentir*, por exemplo – que aqueles pelos quais operam os raciocínios, as ilações, e então, a própria razão. Como se procurou mostrar aqui, o próprio *pensamento* é, ele mesmo, não uma *noção comum*, instância da Lógica, mas uma *noção primitiva*, um *modo* da mente ou da substância pensante.

Esse aspecto de *primariedade* das *noções primitivas* em relação às *noções comuns* indica, assim, mais uma vez, que, se houver a possibilidade de encontrar um critério da verdade capaz de realmente garantir a possibilidade do acesso às coisas mesmas e assegurar o alcance de ao menos um mínimo conhecimento certo, este deverá ser procurado na instância

mais *originária* do pensamento, instância própria das *noções primitivas*: fonte e condição do conhecimento.

O horizonte problemático traçado até então neste estudo sugere, pois, que é apenas esta dimensão mais originária do *pensamento* – instância pré-conceitual, prévia a todo modo lógico em que a razão opera – a que será capaz de revelar um critério de verdade efetivamente suficiente para o alcance de conhecimentos. Trata-se, agora, então, de perguntar: qual é a *natureza* desta instância mais originária do *pensamento* em Descartes? Um conhecido trecho das *Respostas às Segundas Objeções* parece indicar um caminho para o vislumbre dessa dimensão mais originária do pensamento.

3. A NATUREZA DO PENSAMENTO EM DESCARTES

3.1 - Investigação linguística

Nas *Respostas às Segundas Objeções*, Descartes diz claramente que o pensamento – a existência do *cogito* ou da substância pensante – não pode ser descoberto por recursos lógicos como é, por exemplo, o silogismo. Como se dá, porém, o alcance da natureza do *cogito*? De que modo e por quais expedientes o *cogito* se revela? Com o objetivo de responder a essas perguntas, realizamos um estudo linguístico do excerto que exprime tal afirmação. Escolhemos esse excerto justamente porque expressa precisamente o que Descartes afirma sobre o modo pelo qual alcança o *cogito*.

Com a investigação que ora se propõe, pretendemos discutir dois termos ou trechos que julgamos de principal importância para o entendimento da discussão filosófica em Descartes. Essa investigação pode ser justificada por nos auxiliar a (i) entender o alcance da natureza do *cogito* em Descartes, não menos que sua constituição *originária*, da qual provém todo o conhecimento; (ii) considerar em que medida o descobrimento desse *campo originário* e do *cogito* sugere a descoberta de outra *noção* de verdade – a verdade como critério – que emerge, ao que parece, desse *campo originário* da *cogitatio*.

A investigação linguística de algumas partes do trecho que apresentaremos abaixo, numa tabela, em línguas diferentes, auxilia, aqui, a solução e elucidação de problemas filosóficos, ou seja, não se trata de um desvio de nosso trabalho; antes, contribui para a confirmação de resultados e conclusões no âmbito da filosofia e, portanto, da pesquisa filosófica.

Os procedimentos metodológicos utilizados para essa investigação consideram, em primeiro plano, o texto em latim, língua em que foi originalmente escrito o texto de Descartes. Em segundo lugar, considera-se o texto francês, língua materna de Descartes, na qual sua obra é predominantemente difundida e, em terceiro, a língua portuguesa, em que está a maior parte da bibliografia desta pesquisa. Essas são as razões que justificam o ordenamento dos

excertos¹⁵. Assim, cada tópico a seguir tratará de um termo ou trecho em destaque conforme essa ordenação. Estudaremos a significação dos termos ou trechos destacados em latim e em francês do século XVII, bem como na língua portuguesa moderna.

Primeiramente, consideraremos o termo ou trecho em latim e suas possíveis significações segundo Saraiva (2000); em segundo lugar, o termo em francês e suas possibilidades de significação segundo o dicionário *Thresor de la langue françoise*, de Jean Nicot, de 1606, que traz, juntamente às definições do termo francês, os correlatos em latim renascentista. Além do dicionário de Jean Nicot, no estudo dos termos em francês consultamos, quando necessário, o *Dicionário Moyen Français* (de 1330 a 1500) e, finalmente, o termo ou trechos em português, com apoio do *Dicionário de Língua Portuguesa* de Houaiss. O texto francês foi traduzido diretamente do texto latino, e o texto português foi traduzido do francês, consideradas as semelhanças.

Antes de iniciarmos as discussões, apresentaremos uma tabela com o texto original e as traduções para o francês e para o português. Cada item numerado será discutido em seguida.

LATIM	FRANCÊS	PORTUGUÊS
Cùm autem advertimus [1] nos esse res cogitans, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cùm quis dicit, <i>ego cogito, ergo sum, sive existo</i> , existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patete ex eo quòd, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, <i>illud omne</i> ,	Mais quand nous apercevons [1] que nos sommes des choses qui pensent, c'est vne premiere notion qui n'est tirée d' aucun syllogisme; & lorsque quelqu'un dit: <i>Je pense, donc je suis, ou i' existe</i> , il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme vne chose connue de soy; il la void par vne simple inspection de l'esprit. Comme il paroist	Mas, quando percebemos [1] que somos coisas pensantes, trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo; e quando alguém diz: <i>Penso, logo sou, ou existo</i> , ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito. Como se evidencia do fato de que, se a deduzisse por meio do

¹⁵ Os excertos das *Respostas às Segundas Objeções* são extraídos, sequencialmente, da edição latina A.T, v. IX; da edição francesa A.T, v. VII; e da edição brasileira traduzida por J. Guinsburg e Bento Prado Júnior de fevereiro de 1973 – *Coleção os Pensadores*.

<p><i>quod cogitat, est sive existit; atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quòd apud se experiatur [2], fieri non posse ut cogitet, nisi existat. Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet. (AT VII 140)</i></p>	<p>de ce que, s’il la deduisoit par le syllogisme, il auroit deu auparavant connoistre cette maieure: <i>Tout ce qui pense, est ou existe.</i> Mais, au contraire, ele lui est enseignée de ce qu’il sent en luy-mesme [2] qu’il ne se peut pas faire qu’il pense, s’il n’existe. Car c’est le propre de nostre esprit, de former les propositions generales de la connoissance des particulieres. (AT IX 110)</p>	<p>silogismo, deveria antes conhecer esta premissa maior: <i>Tudo o que pensa é ou existe.</i> Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele sentir em si próprio [2] que não pode se dar que ele pense, caso não exista. Pois é próprio de nosso espírito formar as proposições gerais pelo conhecimento das particulares. (Os pensadores, 1973).</p>
--	---	--

3.2 - Primeira investigação: [1] advertimus – apercevons – percebemos

A acepção do termo *advertimus*, cujo verbo é *advértere*, expressa as seguintes nuanças em latim:

Advérto, is, erti, ersum, ere, *v.trans.* (de *ad* e *verto*). 1º Voltar, virar para; abordar, buscar a praia navegando (accep rar); 2º Aplicar, fazer atento; 3º Estar atento, prestar atenção a, escutar; 4º Attrahir a atenção; advertir, fazer lembrar; 5º Punir, castigar, proceder rigorosamente contra; 6º Notar, ver; 7º *Passiv.* Abordar, abicar a. § 1º *Advertere oculos in aliquam partem.* Ter. Voltar os olhos para algum lado. – *classem in portum.* Liv. Dirigir a frota para o porto. – *pedem ripoe.* Virg. Dirigir os passos para a margem. *Coloni advertère.* Stat. Os colonos abordaram. § 3º *Paucis, adverte, docebo.* Virg. Escuta, olha, eu quero instruir-te em poucas palavras. *Animis advertite.* iVirg. Estae attentos. *Quoties novum aliquid adverterat.* Tac. Todas as vezes que ele tinha notado alguma coisa de novo. (SARAIVA, 2000, p.37).

Já o correlato de *advértere* no francês renascentista – *apercevoir* – expressa as seguintes nuanças: “perceber, agir, ver, sentir, advertir, escolher. É usual para expressar o cuidado de ou sobre algo [*prend garde*]; descobrir, dar-se conta”¹⁶ (DICTIONNAIRE DE L’ACADÉMIE FRANÇAISE, 1694). A nuança *sentir* é justaposta no sentido de *dar-se conta*

¹⁶ Em 1694, o termo *appercevoir* expressa o significado de um “começar a ver”.

de algo; de que algo está presente nesse ato de *perceber*. Na apresentação das nuances do verbo, o *Dicionário Jean Nicot* mostra que *apercevoir* no ano de 1606 é utilizado no sentido de *descobrimento de algo*, de *dar-se conta de perceber* algo. Nessa perspectiva, o correlato de *advertimus* – *apercevons*, cujo verbo é *apercevoir*, situa-se numa dupla correlação de significados latinos, porque supõe as acepções dos verbos *animadverto* e *percipio* (*percipere*) (JEAN NICOT, 1606). *Apercevoir* origina-se de *percipere*, e no sentido de um *descobrimento* (de dar-se conta de descobrir alguma coisa), estabelece uma relação com o verbo *animadverto* (JEAN NICOT, 1606).

Animadverto significa “observar, considerar, notar, dar atenção, ter cuidado, olhar por, [...] prestar atenção a alguma coisa, dar atenção, fazer silêncio” (SARAIVA, 2000, p.78). Poderíamos dizer que *animadverto* significa o ato de se dirigir ao descobrimento de algo; de notar com atenção que algo é presente na experiência desse ato. Isto é, reconhecer com atenção algo que está presente quando se propõe a prestar a atenção em algo. *Perceber*, nesse sentido, é a experiência de aplicar o espírito a prestar atenção sobre o percebido; experiência que exige o desejo de voltar-se ao percebido; a considerar ou notar esse percebido.

Esse *notar* (*voltar-se com atenção ao percebido*) é posta no sentido de constatar que algo é percebido nesse ato de *notar*. Além disso, *perceber*, à época renascentista, supõe justapor o espírito numa atitude de silêncio e atenção sobre o percebido. Não se trata, assim, do perceber como pelos sentidos, já que *perceber* pelos sentidos, ao que parece, mostra-se passivo diante do percebido, enquanto nessa outra acepção de *perceber* (a que supõe um ato de *querer*) – ele se revela ativo diante dos mesmos. A ideia de *perceber* – tal como compreende o verbo latino *advérto*, assim como o verbo *apercevoir* em *moyen-français*, sugerem que o ato de *querer* suprima o estado de passividade na percepção.

Vale dizer, no entanto, que *apercevoir* se origina de *percipere* (*percipio*). Em razão dessa origem, esse verbo incorre do significado originário de *advérto*. *Percipere* (*percipio*) aproxima-se mais da noção do *perceber* passivo e menos de um *perceber* como um *querer* *perceber*. O que aproxima o significado de *apercevoir* do significado de *advérto* é justamente sua correspondência com o significado do verbo *animadverto*, que concorre para o significado de *advérto*.

Vale dizer que seria equivocado supor que o termo *animadverto* sugere um sujeito passivo no instante da percepção. Assim, poderíamos dizer que *animadverto* corresponde à mesma carga de significado de *advérto*: um *perceber* ativo em relação ao *perceber* como passivo expresso pelo *percipere*.

Com efeito, se *apercevoir*, em francês renascentista, significasse somente *percipere* (*percipio*), a noção de perceber estaria comprometida com a noção de passividade. Segundo o Novíssimo Dicionário Latino (Saraiva, 2000, p.866), *percipio* expressa: “1º- Tomar, apoderar-se de, invadir; 2º Receber, adquirir [...] 3º Perceber (pela vista, pelo ouvido), ouvir, escutar; aprender, conhecer; notar, reparar, compreender”. Assim, em vez de *percipio*, o que confere a *apercevoir* uma aproximação de *advérto* é justamente a correlação com o *animadverto*,

Além disso, o termo *apercevoir* mantém a noção latina da partícula *ad*. Essa partícula serve para dar a ideia de *para algo*, no entanto, não serve exatamente para a ideia de *voltar-se* para algo (JEAN NICOT, 1606). Nota-se aí que o francês renascentista mantém o sentido da partícula latina *ad* com a partícula *a* (*apercevoir*) (JEAN NICOT, 1606), pois houve aí uma assimilação da consoante “d” (em “p”). No entanto, com a evolução da língua, o prefixo (originalmente AD, depois A) muda, o que, conseqüentemente, enfraquece o sentido original do verbo *a[d]percevoir*, que lhe conferia um traço semântico “*para algo*”. Quem dá esse sentido – voltar-se – é justamente o termo *verto*. Assim, o *apercevoir* renascentista parece manter a ideia de *para algo*, mas não a ideia de *voltar-se* para algo. O *voltar-se* tem de ser completado com o significado de *animadverto*; pois o termo *verto* do latim é quem dá conta desse sentido preciso: de *voltar-se*. *Voltar-se* sugere um *querer*; um *ato*. Poderíamos, assim, dizer que *apercevoir* em 1606 significa um *ver* que se direciona para algo, um *querer notar* mais profundamente que se *volta ao percebido*.

Vale dizer que desses três verbos – *apercevoir*, *advérto* e *animadverto* – emerge a ideia de *uso* da percepção. Com respeito a *apercevoir*, a ideia de *uso* é mais bem compreendida através do dicionário *Moyen Français* (de 1330 a 1500). Nele verificamos que *apercevoir* (*appercevoir*) expressa tanto *uma ideia percebida pelo expediente dos sentidos*; *como pode expressar uma ideia percebida pelo expediente do pensamento* (DICTIONNAIRE DU MOYEN FRANÇAIS, 1330-1500). *Apercevoir*, segundo o *Moyen Français*, expressa uma “*apreensão (saisir)* tanto da visão dos sentidos quanto da visão do pensamento” (DICTIONNAIRE DU MOYEN FRANÇAIS, 1330-1500). O *Dicionário* sugere que o verbo expressa, ao mesmo tempo, essas duas ideias: a visão dos sentidos e a visão do pensamento. Assim, dependendo da *relação* (do uso que se propõe) que se estabelece na experiência de *perceber* – sentidos ou pensamento – podem-se alcançar resultados diferentes. O *perceber* (*apercevoir*), se submetido ao *querer*, ao voltar-se para, a aplicar o espírito com atenção; ao uso que ora experiencia o pensamento ora os sentidos, amplia a noção de *percepção*.

A ideia de passividade na percepção, ao considerarmos o verbo *perceber* em português, revela-se bem forte. Segundo o dicionário *Houaiss*, a acepção do termo *perceber* possui as seguintes nuances: “1 - tomar consciência de, por meio dos sentidos, 2 – captar com a inteligência; compreender, 3 – notar, conhecer por intuição ou perspicácia, 4 – receber” (HOUAISS, 2009). A terceira acepção – *notar* – parece aproximar-se de *advérto*, *animadverto* e *apercevoir*. Porém, o termo *notar* somente não dá a ideia de voltar-se nem a ideia de *querer* como um ato de perceber, como um ato da vontade. Além disso, o significado de perceber passa pela noção de reflexão do percebido, isto é, um conhecer. Veremos adiante que perceber ou sentir em Descartes não é, a rigor, refletir ou conhecer.

Antes, porém, notemos que o termo *perceber* em português parece dar a ideia de uma percepção pelos sentidos, um perceber passivo que se distancia da significação tanto de *advérto* quanto de *apercevoir*. Vale dizer que tanto *advérto* como *apercevoir* (renascentista) expressam a noção de *atenção*, mas não de reflexão daquilo que se percebe atentamente. Poderíamos dizer que se trata de um *perceber* imediato, isto é, sem a exigência de refletir sobre o que está sendo *percebido*.

Vale dizer que o termo que em português dará com exatidão a noção de reflexão será o termo *apercepção* (HOUAISS, 2009). Tal acepção expressa um “s’apercevoir” (aperceber), no sentido de refletir sobre aquilo que está sendo percebido. Todavia, como já dito anteriormente, a ideia de *aperceber* (de refletir) é muito diferente de *perceber* no sentido de *advérto* e *apercevoir* no renascimento¹⁷.

3.2.1 - Considerações da primeira investigação

Diante da análise feita logo acima somos provocados pela seguinte pergunta: o que é *perceber* para o século XVII? Mais que isso, o que Descartes pretende exprimir quando escreve no início do trecho das *Respostas* “Cùm autem **advertimus** nos esse res cogitans”¹⁸?

¹⁷ Leibniz elucidou o conceito de *apercepção* como *consciência das próprias percepções*. “[...] A percepção da luz ou da cor, p. ex., de que temos *apercepção* é composta por muitas pequenas percepções de que não temos *apercepção*; um ruído que percebemos, mas ao qual não damos atenção, torna-se *aperceptível* se sofrer um pequeno aumento (*Nouv. ess.*, II, 9,4). Enquanto as percepções pertencem também aos animais e às plantas, a *apercepção* é própria do homem porquanto suas percepções são acompanhadas pela ‘potência de refletir’. Todavia, quando ele é reduzido ao estado de letargia, a reflexão e a *apercepção* cessam (*Jbid.*, II, 9, 14). — No mesmo sentido, Wolff definiu a *apercepção* como a atividade pela qual percebemo-nos a nós mesmos como sujeitos percipientes e, assim, nos distinguimos da coisa percebida (*Log.*, § 13) (ABBAGNANO, 2007, p. 71).

¹⁸ Quando nos *advertimus* de que somos coisas pensantes.

(AT VII 140). O estudo linguístico realizado acima mostrou que *perceber* para o século de Descartes carrega, além de várias nuances, uma estrutura conceitual muito forte. O verbo *advérto* supõe um *perceber* como um ato atento e silencioso, um querer. Esse verbo não permite a nuance passiva da percepção, mais que isso, sugere que esse perceber seja imediato e menos reflexivo.

Já o estudo do verbo *apercevoir* através do dicionário renascentista de Jean Nicot, mostrou que esse verbo incorre do significado de *advérto*. Primeiro porque ele tem origem no *percipere*, o que dá o sentido de passividade na percepção. Segundo porque precisa de uma ponte para retomar as nuances de *advérto*. Essa ponte é o verbo *animadverto*, que retoma o significado de *advérto*. Descartes usa *advérto* para expressar como *percebemos* que somos coisas pensantes.

Além disso, é notável que o termo *perceber* no *Moyen Français* possa indicar tanto uma *percepção* dos sentidos como uma *percepção* do pensamento. Isto é, pode indicar tanto um perceber do corpo como da mente. Daí que a noção de *relação* se mostra importante para distinguir a experiência que se propõe a fazer: se dos sentidos ou do pensamento. Considerando o estudo linguístico dos termos pelos dicionários que consultamos, não se pode dizer que a *percepção* é distinta entre experiência dos sentidos e experiência do pensamento. Pode-se entender tal experiência como única, que depende, talvez, da noção de *relação* pela qual se alcance as nuances conceituais desse “experimental” que se mostra como um mesmo.

3.2.1.1 - Percepção segundo o trecho das *Respostas*

O que podemos entender do significado de *perceber* quando Descartes escreve *advertimus*, sobretudo no trecho que estamos analisando? Aliás, por que ele escolhe esse termo para designar o momento em que *advertimus* que somos *cogito*? Ora, partindo das definições de *advérto* no latim e de *apercevoir* na sua acepção renascentista (*percipere* mais *animadverto*), poderíamos dizer que *perceber*, para Descartes, num primeiro momento, é viabilizado por um *querer*. O ato de *querer* é condição da percepção do *cogito*. Existe uma recusa da noção de passividade na percepção do *cogito*; tal percepção mostra-se como desejo; não menos que supõe o uso e um foco da atenção no percebido. Não há percepção do *cogito* sem o ato de *querer*. No trecho em que Descartes explicita o modo pelo qual o *cogito* é descoberto, *perceber* (*advérto*) é um ato. *Perceber* (*advérto*) é um “experimental” o *cogito*.

3.3 - Contrapontos do termo *perceber* segundo o Dicionário de Filosofia Abbagnano

O dicionário *Abbagnano* apresenta três significados principais do termo *percepção*:

[a] Um significado generalíssimo segundo o qual este termo designa qualquer atividade cognoscitiva em geral; [b] um significado mais restrito, segundo o qual designa um ato ou a função cognoscitiva à qual se apresenta um objeto real; [c] um significado específico ou técnico, segundo o qual esse termo designa uma operação determinada do homem em suas relações com o ambiente. No primeiro significado P. [percepção] não se distingue de pensamento. No segundo, é o conhecimento empírico, imediato, certo e exaustivo do objeto real. No terceiro significado é a interpretação dos estímulos (ABBAGNANO, 2007, p.753).

Em que medida essas definições se aproximam da acepção cartesiana de *percepção*? Ora, se por atividade cognoscitiva entendemos o poder ou a capacidade de conhecer – e não propriamente *conhecer* – essa primeira acepção de *perceber* do Dicionário Abbagnano pode se aproximar da concepção cartesiana. A expressão *atividade* sugere certo movimento (que se aproxima de *querer*) em direção a *conhecer* algo. Para Descartes, *perceber* se distingue de *conhecer*, quer dizer, o que se mostra à mente num aparecer imediato não exige um *juízo* sobre algo que aparece. O aparecer e o que se mostra nesse aparecer não requerem uma relação necessária com o *conhecer*; não exigem um juízo. Isso que aparece à mente nesse expediente anterior ao *juízo* é, num primeiro momento, um puro aparecer. É justamente nessa perspectiva que *percepção* ou *sentir* é o mesmo que *pensar*. Em Descartes, pensar não é, a rigor, conhecer, mas é condição do conhecer.

A segunda definição do *Abbagnano* também supõe a noção de conhecimento, mas também exige a noção *empírica*. O que está em jogo, porém, é justamente se há pressupostos da experiência empírica, isto é, se existe algo que antecede o acesso ao mundo empírico. De acordo com Descartes, existe algo na *percepção* que antecede o mundo empírico: o pensamento e as noções comuns. Veremos adiante que o instante em que experimentamos que somos coisas pensantes não exige a travessia ao mundo empírico. Nesse sentido, a segunda definição do *Abbagnano* se distancia da acepção cartesiana de *percepção*.

A terceira acepção, uma operação determinada do homem em suas relações com o ambiente, está circunscrita no âmbito da psicologia, isto é, numa concepção da percepção como estímulo à construção de significados. Em Descartes, porém, existe algo que pressupõe os significados: o *cogito* numa instância anterior ao expediente dos significados. A terceira acepção se mostra distante da noção de *percepção* cartesiana.

3.4 - Segunda Investigação: [2] *apud se experiatur* – *qu’il sent en luy-mesme* – ele sentir em si próprio

A acepção do termo *experiatur*, cujo verbo é *experior* (*substantivo experimentum*), expressa as seguintes nuances em latim:

“Ensaiar, fazer experiência, experimentar, tentar sentir, suportar. *Experiri vim venini*. Cic. Experimentar a força d’um veneno. [...] Tentar tudo, empregar todos os meios; lançar mão dos últimos recursos. – *libertatem*. Sall. Tentar a liberdade. – *reddere*. Ter, procurar dar. *Experiendo magis quàm discendo cognovi*. Cic. Conheci mais pela experiência, do que pela instrução. *Magni experiendi labores*. Cic. Duras provas de suportar. *Superbioorem me experiere*. FRONTO. Sentir-me-has mais altivo. [...] Isid. Reconhecer, confrontar, verificar. (SARAIVA, 2000, p.455).

Nota-se aí que, além de uma acepção que pende para o sentido *empírico*, esse surpreendente *experior* pode significar também um *tentar sentir*, um *tentar tudo*, *empregar todos os meios* e *lançar mão dos últimos recursos*. Mais do que isso, o correlato francês de *experiatur* – *experimenter* – apresenta uma nova nuance: no francês renascentista, *experimenter* significa “ter a experiência de uma coisa por si mesmo, por exemplo, conhecer-se” (JEAN NICOT, 1606).

Nessa perspectiva, a tradução francesa da expressão “**apud se experiatur**” por “**qu’il sent en luy-mesme**” justaposta à nuança de um *tentar sentir*, de uma *experiência de si mesmo*, retoma, em certa medida, o sentido de algumas nuances latinas. Assim, “**apud se experiatur**” pode corresponder a “**il sent en luy-meme**”.

Além disso, o que é *sentir* para o francês renascentista? O dicionário *Jean Nicot* (1606) apresenta nuances que se aproximam de uma significação passiva do *sentir*; de um sentir pelo corpo. Já o *Moyen Français* (1330 a 1500) apresenta três expedientes em que se pode aplicar este verbo. O primeiro corresponde ao expediente das sensações físicas: perceber por intermédio dos sentidos. Esse sentir, porém, pode ser entendido tanto como um sentir de algo externo que golpeia o corpo, quanto um sentir interno em que se considera a sensação não de um objeto externo que golpeia o corpo, mas a sensação enquanto tal. No segundo expediente, o termo *sentir* pode ser empregado no domínio de estados afetivos, de impressões, intuições e crenças. Já no terceiro expediente, *sentir* é posto no domínio do intelecto.

Vale dizer que o termo *sentir* em português retoma a perspectiva do *perceber* como *pelos sentidos*. Sentir é “ter a sensação de, perceber por meio dos sentidos, ter a capacidade de percepção, consciência, sensibilidade, ser sensível [...]” (HOUAISS, 2009). Assim, a expressão em português “sentir em si próprio” da tradução do trecho das *Respostas* não retoma o sentido latino de *experio* (um *tentar sentir*) nem o sentido do francês renascentista, no qual, além de um *sentir* do corpo, pode ser compreendido como um *sentir* considerado enquanto tal, como estado afetivo ou como do intelecto.

3.4.1 - Considerações da segunda investigação

O estudo linguístico das expressões *apud se experiatur, il sent en luy-mesme, ele sentir em si próprio*, mostrou que existe uma aproximação de significados entre as duas primeiras expressões. Tal aproximação decorre se consideramos *experio* na nuança de um *tentar sentir*, de uma *experiência de si mesmo*. Já a expressão em português *sentir* em português se limita à noção de *perceber pelos sentidos*.

3.5 - Contrapontos do termo *experior, expérimenter e sentir* (francês renascentista) com o dicionário de filosofia Abbagnano

O *Dicionário Abbagnano* não traz o significado do termo *sentir*, mas apresenta dois significados do termo *experiência*:

1- a participação pessoal em situações repetíveis, como quando se diz: ‘X tem E. [experiência] de S’, em que S é entendido como uma situação ou estado de coisas qualquer que se repita com suficiente uniformidade [...]; 2- recurso à possibilidade de repetir certas situações como meio de verificar as soluções que elas permitem: como quando diz ‘a E. confirmou x’, ou então: ‘a proposição p pode ser confirmada pela E [experiência]’. (ABBAGNANO, 2007, p.406).

No primeiro significado, o termo *experiência* supõe a noção de hábito que se adquire através da repetição. Em certa medida, essa nuança retoma o sentido de experiência como adquirir conhecimento através da repetição do vivido. Já o segundo significado se aproxima da noção de prova *empírica*. Vimos anteriormente que tanto *experior* quanto *sentir* (renascentista) expressam nuances que não se limitam ao hábito de adquirir conhecimento, bem como transcendem a noção de experiência *empírica*.

Contudo, somos provocados à seguinte questão: em que medida esse *experimental* (*sentir*) do excerto analisado das *Respostas* corresponde (agora numa perspectiva filosófica) ao *sentir* como *modo da coisa pensante*? Em que medida esse *experimental* é um *sentir* como *modalidade* do *cogito*? Aliás, nesse excerto, Descartes diz que esse *perceber* (*adverto*, *animadverto*, *apercevoir*) e esse *experimental* (*experio*, *expérience*, *sentir* renascentista) revelam o expediente através do qual o *cogito* se mostra como uma *primeira noção*. Mais do que isso, Descartes diz que o expediente lógico é posterior a esse expediente, o que sugere, por conseguinte, que a natureza do *cogito* em Descartes distingue-se da natureza dos expedientes lógicos.

O enfrentamento dessas questões postas acima designa o percurso final de nossa pesquisa. É justamente esse o enfoque de nosso estudo a partir de agora.

3.6 - O “*experienciar*” em si próprio do pensamento

A análise linguística que realizamos acima possibilitou entrevermos um pouco da natureza do *cogito* em Descartes. Ora, tal natureza é alcançada através de uma *percepção*, isto é, um *experienciar* do *cogito* como *querer*. A natureza do *cogito* é distinta da natureza dos princípios lógicos. A chave para *perceber* o *cogito* não é dada por nenhum recurso de ilação, mas através do próprio pensamento, na medida em que ele é *experienciado*. Retomemos o estudo do trecho das *Respostas às Segundas Objeções* (citado no início deste capítulo numa tabela), mas agora sob a perspectiva de que o pensamento – a existência do *cogito* ou da substância pensante – não pode ser descoberto por recursos lógicos, como é, por exemplo, o silogismo.

Descartes diz claramente que não é pela força de um procedimento lógico que é possível perceber esta *primeira noção*: *somos coisas pensantes*. A percepção da existência do *eu penso* se dá, em vez disso, por uma “*simples inspeção* do espírito”, o que sugere que só possa ocorrer numa instância distinta – e também *primeira* – daquela dos raciocínios lógicos, como é o silogismo e, então, por um *modo* também distinto de qualquer artifício de ilação. Como diz Descartes, esta *primeira noção* é percebida *como uma coisa conhecida por si*, quer dizer, *imediatamente*, sem necessidade de qualquer outra noção ou ideia anterior, como também sem qualquer recurso lógico. Se fosse o caso de concluirmos, por silogismo, que *somos coisas pensantes*, seria necessário, diz Descartes, recorrer e, portanto, já ter conhecida, de antemão, a premissa maior *tudo o que pensa é ou existe*, para então dela deduzir: *se penso*,

então existo. Mas é este “experenciar” (*experio*) – que no silogismo seria a conclusão – que permite, na verdade, a formulação da proposição *tudo o que pensa é ou existe*, e, portanto, não pode ser apreendida por meio de um silogismo, mas por um *experimental* ou *experenciar em si próprio* (um tentar sentir) que não pode se dar que ele [o que pensa] pense, caso não exista. A existência do *cogito* se dá, então, por um *experio* que o pensamento *busca sentir* em si mesmo, por uma *experiência própria* do pensamento quando *quer, pensa, imagina, duvida, nega, afirma, deseja, ama, odeia, sente* – isto é, por um *experimental* ou *experenciar* o *pensar* em suas múltiplas maneiras ou *modos*.

3.5.1 - Sentir é o mesmo que pensar

Em que medida podemos entender o *experior* (“apud se experiatur”) como *sentir* da *coisa pensante*? Como compreender a aproximação entre *experenciar* o pensamento e *sentir* como modo de pensar? Por outras palavras, em que medida existe uma aproximação entre o *sentir* como modo de pensar e a *experiência* da existência de que *somos coisa que pensa*, isto é, do *cogito* ou da *substância pensante*? Tanto o Artigo 9 dos *Principia* –

Pelo termo “**pensamento**” entendo todas aquelas coisas que, estando nós conscientes, **ocorrem em nós**, na medida em que há em nós uma consciência delas. E assim, não apenas **entender, querer, imaginar**, mas também **sentir é aqui o mesmo que pensar**. Pois, se eu disser: “eu **vejo**” ou “eu **ando**, logo existo” e entender isso da visão ou do andar, que se realizam com o corpo, a conclusão não é absolutamente certa, visto que, como muitas vezes ocorre nos sonhos, posso presumir que estou vendo ou andando, ainda que não abra os olhos e não saia do lugar e, talvez, até mesmo, ainda que não tenha um corpo. Mas, se eu entender isso **do próprio sentido ou da consciência de ver ou de andar**, ela é inteiramente certa, porque se refere neste caso à **mente**, que é a única a **sentir ou pensar** que está vendo ou andando (DESCARTES, 2002, p.27, *grifos nossos*).

– quanto a *Segunda Meditação* – parecem indicar um caminho para a compreensão da natureza desse *sentir*: “Parece-me **todavia** que vejo, **ouço, aqueço-me e isto não pode ser falso**. Isto é o que para mim se chama propriamente **sentir**, o que, tomado assim, precisamente, **nada mais é do que pensar**.” (AT VII 29, *grifos nossos*).

Como se nota nas citações acima, *sentir* é o mesmo que *pensar*, em Descartes. É, assim, um *modo da coisa que pensa* ou da *substância pensante*. Ao fazer a análise do *sentir*, Landim (1992) mostra que sua natureza se divide em dois momentos distintos: o *sentir* se dá, num primeiro momento, pela ação dos corpos exteriores sobre os órgãos corporais, cujo resultado seria, então, o segundo momento do *sentir*, percebido agora, por sua vez, de forma

imediata pela mente, dada sua íntima ligação com o corpo¹⁹. Essa *percepção sensível*, na mente, distingue-se entre a *consciência* desse *sentir*, desse *afetar-se* do corpo por algo que lhe é exterior e o *conhecimento* que se forma *a partir* dessa consciência. Esse desdobramento é capaz de revelar um sentido preciso do que é efetivamente *conhecer* em Descartes, em distinção do que é estritamente *perceber*, isto é, ter exclusivamente um *experior* de algo num *sentir* anterior a qualquer conhecimento:

Ter consciência não é conhecer, é simplesmente **ter presente um puro aparecer (na consciência)**. Neste caso, *ser* se reduz a *aparecer*. Conhecer sensivelmente é um ato do espírito que afirma (ou não) como realidade o que aparece na consciência sensível, portanto, a **consciência de sentir** (ou a **percepção sensível**) e o **conhecimento sensível são dois momentos logicamente distintos**: “*pois é, ao que me parece, somente ao espírito [ad mentem solam], e não ao composto de espírito e corpo [non autem ad compositum], que compete conhecer a verdade dessas coisas [que existem fora de nós]*” (LANDIM, 1992, p.86, grifos nossos).

Daí se vê que *perceber*, isto é, *ter simplesmente presente um puro aparecer* parece confundir-se com a própria *percepção sensível*, que não é ainda, a rigor, *conhecimento*. Este se distingue daquela por ser da competência exclusiva da mente, como mostra o excerto da *Sexta Meditação* feito por Landim. Já o *sentir* envolve uma *interação entre corpo e mente*²⁰, tal como se vê na sequência do artigo 48 dos *Principia*, já citado anteriormente:

[...] Mas também **experimentamos em nós certos outros conteúdos [percebidos] que não devem ser referidos nem à mente só, nem tampouco só ao corpo**, e que, como se mostrará mais abaixo em seu lugar, **provêm da estreita e íntima união de nossa mente com o corpo**, a saber, o **apetite** como a **fome**, a **sede** etc. E, do mesmo modo, as **emoções** ou *pathemata* do ânimo, que **não consiste no pensamento só**, como a **emoção da ira**, da **hilaridade**, da **tristeza**, do **amor** etc. E, por fim, todas as **sensações** como a de **dor**, de **cócegas**, de **luz** e de **cores**, de **sons**, de **odores**, de **sabores**, de **calor**, de **dureza** e de **outras qualidades tácteis** (DESCARTES, 2002, p.63, grifos nossos).

¹⁹ Essa elucidação do *sentir* em Descartes concorre para o significado de *sentir* que encontramos no Dictionnaire du *Moyen Française* de 1330-1500.

²⁰ Descartes dividiu as percepções em três tipos: as que se reportam aos objetos externos, as que se reportam ao corpo e as que se reportam à alma (ABBAGANANO, 2007, p. 753). No artigo XIX das *Paixões da Alma*, Descartes diz que os tipos de percepção se revelam em duas espécies: “as que têm a alma como causa são as percepções de nossas vontades e de todas as imaginações ou outros pensamentos que dela dependem; pois é certo que não poderíamos querer qualquer coisa que não percebêssemos pelo mesmo meio que a queremos; e, embora com respeito à nossa alma seja uma ação o querer alguma coisa, pode-se dizer que é também nela uma paixão o perceber que ela quer; todavia, dado que essa percepção e essa vontade são efetivamente uma mesma coisa, a sua denominação faz-se sempre pelo que é mais nobre, e por isso não se acostuma chama-la paixão, mas apenas paixão. Nos artigos seguintes das *Paixões da Alma*, Descartes mostra a diferença que existe entre as percepções. Além disso, mostra como relacionamos a percepção com nossa alma e com a alma.

À diferença do conhecer, que exige certo juízo de afirmação ou negação da realidade do que se dá ou aparece à mente com o *sentir*, a *percepção sensível* é uma *experiência imediata* desse *puro aparecer* (DESCARTES, 2002). Assim compreendido, o *sentir* se mostra como um *modo de pensar*, um *modo da coisa pensante* e, como *experiência imediata* que não pressupõe ou exige nada para a sua apreensão no próprio pensamento.

3.5.2 - O *sentir* como o perceber mais originário

O “advérto” da própria existência do *cogito* ou da *coisa pensante* parece distinguir-se, em certa medida, do *sentir* como a *percepção do afetar-se do corpo por algo exterior*, tais como são todos aqueles conteúdos da percepção sensível que se referem à *estreita e íntima união de nossa mente com o corpo*, entre os quais, o apetite, a ira ou amor, a dor ou as cócegas, as cores, os sons, os sabores e coisas afins. Este *experimental* do *cogito* – esse que se revela como modo de pensar e revela o pensamento de sua existência – parece, antes, ter certa natureza especial, na medida em que é justamente através desse *experimental* que o *pensamento se percebe e, então, se descobre como existente* – como uma *coisa que pensa* e, então, *é*.

Essa dimensão do *experimental* parece tratar-se, portanto, de um *perceber mais originário*, que dá ao pensamento a *noção* de existir: é quase que um perceber *primordial do pensamento* em *estado originário*, em *estado de nascimento*. É nessa perspectiva que se pode entender o *pensamento* como uma *noção primitiva*. É um *querer* (advérto), *ou sentir ou perceber* (experio) *originário* que *algo* pensa, que *algo* então *é*. Se em Descartes *sentir* e *querer* é *pensar*, talvez se possa dizer, então, que esse *sentir* e esse *querer* que revelam ao próprio *pensamento* o seu existir sejam também, como o *pensamento*, modos fundamentais da *coisa pensante*, possivelmente os *modos* mais originários da *res cogitans* – um “advérto” e um “*experior*” *originários* que revelam o próprio *cogito*, isto é, a experiência em que se dá o *puro aparecer do pensamento ao pensamento*.

Talvez seja essa instância do puro aparecer do pensamento ao pensamento por meio desse *sentir primordial* que revele a dimensão também mais originária da *cogitatio*, tal como explicitada por Soares, no artigo *O sentido da cogitatio em A busca da verdade de Descartes* (SOARES, 2011). Assim como o *dubito*, em *A busca da verdade*, revela a natureza imediata, experiencial, concreta e não reflexiva do *cogito* (SOARES, 2011), o *sentir em si próprio* das *Respostas às Segundas objeções* revelaria a instância mais originária da *cogitatio*, instância

esta que mostra, por sua vez, o *cogito* a partir de um *sentir que pensa*, a partir, portanto, do próprio *ato* de pensar, que se manifesta como um *sentir* (SOARES, 2011). Dessa maneira, é possível pensar que não há nenhuma anterioridade da substância pensante em relação a seu próprio *atuar* ou o *atualizar* o pensamento. É como se a *cogitatio* fosse anterior ao próprio *cogito* e o fizesse *nascer*. Assim como diz Soares no mesmo artigo: “O *existo* não exige *ego* como pressuposto lógico, mas o apreende diretamente.” (SOARES, 2011, p.305).

Ora, se essa instância mais originária da *cogitatio* ou do pensamento é aquela do puro aparecer e, assim, anterior a qualquer exercício de conhecimento por expedientes lógicos, trata-se, então, de compreender como se dá nessa esfera do puro aparecer, a percepção ou a descoberta das *noções ou naturezas simples – as noções primitivas* – a partir das quais se vão construir conhecimentos. Como e por quais meios o pensamento é capaz de alcançar, nessa instância de um perceber anterior a qualquer conhecer, tais *noções primitivas*? Seria a *meditação* a chave que torna possível adentrar esse campo originário e, dessa maneira, possibilitar compreender como se dá tal alcance?

3.6 - Uma nuance do *meditar* em Descartes

É aí que se pode compreender um sentido do *meditar* em Descartes: se a Lógica não pode alcançar essa *instância do puro aparecer* em que se descobrem essas *noções primeiras* na ordem da constituição dos conhecimentos, então, é preciso perscrutá-la por outro expediente, qual seja, o de *lançar-se ao “exerior” do próprio pensamento*, à *experiência do pensamento*, desse *pensar-querer* e *pensar-sentir* originários, para então compreender como o próprio pensamento alcança os seus próprios expedientes ou recursos de *percepção* ou de *descobrimento* dessas *noções primitivas* – ideias originárias para a formação de todos os outros conhecimentos.

O expediente da *meditação* talvez signifique um passo a mais em relação ao quarto grau de sabedoria, pois o leva a passar da busca pela verdade para a experiência desse *experienciar o pensamento* por excelência. Ou seja, para aquela instância da experiência que permita o desenlace dos pré-juízos, dos preconceitos adquiridos da tradição e da infância, e, então, que possibilite a Descartes prosseguir na busca pelo critério de verdade capaz de assegurar o alcance de conhecimentos verdadeiros, o que exige, como se buscou explicitar aqui, a exploração do campo mais originário da *cogitatio*. Na perspectiva da exigência da investigação cartesiana, é como se a *meditação* se oferecesse como a única experiência

efetivamente capaz de *revelar* a natureza mais originária da *cogitatio*. Como se o próprio pensamento, em face das insuficiências dos procedimentos da tradição para alcançar a verdade, exigisse de Descartes o *meditar*, isto é, um *experimental* do pensamento pelo próprio pensamento. *Meditar* é, em certa medida, pensar como puro experimentar da *cogitatio*.

3.6.1 - Uma nuance da dúvida hiperbólica

Seria, pois, a dúvida, expediente metodológico fundamental desse experimentar puro da *meditação*, a potência que permitiria reencontrar o pensamento nessa instância anterior, isto é, aquém dos raciocínios lógicos, das ilações, da linguagem? A sinopse à *Primeira Meditação* parece sugerir essa perspectiva:

Expõem-se na Primeira Meditação **as causas por que podemos duvidar de todas as coisas**; principalmente das materiais, ao menos **enquanto os fundamentos das ciências não forem diversos dos que temos até agora**. E, mesmo que **a utilidade de uma dúvida tamanha** não apareça de imediato, é ela, no entanto, muito grande por **deixar-nos livres de todos os preconceitos**, por **aplainar um caminho** que facilmente se desprenda dos sentidos e por fazer, enfim, que **já não possamos duvidar** das coisas (AT VII 16, *grifos nossos*).

Nota-se aí que um dos propósitos de Descartes é de pensar livre de preconceitos. Na perspectiva de nosso estudo, pensar livremente mostra-se como a exigência e a urgência de reencontrar essa espontaneidade primeira, em que residiria a autêntica potência do pensamento para lançar-se a investigar, sem pressupor de antemão, a existência das coisas ou a certeza do alcance da verdade pela *força de algum recurso lógico*. Isso mostra que, se se pode alcançar o conhecimento verdadeiro das coisas, isso só será possível, parece, na medida em que o pensamento se encontrar nessa esfera mais originária e espontânea.

E para procurar essa esfera, na qual seja possível se assegurar do conhecimento verdadeiro, Descartes percebe a necessidade de duvidar radicalmente de todas as coisas. Assim, cabe à *dúvida hiperbólica* o papel de *aplainar* um caminho para o pensamento, isto é, de *revigorar* a potência do pensamento e fazê-lo reencontrar a sua condição originária. Se duvidar radicalmente, como se pode notar, tem por objetivo *aplainar* o caminho para o pensamento, isso não significaria, talvez, *reavivar* essa condição originária do pensamento, a fim de proporcionar o reencontro desse *pensar-sentir* da *cogitatio*?

Ora, se a *meditação* é um expediente no qual a dúvida exerce o papel de colocar em xeque qualquer juízo acerca da verdade dos conhecimentos já tidos como certos, poderíamos dizer que ambas se mostram como uma maneira de reencontrar o campo “originário da *cogitatio*”, isto é, o campo do *perceber primitivo*, no qual o percebido se mostra antes de qualquer explicação, como um aparecer inalienável, cuja presença se revela espontaneamente.

Isso nos permite entender que a *experiência do pensamento*, em Descartes, retoma, em certa medida, uma nuance do verbo *animadverto*: “fazer silêncio” (SARAIVA, 2000, p.78). Silêncio que faz calar a Lógica, a erudição, a Escola, a tradição, pois, esse instante de silêncio é reservado para que se erga a voz da própria experiência do pensamento. É nessa perspectiva que a *dúvida* se mostra como o instrumento pelo qual a *meditação*, em seu percurso, segue cuidadosamente “aplainando” o caminho para que a *cogitatio* originária revele – torne *evidente* – por sua própria espontaneidade, as próprias coisas.

É justamente esse exhibir-se ao pensamento de forma evidente que sugere a *evidência* como um possível critério descoberto pelo próprio pensamento quando se põe em exercício livre e espontâneo, isto é, em sua instância mais originária. Soares parece esclarecer suficientemente essa estreita ligação entre a *evidência* e *pensamento* ou, mais que isso, chega mesmo a indicar que o mais profícuo expediente do pensamento ou da *cogitatio* originária seja a própria evidência:

A explicitação da *cogitatio* originária (do aparecer puro) no sentido de *rechercher a verdade* a trata como evidência, que é noção correlativa, é um aparecer correlativo. **A *cogitatio* deve se ater ao evidente para que o seu valor originário seja restituído**, na medida em que foi ocupada pelos falsos pensamentos, e para que **aquela condição ideal de atividade espontânea seja encontrada**. De algum modo, a linguagem, os preconceitos, a infância, a memória-traço cerebral nos distanciam de nós mesmos, da *cogitatio* originária. Nessa perspectiva, **quando procuro o evidente na *cogitatio* procuro restituir-lhe a sua condição original** (SOARES, 2011, p.307, *grifos nossos*).

É justamente nessa perspectiva que poderíamos dizer que a procura por um critério de verdade surge desse esforço, ou melhor, do percurso dos quatro graus de sabedoria explicitados na *Carta (Prefácio)* que tem o objetivo de alcançar o quinto grau de sabedoria: o de transcender, assim, os graus anteriores e encontrar essa instância reveladora dos princípios da sabedoria, dos fundamentos que suportam todo o conhecimento.

Considerações Finais

Este trabalho procurou explicitar como, a partir do enfrentamento da tradição, Descartes percebe a necessidade e urgência de enfrentar o problema da verdade de maneira radical, percorrendo um campo de problematicidade rigorosamente filosófico. Essa tensão entre a exigência da investigação cartesiana e o campo conceitual traçado pela História da Metafísica tradicional permitiu a abertura e manifestou para Descartes a exploração de uma esfera do pensamento mais originária ocultada pelas pesadas camadas do pensamento “dogmático” da tradição. A abertura desse horizonte investigativo mostrou-se para esse estudo uma das perspectivas mais férteis de pesquisa acerca do pensamento cartesiano, uma vez que permitiu ir ao encontro da pesquisa e dos estudos cartesianos mais atuais e contemporâneos.

Essa pesquisa procura explorar a atualidade do pensamento cartesiano, justamente por investigar uma instância do pensamento que uma leitura de Descartes até então não foi capaz de revelar, pois a confunde com o sujeito transcendental kantiano, sobretudo na perspectiva do neokantismo. Ora, o percurso desse estudo, procurando trazer à tona a esfera do pensamento mais originária como um dos campos mais profícuos a se explorar em Descartes, mostrou também a riqueza e consequentemente a complexidade que envolve todas as dimensões dessa esfera, incluídas aí: a evidência, a luz natural, a intuição, certeza, clareza e distinção, modos pelos quais o pensamento originário procura descobrir a verdade numa esfera aquém da Lógica. Exatamente daí se deriva a extrema dificuldade de uma pesquisa que se debruce sobre esse campo de problematicidade. Nesse sentido, esse estudo não é de modo algum conclusivo, mas, antes, apresenta-se como abertura à interlocução mais atual dos estudos cartesianos. Assim, nossa pesquisa não tem a pretensão de esgotar o assunto: trata-se de um *ensaio*. O foco, a partir de agora, é explorar as noções cartesianas de *ideia*, *evidência*, *realidade objetiva*, *luz natural* a partir desse campo no qual se mostra o *pensamento*, o que, em certa medida, foi ensaiado neste breve texto.

Referências

Obras de Descartes

DESCARTES, René. "Carta-Prefácio" aos "Princípios da Filosofia". **Educação e Filosofia**. Tradução de Alexandre Guimarães Tadeu de Soares. Uberlândia: EDUFU, 2005. v.38.

_____. **Carta-Prefácio**. In: O Filósofo e o Autor. Campinas: Editada da Unicamp, 2008.

_____. **Discours de la méthode**. Texte et commentaire de Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1967.

_____. **Discurso do Método**. Introdução, análise e notas de Étienne Gilson. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Discurso do Método e As Paixões da Alma**. Tradução de Newton Macedo. Lisboa: Ed. Sá da Costa, 1984.

_____. **La recherche de la vérité par la lumière naturelle de René Descartes**. Sous la direction de Ettore Lojacono, textes établis par Erik Jan Bos, lemmatisation et concordances du texte français par Franco A. Meschini, index et concordances du texte latin et néerlandais par Francesco Saita. Filosofia e scienza nel cinquecento e nel seicento. Milano: Franco Angeli, 2002.

_____. **La recherche de la vérité par la lumière naturelle**. Traduction et notes par Emmanuel Faye, précédées d'un essai introductif. Librairie Générale Française, 2010.

_____. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

_____. **Oeuvres de Descartes**. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996. 11 vols.

_____. **Oeuvres philosophiques**. Édition de F. Alquié. Paris: Garnier, 1997.

_____. **Oeuvres et lettres**. Textes présentés par André Bridoux. Paris: Gallimard, 1953.

_____. **Obra Escolhida**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

_____. **Objecções e respostas**. Coleção Os Pensadores. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Princípios da Filosofia**. Tradução de Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleiser e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

Comentadores de Descartes e outras obras

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins fontes, 2007.

ALQUIÉ, F. **La decouverte metaphysique de l'homme chez Descartes**. Paris: PUF, 1966.

ARISTOTE. **Éthique a Nicomaque**. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Edição trilingüe de V. G. Yebra. Madri: Gredos, 1990.

_____. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.

ARMOGATHE, J.-R; MARION, J.-L. **Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes**. Roma: Ateneo, 1976.

AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Paulus, 2008.

BRUNSCHVIG, L. **Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne**. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1945.

CLARK, D. **Descartes: a Biography**. Cambridge: University Press, 2006.

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Oxford: Blackwell, 1992.

DICTIONNAIRE DE L'ACADEMIE FRANÇAISE. 1. ed. University of Chicago, 1694. Disponível em : < <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdicollook.pl?strippedhw=exp%C3%A9riment>>. Acesso em 25 fev. 2015.

DICTIONNAIRE DU MOYEN FRANÇAIS. Université de Lorraine, 1330-1500. Disponível em: <http://atilf.atilf.fr/scripts/dmfX.exe?LEM=APERCEVOIR;MENU=menu_dmf;AFFICHAGE=0;ISIS=isis_dmf2012.txt;OUVRIR_MENU=2;s=s00281d38;LANGUE=FR;XMODE=STELLA;FERMER>. Acesso em 10 mar. 2015.

ESPINOSA, B. **Opera**. Edição de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters, 1972. v.4.

FAYE, E. **Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes**. Paris: Vrin, 1998.

_____. **Descartes et la Renaissance. Actes du Colloque international de Tours**. Paris: Honoré Champion, 1999.

GILSON, E. **Discours de la méthode avec introduction et notes par Étienne Gilson**. Vrin : Paris, 1989.

_____. **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien**. Paris: Vrin, 1930.

_____. **Index scolastico-cartésien**. Paris: Alcan, 1913.

_____. **La Liberté chez Descartes et la Théologie**. Paris: Vrin, 1982.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. **A filosofia a partir de seus problemas**. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

GOUHIER, H. **Descartes: Essais sur le “Discours de la méthode” la métaphysique et la morale**. Paris: Vrin, 1973.

_____. **La pensée metaphysique de Descartes**. Paris: Vrin, 1992.

GRIMALDI, N. **L’expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes**. Paris: Vrin, 1978.

GUENANCIA, P. **Descartes: bien conduire sa raison**. Paris: Gallimard, 1996.

GUEROULT, M. **Descartes selon l’ordre des raisons**. Paris: Aubier, 1968.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro, Objetiva, 2009.

JEAN NICOT. **Jean Nicot: Le Thresor de la langue francoyse**. University of Chicago, 1606. Disponível em : < <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=exp%C3%A9rimer>>. Acesso em 20 fev. 2015

KOYRÉ, A. **Considerações sobre Descartes**. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

LANDIM FILHO, R. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992.

LAPORTE, J. **Le rationalisme de Descartes**. Paris: PUF, 1945.

MALEMBRANCHE, N. **OEuvres**, edição de Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Gallimard, 1979.

MARQUES, J. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Loyola, 1993.

MONTAIGNE, M. **Os Ensaíes**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 3 vols.

PLATÃO. **Fédon**. 2. ed. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Teeteto**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

_____. **Ménon**. Tradução, introdução e notas de Monique Canto-Sperber. 2. ed. Paris: Flammarion, 1993.

SARAIVA, F. **Novíssimo Dicionário latino-português**. Rio de Janeiro e Belo Horizonte : 2000.

SCHOPENHAUER. A. **O mundo como Vontade e como Representação**. São Paulo: Unesp, 2005.

SOARES, A. G. T.de. **O Filósofo e o Autor**. Campinas: Editada da Unicamp, 2008.

_____. O Sentido da Cogitatio em “A Busca da Verdade” de Descartes. **Revista Educação e Filosofia**. Uberlândia, v. 25 - Número Especial, 2011.