

A verdade como problema filosófico em Descartes

Fábio Julio Fernandes¹

RESUMO

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 do filósofo uma postura cética. O que o faz, então, a despeito da ruína de todos os conceitos de verdade investigados radicalmente pelo filósofo, ainda assim decidir *filosofar* buscando o alcance de ao menos um mínimo conhecimento certo e indubitável? 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, por que ele nunca põe a verdade em dúvida? Como compreender esta postura paradoxal do filósofo: a de nunca duvidar da verdade? O objetivo de nosso trabalho é mostrar como o problema da verdade emerge como problema filosófico na filosofia cartesiana, explicitando por quais expedientes Descartes exerce o enfrentamento desse problema e alcança o conhecimento da *noção de verdade*

Palavras-chave: verdade, Descartes, método cartesiano

The truth as a philosophical problem in Descartes

ABSTRACT

The Cartesian method calls into question the beliefs of common sense and the most solid foundations of science and metaphysics. It also appears to express a skeptical stance of the philosopher. The philosopher seeking the truth still needs a minimum amount of a priori knowledge. Descartes, in the course of his meditation, recognizes the need and urgency of doubting everything in the search for truth, but never puts the truth in question. How can we understand the paradoxical position of philosopher of never doubting the truth? The aim of this work is to show how the question of truth emerges as a challenge in Cartesian philosophy, and to show what helps Descartes in facing the challenge to reach the truth

Keywords: indeed, Descartes, cartesian method

Autor para correspondência: Fábio Júlio Fernandes
Rodovia Geraldo Silva Nascimento, km 2,5, s/n, Zona Rural, Urutaí, GO, Brasil.
E-mail: ffjuliofernandes@yahoo.com.br

Recebido em: 12 fev. 2015

Aceito em: 20 mar. 2015

¹Instituto Federal Goiano – Câmpus Urutaí, GO, Brasil

A BUSCA DA VERDADE NO HORIZONTE DO FILOSOFAR

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.

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, julgamentos, e para, de outro lado, vencer a prevenção que resulta do inveterado hábito de assentir a esses julgamentos 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.

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 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).

¹Acerca 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.

²A 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.

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*.

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 *experimentar 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.

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 aplinar 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

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).

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 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).

Os cinco graus de sabedoria e o tornar-se filósofo

Daí 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. Ainda, 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 “experenciar” o pensamento na busca pelas *noções primeiras ou princípios* é que deve ser chamado de filósofo (DESCARTES, 2008). Ainda, 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.

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 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 (Brunschiwig 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.

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,

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

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, almejavam 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 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*.

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

essa busca, mas que efetivamente realizou o descobrimento dos princípios da sabedoria. Vale dizer, porém, que tanto um como outro é filósofo.

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

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 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.

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.

possibilidade para o alcance da verdade e dos graus de conhecimento – no desenvolvimento deste texto, sobretudo no terceiro capítulo.

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

A sabedoria como relicário da verdade

Em 1585, Montaigne publica *Os Ensaios*, 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.

A conversação em *La Recherche de La Verité*

O *culto* à História da Filosofia 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 diálogos.

Para Epistemão, o personagem de Descartes que, nesse diálogo, representa a figura do erudito, sem dúvida, a História 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.

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

⁸ A busca pela verdade através da luz natural.

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 inteiramente 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).

A ineficiência da cumulação 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 estatuto 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 suportam 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 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; “cumprir indagar quem sabe melhor e não quem sabe mais”; cumprir, 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

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, 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 estão fora dessa predisposição. Daí a necessidade de retomar com muito esforço essa condição na qual a mente se encontra 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. 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.

Tornar-se filósofo

Em Descartes, o processo de *tornar-se filósofo*, na perspectiva do descobrimento dos princípios da sabedoria e da retomada do sentido íntegro do pensamento 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. 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.

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 lança mão da 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 aplinar 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 assumir a pulsão cética como 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 *Ensaíos* 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*, à busca dos princípios da filosofia em detrimento da *pesquisa*. O *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*: “prossuirei 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.

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 a troco da 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.

O fim último da pulsão cética é a certeza

Em que perspectiva a pulsão cética em Descartes se distingue da de Montaigne? Nos Ensaio, 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: estabelece a pulsão 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 noção 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 intenso: 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.

O fim da pulsão cética sob a exigência da vida

A pulsão cética tem dois sentidos em Descartes: primeiro como meta para que se alcancem conhecimentos verdadeiros; em segundo lugar, como supressão da dúvida e alcance do expediente da certeza. Ora, 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 ceticismo, 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. 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.

Uma informação sobre a Revelação divina

Por que esse alcance não poderia dar-se por meio da Revelação divina? Na *Segunda 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 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

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

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 da mais insignificante 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?

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.

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,

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

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.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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?

A resposta a essa questão tem de ser dada em outra ocasião; em outro artigo. Até aqui buscamos mostrar somente o percurso em que Descartes projeta a verdade como problema filosófico. Assim, nossa pesquisa é de modo algum conclusiva, mas tem o objetivo de procurar

explicitar essa questão acima numa outra oportunidade.

REFERÊNCIAS

Obras de Descartes

Descartes R. "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.

_____. Objeções 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

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.

Koyré A. Considerações sobre Descartes. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

Landim Filho R. Evidência e verdade no sistema cartesiano. São Paulo: Loyola, 1992.

Montaigne M. Os Ensaios. 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.

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

Soares AGT.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.