

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA

BRUNO VICTOR DE OLIVEIRA FLÁVIO

MEDITAÇÕES SOBRE AS NOÇÕES COMUNS

GUARULHOS

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BRUNO VICTOR DE OLIVEIRA FLÁVIO

MEDITAÇÕES SOBRE AS NOÇÕES COMUNS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (linha de pesquisa: História da Filosofia), do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Dias Andrade

GUARULHOS

2018

BRUNO VICTOR DE OLIVEIRA FLÁVIO

MEDITAÇÕES SOBRE AS NOÇÕES COMUNS

Guarulhos, 20 de agosto de 2018

Professor doutor Fernando Dias Andrade (orientador)
Universidade Federal de São Paulo

Professora doutora Luciana Zaterka

Professora doutora Celi Hirata

FICHA CATALOGRÁFICA

Flavio, Bruno Victor de Oliveira

Meditações sobre as noções comuns / Bruno Victor de Oliveira Flávio — Guarulhos, 2018,
111p.

Dissertação (mestrado) — Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas, 2018

Orientador: Fernando Dias Andrade

1. René Descartes 2. Meditações metafísicas 3. Noções comuns 4. Verdade 5. Fundamento I.
Título

Aos leitores das *Meditações*

Agradecimentos

Dentre as passagens desta dissertação, talvez seja esta a mais perigosa, pois ela envolve um risco pessoal: caso mais tarde eu recorde de nomes a quem não prestei meus agradecimentos, retomarei esta passagem com pesar. Erros teóricos são suportáveis; ingratidão não. Ocorre que por detrás de uma quase centena de páginas publicadas estão outras centenas de páginas desconsideradas como se jamais tivessem existido, que na mesma estante em que estão os livros citados estão também aqueles omitidos porém ainda mais ponderados, e que por detrás dos nomes públicos do autor, dos examinadores e do orientador, existem diversos outros anônimos os quais, no entanto, foram decisivos para que o trabalho fosse levado ao seu fim. Sendo assim, creio que devo começar dizendo a qualquer um que tenha sido preterido nestes agradecimentos que *eu sinto muito*, contudo, caso um dia queiram cobrar o devido reconhecimento, que fique aqui este primeiríssimo parágrafo como prova de minha gratidão e de meu comprometimento em retribuir o quanto puder.

Para além daqueles obscurecidos por minhas faltas, agradeço publicamente e com todo meu sentimento a Raphaela Silva de Oliveira, que me ajudou em tudo o que importa e cujo breve comentário sobre as *Meditações* (do qual ela já até se esqueceu) deu origem à minha reflexão e igualmente a esta dissertação. Também agradeço ao meu amigo Mohamed Nagashima, por todo o companheirismo dos últimos tempos e por todas as reflexões conjuntas sobre o século dezessete, teoria do conhecimento e ciência; e ao meu amigo Mailson Cabral por nossas longas conversas sobre educação, metodologia, produção de texto e, é claro, doenças mentais, fundamentais para minha sanidade.

Tenho também sinceros agradecimentos a prestar ao meu orientador, professor Fernando Dias Andrade, que sigo desde a graduação e com quem tenho aprendido e discutido muito desde então. Várias das melhores ideias deste trabalho vem dele ou são consequências de pensamentos iniciados por ele ou com ele, sendo que muito mais que sua contribuição para o desenvolvimento deste trabalho em específico tem sido a experiência de longos anos como seu orientando, acompanhando sua maneira peculiar de interpretar o século dezessete a que sou grato e de que me valho para produzir este trabalho.

Sou grato também aos professores Plinio Junqueira Smith, Claudemir Roque Tossato e Ana Cristina Cardoso, cujo apoio, orientações, correções e indicações dadas ao longo de anos me permitiram ir longe como nunca imaginei. Em tudo o que há de bom neste trabalho há algo de vocês e sou grato por isso.

Agradeço igualmente as professoras Luciana Zaterka e Celi Hirata, bem como ao professor Tiago Tranjan por todas as críticas e comentários feitos a versão preliminar desse texto. Tentei, tanto quanto pude, seguir suas orientações e apresentar uma versão melhor deste trabalho.

Por fim, agradeço à CAPES – Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior – pelo auxílio financeiro dado a este projeto.

A todos vocês: muito obrigado.

“As ilusões” [...] são tão inumeráveis talvez quanto as relações dos homens entre eles, ou entre os homens e as coisas. E quando a ilusão desaparece, quer dizer, quando nós vemos o ser ou o fato tal qual ele é, fora de nós, experimentamos um estranho e complicado sentimento, metade pesar pelo fantasma desaparecido, metade surpresa agradável diante da novidade do fato real”

Baudelaire, Charles. *Pequenos poemas em prosa*, A corda, p.180

Resumo

Pretendo investigar neste projeto o conceito de noção comum no primeiro parágrafo das *Meditações* de René Descartes. Meu objetivo é responder por quais razões as noções comuns constituem o fundamento da argumentação do filósofo na obra sem que, todavia, possam fundamentar o conhecimento como será o caso do *cogito*.

Para tanto, analisarei primeiramente a maneira como Descartes entende o tema da razão e qual é sua maneira de investigar a verdade, tal como ele mesmo explica no *Discurso do método*. Em seguida, analisarei como o tema das noções comuns é abordado nas *Meditações de filosofia primeira*, por meio das objeções levantadas contra Descartes e suas respectivas respostas nas *Respostas às Segundas objeções*, tentando precisar o que seriam as noções como na filosofia cartesiana. Por fim, a partir daquilo que foi levantado sobre as noções comuns na obra cartesiana, analisarei o primeiro parágrafo das *Meditações* de filosofia primeira, mostrando o que seriam as noções comuns presentes já nesse começo da investigação.

Palavras-chave: René Descartes, Noções comuns, Verdade, Fundamento, Meditações metafísicas.

Résumé

Ce projet consiste en une investigation du concept de notion commune dans le premier paragraphe des *Méditations* de René Descartes. Mon but est de répondre aux raisons pour lesquelles les notions communes constituent la base de l'argument du philosophe dans l'œuvre sans toutefois pouvoir justifier les connaissances, comme ce sera le cas avec le cogito.

Pour ce faire, j'analyserai d'abord la compréhension de Descartes sur le sujet de la raison et sa manière d'enquêter sur la vérité, comme il l'explique lui-même dans son *Discourse on Method*. J'examinerai ensuite comment le thème des notions communes est abordé dans les *Méditations* de la première philosophie, à travers les objections soulevées contre Descartes et leurs réponses respectives dans les *Réponses aux deuxièmes objections*, en essayant de préciser quelles seraient les notions comme dans la philosophie cartésienne. Enfin, à partir de ce qui a été soulevé sur les notions communes dans l'ouvrage cartésien, j'analyserai le premier paragraphe des *Méditations* pour la première philosophie, en montrant quelles seraient les notions communes présentes à ce début de l'investigation.

Mots-clés: René Descartes, Notions communes, Vérité, Méditations métaphysiques.

Sumário

Introdução: o problema das noções comuns, o conceito e seu histórico.....	12
1. Primeiro capítulo: como conduzir a razão — bom senso e método.....	20
1.1. A condução da razão pelo bom senso.....	20
1.2. As condições do método.....	29
1.3. A condução da razão pelo método.....	41
1.4. Últimas considerações.....	49
2. Segundo capítulo: ciência e metafísica em torno das <i>Segundas objeções</i>.....	51
2.1. O pedido dos teólogos nas <i>Segundas objeções</i>	51
2.2. A resposta sintética de Descartes: matemática e metafísica nas Respostas às segundas objeções.....	59
2.3. A Exposição geométrica e seus axiomas.....	64
3. Terceiro capítulo: O conceito de noção comum segundo Descarte.....	71
3.1. O problema do conhecimento das noções primeiras.....	71
3.2. A identificação das noções comuns.....	81
3.3. Algumas conclusões.....	89
4. Quarto capítulo: Noções comuns nas <i>Meditações de filosofia primeira</i>.....	91
4.1. A presença da evidência no princípio do meditar.....	91
4.2. As noções comuns no primeiro parágrafo das <i>Meditações</i>	100
Conclusões.....	106
Bibliografia.....	110

Introdução: o problema das noções comuns, o conceito e seu histórico

As noções comuns são os primeiros princípios do pensamento humano, aquilo que há de mais básico em nosso pensar e que possibilita toda e qualquer reflexão racional que façamos, uma vez que constitui seu fundamento.

O conceito foi formulado pelos antigos estoicos, que defendiam que todos os seres racionais possuiriam certas noções ou “opiniões naturais” as quais serviriam de base para qualquer discussão racional (Bréhier, 1971, p.65). A posse dessas opiniões não seria um resultado da educação, nem mesmo o resultado da realização de ponderações estritamente pessoais e sem qualquer alcance universal, mas de nosso próprio poder de pensar. Bastaria pensar racionalmente para expressar algumas dessas noções na própria forma como refletimos.

A esse respeito, Bréhier (1971, p.67) afirma que as noções comuns se caracterizariam por duas singularidades. A primeira delas seria sua anterioridade ontológica em relação as demais noções de nosso pensar, quer dizer, elas seriam as primeiras noções do pensamento e não seriam implicadas por nenhuma outra. Por conta disso, não existiria aprendizado das noções comuns por meio de outras noções mais rudimentares, uma vez que não há qualquer noção anterior a essas que mediasse o processo de aquisição conhecimento até a posse plena das noções comuns. Elas mesmas constituem o que há de mais rudimentar em nós e que possibilita o aprendizado das demais noções. A segunda singularidade consistiria no fato dessas noções surgirem espontaneamente em nós, ou seja, elas não derivariam de qualquer forma de ensino ou tradição, mas do interior de nossa racionalidade, sendo a evidência natural de que dispomos para atingir a verdade.

Por estarem no princípio de nosso pensamento, sem terem qualquer outra noção as antecedendo, as noções comuns se expressariam em todos os campos de nosso saber, aparecendo tanto na Moral quanto na Física como uma evidência natural que transparece em todas as expressões do saber humano. Nesse sentido, certa noção de bom e justo presente em todos os homens seria um exemplo emblemático de noção comum na moral, enquanto certa percepção de que a beleza e a ordem do mundo designam a existência de deus seria um exemplo na física (Brehier, p.67, ver nota I).

Os estoicos chamavam tais noções de *prolépseis*, termo que se poderia traduzir por “senso”, “noção” ou “sentido comum” (Brehier, 1971, p.65, ver nota 1), mas que sobreviveu ao longo da história da filosofia, principalmente, através de sua tradução latina, *notio communis*. Cottingham (1995, p.128, verbete “noção comum”) ressalta que na modernidade o termo latino fazia menos referência ao estoicismo e mais aos axiomas matemáticos. Há um desenvolvimento histórico que

explica tal mudança, que consiste no seguinte: após o surgimento do estoicismo, o conceito ganhou uma nova abordagem ao ser utilizado por Euclides em seus *Elementos*, uma reabilitação que ajudou a popularizá-lo. Por mais que assimilação do conceito numa nova tradição possa ter obscurecido parcialmente a procedência estoica original desse conceito, ela contribuiu para que ele sobrevivesse no pensamento europeu (até com maior popularidade que o conceito original) depois do fechamento das escolas de filosofia por Justiniano (Reale, 2003, p.367), ainda que dentro da “ciência”.

Na obra euclidiana, o conceito de noção comum servia para designar um conjunto de proposições simples cuja evidência não poderia ser negada. Elas seriam simples e naturalmente evidentes, contendo uma racionalidade intrínseca que, tão logo fosse apresentada, mostraria ser inquestionável. Por conta disso, essas proposições poderiam sustentar a base do raciocínio matemático, apresentando uma evidência primeira sobre a qual todas as outras se erigiriam. Diferentemente das demais proposições, que precisariam ser demonstradas por outras para somente então se tornarem evidentes, aquelas que pertencem ao conjunto das noções comuns não necessitariam ser demonstradas porque seriam naturalmente evidentes. Ou se compreende uma noção comum e o motivo dela ser inquestionável, ou não se compreende uma noção comum. Não faz sentido solicitar sua demonstração, assim como não faz sentido retroceder para antes de noções que não precisam ser demonstradas, pois não há raciocínio sem evidência e são elas que colocam a primeira evidência do raciocínio.

Por conta disso, quando Euclides apresenta essas noções de forma ordenada e com certa concatenação, transcrevendo-as em proposições como: “As coisas iguais a mesma coisa também são iguais entre si” ou mesmo: “(...) as metades da mesma coisa são iguais entre si” (Euclides, 2009, p.99), não cumprirá concluir que qualquer uma delas dependa de uma demonstração para ser evidente. Qualquer uma das nove noções comuns euclidianas pode ser lida isoladamente e compreendida em sua própria evidência sem que seja preciso recorrer às outras.

A exemplo disso, a noção de número oito coloca que: “E o todo [é] maior do que a parte” (Euclides, 2009, p.99). Mesmo sem recorrer a qualquer outra noção é simples compreender o que há de evidente nessa, pois se a parte é uma divisão do todo, ela é somente uma parcela dele, portanto, também é menor que a totalidade dele, o que permite Euclides concluir que o todo seja maior que a parte. Por mais que seja possível fazer essa pequena digressão para explicar a racionalidade dessa noção, esse raciocínio apenas explicita aquilo que já está contido nitidamente na própria noção, ocorrendo de forma imediata no leitor. Além disso, ainda que essa proposição contenha em seu início a conjunção “E” a indicar uma ligação dessa noção com as anteriores, tal ligação não compromete a evidência dessa noção comum por não expressar uma dependência justificativa entre essa noção e as que a antecedem, mas outro tipo de relação. Assim, no que diz respeito estritamente

às noções comuns euclidianas, as noções posteriores não dependem das anteriores para serem evidentes, elas já possuem uma evidência própria a ser apreendida de sua simples leitura. A digressão que é possível fazer a partir dessas noções não constitui uma prova, mas apenas uma exposição longa e óbvia de uma evidência que já está posta desde a enunciação da noção.

A relação presente na maneira pela qual elas são apresentadas diz respeito, principalmente, à explicitação de sua evidência a qual é ampliada conforme as várias noções são dispostas como parte de um mesmo raciocínio ordenado. A ordenação integra as diversas noções lhes dando um lugar dentro de um corpo teórico evidente e fazendo com que, em vez de serem apenas proposições isoladas, elas se apresentem como um conjunto articulado de proposições o qual servirá como fundamento para as proposições matemáticas posteriores. Será por conta disso que tais noções são apresentadas logo na primeira parte do livro, como parte de seu fundamento, pois delas se sucederão os raciocínios matemáticos e não o contrário. As famosas cadeias demonstrativas pelas quais a matemática é conhecida nascem da evidência colocada pelas noções comuns e, portanto, lhes são posteriores.

Os *Elementos* e seus conceitos serviram de modelo para a Matemática, fornecendo-lhe um corpo conceitual rigoroso e profícuo para que ela fosse amplamente desenvolvida, o que fez com que as noções comuns continuassem fazendo parte do pensamento científico europeu por meio da matemática.

A despeito da forte presença do conceito de noção comum na ciência matemática, é pouco claro o desenvolvimento filosófico do conceito no período que vai do fim das escolas pagãs ao século XVII. Se já são raros os trabalhos que abordam as noções comuns na filosofia de Descartes, um filósofo que as teoriza abertamente, os trabalhos que as abordem nos escritos filosóficos de seus antecessores são praticamente desconhecidos no Brasil. A matemática ajudou as noções comuns a sobreviverem em evidência na tradição científica ocidental, mas também tomou seu lugar por muito tempo e obscureceu a dimensão filosófica desse conceito. A filosofia moderna, no entanto, fez ressurgir o estoicismo, recuperado por meio das obras de filósofos como Bacon, Descartes e Espinosa. Desse modo, embora o conceito de noção comum ainda tenha uma forte conotação matemática ao longo da modernidade, é nesse período que ele é retomado depois de séculos como um conceito filosófico (Reale, 2003, p.61).

Dentro dessa tradição filosófica, a obra cartesiana é emblemática. Esse pensador dominava tanto a matemática quanto a filosofia de seu tempo, propondo inovações significativas em ambas (Paty, 1988, p.4). Sua obra retomava elementos da matemática euclidiana (e os inovava), bem como retomava elementos do antigo estoicismo dentro de uma nova forma de fazer filosofia. Assim, Descartes foi não apenas o inaugurador da Matemática Moderna como também o inaugurador da

Filosofia Moderna, estando justamente na intersecção das tradições que desenvolveram ao longo dos séculos o conceito de noção comum, não sendo estranho que o conceito de noção comum reaparecesse com grande importância ao longo de sua obra.

Como as noções comuns têm uma função fundante em sua filosofia por serem as noções primeiras do pensamento, seria de se esperar que elas tivessem uma igual importância nas investigações históricas feitas a seu respeito; porém, infelizmente, isso não tem ocorrido na fortuna crítica cartesiana e bem pouco foi escrito a propósito desse tema pelos intérpretes de Descartes, ao menos no Brasil.

A exemplo disso, em seu livro *Descartes selon l'ordres des raison* Martial Guérout até se aproxima desse tema em alguns momentos¹, mas jamais o toca diretamente e jamais o torna objeto principal de seu estudo. Beyssade dedica três páginas ao tema (2001, p.278-280) porém o aborda somente como parte da explicação sobre como é possível entender o infinito. Já Harry Frankfurt, em seu livro *Demons, dreamers, & madmen. The defense of reason in Descartes' Meditations*, chega a mencionar as noções comuns em algumas raras passagens de seu livro (2008, p.7 e p.82-83, por exemplo), porém jamais vai além da menção para iniciar uma investigação específica a respeito delas. Com isso, as noções são um tema reconhecido como importante, mas raramente investigado com especificidade.

Mas embora o tema das noções comuns ainda não tenha recebido uma atenção proporcional à importância que ele tem na própria obra de Descartes, foram elaborados alguns trabalhos contendo análises significativas a respeito do tema, como os de César Augusto Battisti (2015, p.124-131) e Raul Landim (2005, p.25-26, p.38-47). Ainda que nenhum desses autores tenha feito do esclarecimento desse tema o objetivo principal de suas obras, eles o abordaram com especificidade e cuidado, produzindo trabalhos que relevantes para a compreensão do tema ainda hoje. Além deles, Enéias Forlin foi um dos poucos autores a abordar o tema diretamente, dedicando a ele parte de seu trabalho de mestrado (2004, p.40-58) e um capítulo de seu doutorado (2005, p.321-334), sendo esse autor uma das principais fontes desta dissertação.

Se a fortuna crítica cartesiana não abordou longamente esse conceito até o momento, talvez se possa encontrar uma explicação para tanto nos próprios textos de Descartes, que levantam algumas dificuldades interpretativas óbvias. Para começar, o filósofo define tais noções de acordo com a necessidade de cada texto, sem jamais explicá-las de forma definitiva. Enquanto nas

¹ Especificamente no primeiro apêndice de sua obra (1992, p.307), quando reflete a respeito do cogito com relação ao axioma “para pensar é preciso ser”. Apesar de se aproximar do tema das noções comuns, resvalando nele por conta da noção de axioma, o esclarecimento do cogito e as objeções de Gassendi é que são o tema principal desse apêndice.

Respostas às segundas objeções ele as nomeia como: “as primeiras noções supostas para demonstrar as proposições geométricas” (Descartes, 1996, p.371), nos *Princípios de Filosofia* ele as define a primeiramente como: “noções simples que compõe o nosso pensamento” (Descartes, 2006 [1647], p.43) e logo depois como: “verdades que não são nada fora do pensamento” (Descartes, 2006 [1647], p.44). Embora sejam brevíssimas essas passagens, todas ressaltam a importância do conceito por denotarem que as noções comuns estariam no fundamento da filosofia cartesiana, o que faz com que ele possua uma dimensão enorme dentro desse pensamento que preza pela absoluta evidência de seus fundamentos. Como exemplo disso, quando explica aos teólogos “as principais razões” de que se valeu para demonstrar a existência de Deus e a distinção entre o corpo humano e o espírito (Descartes, 1996 [1641], p.372), ela apresenta tais noções como sendo a evidência justificadora dessas razões, ou seja, como a primeira racionalidade dessa filosofia que fundamenta suas demonstrações. Além de serem o fundamento de sua filosofia, Descartes também aponta nas diferentes definições que essas noções seriam os rudimentos de nosso pensamento, as primeiras verdades presentes em nossa forma de pensar. As noções comuns seriam requeridas para qualquer reflexão e antecederiam ontologicamente qualquer noção mais complexa, como até mesmo aquelas duas que parecem tão indissociáveis do pensamento cartesiano: dúvida e método. Dessa forma, sua importância seria dupla: a de justificar o filosofar e a de serem as primeiras noções do pensamento.

Diante disso, cabe investigar por que um conceito referido com tanta importância recebeu tão poucas palavras ao longo dessa obra. Descartes jamais se dedicou a realizar uma exposição completa das noções comuns, sendo somente em alguns poucos excertos que ele as menciona diretamente. Por exemplo, uma obra como o *Discurso do método*, dedicada ao método para conhecer a verdade, não as menciona em qualquer uma de suas partes, embora, como princípio do filosofar e do pensamento, elas sejam necessárias para o conhecimento da verdade. De igual modo, alguns anos após a publicação dessa obra, quando o filósofo fez uma exposição detalhada de sua metafísica nas *Meditações de filosofia primeira*, Descartes não as mencionou em seis partes da obra. Por mais que façam parte da justificação da obra, não há nenhuma passagem, nem mesmo no início do texto, que seja dedicado a elas. Somente após a conclusão da primeira versão do texto, em função da interlocução com os teólogos, é que o tema será abordado. Depois de terem colocado vários questionamentos ao texto nas *Segundas objeções*, eles solicitaram ao filósofo que explicasse algumas de suas “definições, postulados e axiomas” (Descartes, 1996 [1641], p.347) para dali deduzir sua filosofia. Descartes lhes respondeu em suas *Respostas às segundas objeções* (Descartes, 1996, p.377-379), adentrando nessa discussão pela primeira vez na passagem a seguir:

“(…) as primeiras noções supostas para demonstrar as proposições geométricas,

estando de acordo com os sentidos, são facilmente aceitas por cada qual; eis por que não apresenta qualquer dificuldade, exceto a de tirar bem as consequências, o que pode ser feito por pessoas de toda espécie, mesmo pelas menos atentas, desde que recordem apenas das coisas precedentes; e é fácil obrigá-las a se recordarem” (Descartes, 1996 [1641], p.372).

Nesse excerto Descartes aborda o tema das primeiras noções sobretudo em seu aspecto matemático, como noções facilmente “aceitas” por cada um, cuja evidência pode ser facilmente reconhecida por não suscitar quaisquer objeções. Trata-se do mesmo sentido em que Euclides entende as noções comuns, a saber, como as primeiras razões que sustentarão o conjunto de demonstrações realizadas a seguir. Por mais que seja a matemática que esteja sendo ressaltada nesse excerto, mesmo aí está presente a dimensão filosófica desse conceito.

Dois detalhes denunciam isso. O primeiro consiste no uso do termo “noção” em vez do termo proposição, indicando que as noções comuns não são apenas de afirmações racionais, mas “noções” que estão no âmbito do pensamento. O segundo consiste em Descartes ressaltar a dificuldade de se retirar consequências dos primeiros princípios. Essa dificuldade diferenciaria: “o que pode ser feito por pessoas de toda espécie”, quer dizer, ela estabeleceria aquilo que será feito por alguns e não será feito por outros: há aqueles que concluirão algumas coisas com necessidade, há aqueles que realizarão um raciocínio necessário até o fim, etc. Existiria uma diferença entre as noções de que dispomos para pensar e as conclusões a que chegamos graças aos usos variados que fazemos delas — de um lado, há aquilo que mobilizamos para pensar, de outro, há aquilo a que chegamos por meio do que foi mobilizado. Ressaltando essa diferença, Descartes está defendendo que, embora exista certa similaridade nas noções primeiras compartilhadas pelas pessoas, a dificuldade de retirar as consequências necessárias dessas noções diferencia as pessoas naquilo que concluem a partir daí. A dificuldade implica em múltiplos resultados, uma vez que nem todos a enfrentarão e nem todos aqueles que a enfrentarem a vencerão. Como diz Gilson num comentário ao *Discurso*:

“Todos os homens são igualmente racionais e, por consequência, igualmente capazes de distinguirem o verdadeiro do falso quando lhes é demonstrado. Mas nem todos são capazes do esforço de invenção que consiste em descobrir o verdadeiro entre a grande quantidade de erros com que o seu espírito está travancado.” (Descartes, 2011, p.25)

A racionalidade está dada a cada um, mas é preciso exercitá-la, usá-la no confronto do

falso, dos erros que se acumularam em nosso espírito.

Apesar de já estar em questão nesse excerto a discussão sobre as noções comuns, nessa etapa da resposta aos teólogos o filósofo sequer nomeia essas noções por seu nome específico, referindo-se a elas como “primeiras noções”. Obviamente, não é descabido esse tratamento, visto que as noções comuns são mesmo as primeiras noções do pensamento, porém essa forma de tratamento limita esse conceito a ser exposto apenas nos aspectos que respondem ao que foi solicitado².

Mesmo um pouco mais adiante, quando o filósofo passa enfim a abordar as noções comuns com especificidade no excerto das *Respostas às segundas objeções* conhecido como *Exposição geométrica*, um dos textos que apresentam o conceito com mais detalhes e no qual podemos conhecer algumas dessas noções (por serem expressas de forma explícita), somente duas páginas são usadas para apresentar nada menos que dez noções comuns (Descartes, 1996, p.377-379). Pouquíssimo para uma tema de grande magnitude.

Por fim, até numa obra ainda mais tardia como os *Princípios de filosofia*, em que faz uma exposição completa de sua metafísica e física, somente três curtos artigos lhe são dedicados (Descartes, 2006 [1647], art.48-50).

A princípio, como as noções comuns são citadas em trechos curtos e sequer aparecem em todas as obras do filósofo, seria possível concluir duas coisas: que esse conceito só existe naqueles textos em que é mencionado, algo que faria com que Descartes tivesse várias filosofias diferentes ao longo de sua obra e o tornaria um autor contraditório em si mesmo; e que o conceito de noção comum tem a exata importância da quantidade de linhas que lhes são dedicadas, pouquíssima.

Pelas próprias palavras do filósofo, no entanto, as noções comuns são designadas como os princípios de sua filosofia, algo que torna difícil defender que essa filosofia que possui tanto cuidado com o tema do princípios do conhecimento possa negligenciar o conceito de noção comum. Teria Descartes se descuidado a esse respeito? Ambas as conclusões parecem difíceis de admitir. Elas ferem o próprio espírito filosófico da obra de Descartes. Não obstante, também existem grandes dificuldades em tecer uma interpretação adequada desse tema sem essas conclusões. Se o filósofo trata diferentemente um mesmo tema, como não concluir que ele tem conceituações diversas a respeito dele? É preciso então interpretar Descartes contra seus próprios textos, lhes concedendo uma unidade que eles mesmos não possuem? A questão não consiste em explicar propriamente o motivo da existência das diferenças e como elas não implicam em contradição ou múltiplas filosofias, mas mostrar que existe uma unidade subjacente a esses diferentes tratamentos, e que tal unidade produz consequências diversas que precisam ser estudadas, em diferentes textos, em suas especificidades. Para tanto, é preciso ler com atenção as poucas passagens em que

² Abordarei essa questão com mais especificidade no capítulo dois.

Descartes aborda o tema das noções comuns e, principalmente, reconstituir o contexto em torno dessas passagens, de maneira a demonstrar os motivos pelos quais, em cada uma delas, o filósofo dá um tratamento diferenciado ao tema. Diferentemente de um tema como o *cogito*, por exemplo, em que seria preciso apenas seguir a ordem das razões que leva do começo do livro ao conceito, para investigar o tema das noções comuns será preciso analisar os textos esparsos em que elas aparecem e construir por meio deles uma inteligibilidade geral do conceito. Dessa forma, sem precisar inserir uma contradição na filosofia de Descartes ou sugerir que ela tenha preterido um tema que é crucial para sua própria justificação, é possível investigar com cuidado esses excertos para assim atingir algum domínio do conceito de noção comum por si mesmo e, em seguida, usá-lo como orientação na interpretação desse tema dentro de obras específicas. Nessa dissertação será abordada especificamente a obra *Meditações de filosofia primeira*.

O objetivo desta dissertação consiste em compreender como as noções comuns fundamentam os questionamentos que Descartes levanta nas *Meditações*, o que impõe que sua filosofia seja investigada a partir de dois movimentos.

O primeiro consiste em percorrermos o *Discurso do método* e investigarmos a maneira pela qual Descartes entende a razão e sua maneira (método) de nos colocar no caminho da verdade. Dizendo de outra forma, é preciso analisar essa obra para que consigamos compreender como o filósofo entende as possibilidades da razão na construção da ciência, bem como sua capacidade de desvelar certezas e afastar incertezas. Como as noções comuns estão na base de nossa razão, sem compreendermos como essa razão pode ser orientada metodicamente no sentido da verdade sequer faria sentido perguntar por sua base.

O segundo consiste em analisar o próprio texto das *Meditações* a partir daquilo que ele nos oferece para compreendermos as noções comuns, investigando-o tanto nos textos que iniciaram as disputas a respeito dessa obra, as *Segundas objeções*, quanto na própria resposta do filósofo nas *Respostas às segundas objeções*.

Após a realização desses dois movimentos investigativos será possível compreender como Descartes entende as noções comuns, assim como será possível explicar a presença das noções comuns naquele breve momento anterior a instauração da dúvida, contido no parágrafo da obra. Contudo, pelo tamanho que essa tarefa por si mesma já impõe, não será realizada a discussão sobre como as noções comuns são também “verdades eternas” colocadas por Deus no pensamento, nem sobre as coisas simples e a maneira como integram o real..

1. Primeiro capítulo: como conduzir a razão — bom senso e método

1.1. A condução da razão pelo bom senso

O *Discurso do método* parte da afirmação do bom senso ou razão:

“O bom senso é a coisa do mundo mais bem distribuída; porque cada um pensa estar dele tão bem provido que mesmo aqueles mais difíceis de se contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar mais do que o tem” (Descartes, 2011, p.5).

Para o filósofo, mesmo aqueles que poderiam crer não ter suficiente bom senso — os “mais difíceis de contentar” — não costumam pensar assim; todos tendem a pensar que são suficientemente bem dotados dele.

Por mais que recorra ao que cada qual pensa sobre si mesmo, essa afirmação do bom senso não deve ser interpretada como o afirmar de um princípio empírico, quer dizer, como se fosse preciso somar os pensamentos de várias pessoas sobre seus próprios bons sentidos para concluir que ele é bem distribuído entre todos. A bem dizer, o fato de que cada qual possa verificar por si mesmo — por meio de seu próprio pensamento — a presença do bom senso em si se dá justamente porque essa presença não pode ser separada do poder de cada um de pensar. Pensar implica separar diferentes objetos de acordo com a verdade que contém. Em função disso, a afirmação inicial do bom senso não deve ser entendida como empírica, pois ela é ontológica, consistindo na caracterização de algo que faz parte da própria condição do homem e que não pode ser separado dela. Descartes está a afirmar que nem mesmo o “mais difícil de contentar” (o leitor mais difícil?) não duvidará que faça parte de sua própria natureza o “poder de bem julgar e de separar o verdadeiro do falso” (2011, p.5.), afinal, só é possível duvidar da própria capacidade de julgar o verdadeiro e o falso a partir da própria capacidade de julgar o verdadeiro e o falso, o que faz com que a tentativa de dúvida a esse respeito afirme imediatamente uma certeza. Trata-se da explicitação de um tipo de evidência a respeito de si mesmo que não pode ser contradita, pois se afirma no próprio ato de pensar. Como diz Descartes acerca disso: “não é verossímil que todos se enganem” (2011, p.5.), ou seja, que todos tenham percebido nada verdadeiro a respeito de si e das coisas, sendo possível concluir daí que:

“(…) a diversidade de nossas opiniões não provém de uns serem mais razoáveis do que os outros, mas apenas de que conduzimos os nossos pensamentos por vias diversas e não consideramos as mesmas coisas” (Descartes, 2011, p.5)

Mas se a capacidade de separarmos o verdadeiro do falso é igual em todas as pessoas, como explicar a diversidade das opiniões? De um mesmo poder não deveriam derivar os mesmos resultados? Descartes parece entender que não. A simples presença do bom senso não assegura a aquisição de verdades e, malgrado tenhamos semelhantes poderes, nós os usamos de maneiras distintas, considerando coisas variadas, o que faz com que concluamos coisas muito diferentes. Temos a capacidade de separar o verdadeiro do falso mas a aplicamos de maneiras variadas e nem todas essas maneiras — talvez nem mesmo a maioria delas — nos levam a conhecer verdades, como consequência disso, o filósofo concluirá que: “(…) não é suficiente ter o espírito bom, mas é preciso aplicá-lo bem” (Descartes 2011, p.5). Ao mesmo tempo em que a afirmação do bom senso coloca todos os homens numa mesma condição, equiparando sábios e tolos na medida em que ambos tem originalmente em sua própria natureza certa racionalidade, ela também expõe o motivo da diferença entre os pensamentos dos vários homens, indicando que deter um “espírito bom” é insuficiente para a aquisição do conhecimento. Mesmo a capacidade de bem julgar precisa ser usada de determinada forma para que realize plenamente sua tarefa de separar verdadeiro e falso, pois não basta ter e nem mesmo aplicar o “bom espírito”, cumpre “aplicá-lo bem” e nem todos o aplicarão bem, conquanto possam.

Inclusive, essa pretensão de concorrer para que o leitor conduza sua razão da melhor forma em direção à verdade é que explica o o título da obra. O *Discurso do método* consiste numa espécie de condução do bom senso ao bem julgar, de explicação da boa aplicação do bom senso diante das múltiplas formas de usá-lo. Com qual método devemos julgar? Como devemos usar nosso discernimento? É a esse tipo de pergunta que Descartes pretende responder ao longo de seu livro.

Logo depois de apresentar o problema do bem julgar, no entanto, o filósofo faz uma afirmação que inicialmente parece destoar daquilo que ele afirmou até o momento, dizendo que:

“(…) meu propósito não é ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem conduzir a própria razão, mas apenas mostrar de que maneira procurei conduzir a minha” (Descartes, 2011, p.9).

A princípio, Descartes parece estar afirmando que não propõe exatamente um método o qual

tenha validade para todos os leitores, porém somente mostra a forma específica como conduziu sua razão ao longo de sua vida (usando um método derivado de sua própria circunstância). Por meio disso, poderíamos interpretar que o filósofo propõe um método exclusivamente seu, ou seja, um método formulado a partir de suas próprias experiências e que surgiu como uma resposta dedicada exclusivamente a elas, não mirando a universalidade mas as especificidades das experiências do autor, como consequência disso, esse método poderia o ou não servir para o leitor na medida em que a experiência dele se assemelhar à do autor.

Caso entendamos assim o propósito filosófico do *Discurso*, todavia, teremos dificuldade para explicar como o método tenciona solucionar o problema do bem julgar, já que se o método consistir em apenas mais uma forma entre muitas outras de conduzir o bom senso (fruto das circunstâncias particulares da vida de alguém), aquilo que resultar dele também será apenas mais uma opinião entre outras. Se assim for, o método não resolverá o próprio problema que o enseja por não superar a diversidade de opiniões. Cumpre então mostrar como é possível vencer essa diversidade e afirmar uma verdade — ou “a” verdade — que seja racional sem que no entanto ela seja mais uma opinião.

Posta tal condição, como se deve interpretar essa afirmação de que Descartes está apenas expondo o modo como se conduziu em sua vida? Gilson faz um comentário ao *Discurso do método* que é bastante esclarecedor a esse respeito:

“O método aprende-se sobretudo pela prática (...); não é, portanto, uma teoria que se possa ensinar num tratado; é por isso que Descartes escolheu o título *Discurso do método*, a fim de mostrar que não projecta ensiná-lo, mas apenas falar dele” (Descartes, 2011, p.3)

O que o intérprete defende nesse comentário é que, ainda que possua uma formulação teórica, o método não consiste propriamente numa “teoria”, caso entendamos por esse termo algo como certa formulação racional a ser reiteradas vezes confrontada com a realidade e a ser refeita até se adequar da melhor forma possível com ela. Bem, até aqui, o *Discurso* seguiu um sentido muito diferente dessa compreensão de método, começando pela caracterização do bom senso como uma atividade da qual as variadas formas de realização resultam as incontáveis opiniões que os homens possuem, concluindo daí que seria preciso usar devidamente o bom senso para vencer essa multiplicidade. A caracterização do bom senso o apresenta como algo cuja origem independe de qualquer formulação teórica, pois faz parte da natureza de seu pensamento. É feita assim uma afirmação bruta de algo que o filósofo afirma estar posto como requisito para pensar, que é a

possibilidade de separar os pensamentos de acordo com a verdade que contém, o que faz com que nada menos que a apresentação da separação do verdadeiro e do falso em ato possa ser aceito como exemplo de sua boa aplicação. Cumpre resolver o problema do uso do discernimento por meio da localização do que é verdadeiro em si e que pode ser usado como critério contra as incertezas que se infiltram no conhecimento, portanto, ou o filósofo alcança uma verdade e seu bom senso se realiza plenamente, ou ele não alcança essa verdade e seu bom senso não se realiza (ou se realiza apenas parcialmente, produzindo meia verdades ou opiniões), fazendo com que o filósofo não consiga vencer a multiplicidade.

Dessa forma, quando afirma que seu propósito não seria ensinar aquilo “que cada um deve seguir”, o filósofo está defendendo que, a bem dizer, sequer existiria algo assim, pois não se transfere o método ao leitor tal qual uma teoria geral a ser entendida pelo simples ensino. O método não é uma teoria mas o exercício bem orientado — necessário — do bom senso, o uso devido³ daquilo que já está em si a despeito de ter sido bem ou mal utilizado até o momento, não sendo mais que o mover das próprias capacidades, algo que somente se aprende as exercitando. Por não ser propriamente uma “teoria”, o método não poderia ser aprendido simplesmente como uma proposta intelectual. Como diz Gilson: “o método aprende-se sobretudo pela prática” (Descartes, 2011, p.3), sendo o exercício de aplicá-lo na condução da própria razão reforçará seu aprendizado.

A princípio, essa afirmação da prática poderia nos levar a interpretar que Descartes estaria afirmando apenas a necessidade de exercitar o que se está a aprender, algo que é procedente. Porém, dado que o método é uma resposta para a multiplicidade das opiniões que não pode trazer senão aquilo que é verdadeiro a despeito de qualquer opinião, cumpre que ele seja uma aplicação de nossa capacidade de separar o verdadeiro do falso, o bom senso. Em função disso, o método se reforçará pela prática porque ele é próprio é uma prática, é o exercício da boa aplicação do bom senso, consistindo no ato de usar devidamente nossos instrumentos para discernir a verdade. Ele precisa ser exercitado não como se estivéssemos a aprender uma teoria e suas implicações, mas como se estivéssemos aprendendo a seguir de forma necessária nossas capacidades racionais. Se separar o verdadeiro do falso é algo que o leitor já faz atualmente por estar em sua própria capacidade de pensar, tal separação precede qualquer ensino e é algo natural, conseqüentemente, ao depender

³ Ainda que esteja em nossa natureza e seja portanto algo que não podemos recusar, ocorre que, a partir de sua existência necessária em nosso pensamento, a capacidade de separar o verdadeiro do falso pode ser orientada no sentido de uma maior ou menor efetividade. Quando ressalta que: “conduzimos os nossos pensamentos por vias diversas e não consideramos as mesmas coisas” (Descartes, 2011, p.5) o filósofo está ressaltando que há formas diversas de orientar o discernimento do verdadeiro e do falso, de modo que só algumas delas atingiriam verdades. Dizendo de outra maneira, da mera existência desse discernimento não se segue a posse das verdades porque ele pode ser aplicado de formas diversas. Com isso, é preciso encontrar uma forma pela qual possamos usar o bom senso para desvelarmos as verdades com necessidade, ou seja, uma maneira de usarmos nosso discernimento que evite toda contingência, que elimine qualquer interferência nessa nossa capacidade natural. A proposição do método pretende ser uma resposta a isso, mostrando a maneira necessária, sem erros, de usar nosso bom senso.

dessa evidência, desse discernimento que cada qual tem em si para separar verdade e falsidade, o método não pode ser ensinado porque é resultado do uso do bom senso e cada homem só poder julgar com seu próprio bom senso, não sendo possível ensinar ao outro como usar aquele que tem. Descartes estaria incorrendo em contradição caso defendesse o ensino “teórico” do método, pois estaria o tornando algo que vem de fora do pensamento humano, fazendo dele mais uma opinião entre outras. Ainda que possa ser abordado e descrito, como será logo mais no próprio *Discurso*, esse uso específico do bom senso é individual, dependendo que cada qual reconheça seu discernimento agindo no presente e o exercite. Aquela identificação do discernimento contido na natureza do pensamento humano consiste na origem do método método, que por conta disso se torna um desdobramento de uma descrição ontológica ou metafísica do pensamento e jamais uma elaboração puramente epistêmica, resolvida simplesmente no âmbito da reflexão sobre as possibilidades de conhecer e julgar. O método jamais dirá respeito somente ao conhecimento entendido separadamente de uma noção de natureza do pensamento. Para Descartes, já há evidência e realidade anteriormente à própria elaboração desse método científico, de modo que esse método não surge de uma simples reflexão sobre as possibilidades do conhecimento, mas é resultado dessas possibilidades.

Sendo assim, aquilo que se pode oferecer ao leitor não é o ensino do método “que cada um deve seguir” mas o exemplo de quem aplicou devidamente o bom senso em sua vida:

“Os que se dão o trabalho de dar preceitos devem considerar-se mais hábeis que aqueles a quem os dão; e se falha na menor coisa, são por isso censuráveis. Mas, ao apresentar este escrito como uma história, ou se preferirem, como uma fábula, na qual, entre alguns exemplos que imitar se podem, também se encontrarão, talvez, vários outros que será razoável não seguir, espero que será útil a alguns, sem ser nocivo a ninguém, e que todos irão apreciar minha franqueza” (Descartes, 2011, p.9)

Caso Descartes estivesse se colocando como um professor que ensinam, a partir de sua própria história, o aluno ignorante, como seria no caso do método ser simplesmente uma teoria a ser entendida e repetida, ou um método pessoal forjado a partir de suas experiências e sem compromisso com a universalidade, ele teria que se apresentar também como uma espécie de figura irrepreensível a ser imitada; contudo, ao se colocar no texto não só como narrador mas também como exemplo de pessoa a qual fez um uso do método que ele procura abordar, Descartes não deseja se afirmar como exemplo moral para o leitor, quer dizer, como alguém que teria virtudes as

quais o leitor não possui mas almeja alcançar. Dizendo de outro modo, o filósofo não está se colocando numa condição superior, de autoridade, nem pondo o leitor como um simples aprendiz daquilo que ensina, isso pode ser percebido com certa clareza quando ao mesmo tempo em que afirma que sua história conterà alguns exemplos de certo valor para o leitor, que poderão ser imitados, ela também conterà alguns outros a qual a própria razoabilidade do leitor rejeitará imitar.

Dessa maneira, o filósofo a ser apresentado na história não será nada semelhante a algum tipo ideal de costumes irrepreensíveis, mas alguém com uma trajetória específica da qual se podem retirar algumas lições. Por meio disso, seria possível voltar a questionar porque de uma história pessoal não se depreenderia também um método pessoal, todavia, Descartes vence tal problema ao colocar sua trajetória pessoal como “uma história, ou se preferirem, uma fábula”, ou seja, como uma narrativa que não importa propriamente por sua veracidade biográfica no entanto por certa “moral” ou razão de ser que ela apresenta. Decifrar essa história ou fábula seria compreender essa razoabilidade da qual a narrativa e suas particularidades são apenas um exemplo. Essa fábula de Descartes não se apresenta como um exemplo no sentido de expôr trajetória única e edificante que sirva de modelo moral para o leitor, porém como exemplo no sentido de apresentar aquilo que o filósofo pensar ter feito e pensa que todo leitor seja igualmente capaz de fazer, ou seja, de colocar em atividade um verdadeiro que já reconhece em si mesmo e que já experimenta em sua própria história. Descartes exporá como ele aplicou o método em sua vida privada, como conduziu sua própria razão metodicamente, e há mesmo um sentido pedagógico nessa exposição na qual descobrimos as particulares envolvidas na história do filósofo e na forma como ele aplicou o método ao longo de sua vida pregressa, visto que ninguém senão o próprio Descartes será capaz de contar tal história, entretanto, o desenrolar da fábula não serve para entretenimento, nem para informar o leitor da circunstância do filósofo como algo único e idolatrável, ele serve para explicitar a aplicação do método através desse percurso. A trajetória de Descartes apresentada no *Discurso* é simplesmente uma amostra de como o filósofo aplicou sua razão seguindo um método que é apenas a utilização do bom senso que existe em cada um. Por mais que o método tenha sido aplicado numa circunstância particular, para obter determinado resultado que veio em função da trajetória do próprio filósofo, esse método é a aplicação do verdadeiro que existe não só no filósofo como também no leitor, podendo ser exercitado por qualquer um em sua própria circunstância.

Em suma, há dois motivos para Descartes se colocar nesse lugar que é ao mesmo tempo exemplar e antiautoritário.

O primeiro é sua defesa de que o método não pode ser exatamente ensinado por depender do discernimento de cada um, que implica que o exemplo de um filósofo que tenha feito uso do método até possa inspirar e fornecer subsídios para quem ainda não fez o uso devido dele, mas não

possa substituir seu exercício do bom senso. Em outras palavras, por mais que o exemplo de Descartes possa ajudar o leitor a usar o método ao mostrar uma maneira pela qual alguém já o usou devidamente, ainda caberá ao leitor fazer uso do método a partir de seu próprio bom senso, de sua própria circunstância. Como consequência disso, o exemplo encontra seu limite na medida em que ele não substitui a atividade racional daquele que entra em contato com ele, que ainda precisará pensar por si mesmo (ainda que ao mesmo tempo em que acompanha o desenrolar do exemplo) para confirmar se as conclusões as quais o filósofo chega são necessárias ou não. Inclusive, seria impossível que fosse diferente disso, tanto por ser impossível substituir a atividade racional alheia por aquela do exemplo, quanto porque, mesmo que fosse possível fazer isso, o exemplo perderia seu caráter de exemplo e se tornaria uma espécie de doutrinação do leitor, substituindo suas conclusões pelas alheias. Ao ressaltar que o leitor poderá encontrar em sua vida coisas das quais discordar, ações que não imitar, Descartes está ressaltando que seguiu o método dentro de sua própria circunstância e que ele o levou a determinados resultados os quais o leitor poderá conhecer por meio da obra, todavia, o leitor integra outra circunstância e embora o método pretenda produzir resultados necessários, sua aplicação ainda se dá dentro dessa outra circunstância particular, podendo suscitar consequências diferentes daquelas que produziu na circunstância de Descartes. Ressaltar essa diferença significa apostar na capacidade racional do leitor de que, primeiramente, ele é capaz de usar seu bom senso em sua plenitude, aplicando devidamente o método, mas também de que ele conseguirá produzir resultados tão — ou ainda mais — frutíferos quanto aqueles que o próprio escritor da obra conseguiu produzir. O exemplo pessoal pode inspirar e fornecer subsídios para o outro, mas será esse outro quem determinará onde, como e de que maneira o método será aplicado, de modo que mesmo a imitação daquilo que o filósofo fez precisa ser ativa, ancorada em razões que lhe deem sentido e lógica, e não uma simples cópia daquilo que foi feito por outro.

O segundo motivo pelo qual o filósofo se coloca como exemplo sem no entanto elevar a si mesmo perante o leitor consiste no fato de que o *Discurso* tem menos a função de ensinar ao leitor algo que ele desconhece, e mais a função de incitar o leitor a fazer uso de sua própria racionalidade para seus próprios fins. A afirmação do bom senso como ponto de partida da obra equipara leitor e filósofo por meio de uma atividade racional a qual estaria presente em ambos, de maneira que por mais que o livro possa ser um exemplo acabado, sendo em certo sentido algo pedagógico para o leitor, ele é também um convite para que o leitor faça igual uso do verdadeiro em si e nesse sentido consiga até mesmo ultrapassar o próprio livro⁴. O *Discurso* é uma aplicação possível do bom senso que pretende ensinar outras que sigam seu exemplo, por conseguinte, Descartes fala ao leitor como

⁴ Essa possibilidade surge no excerto analisado anteriormente (Descartes, 2011, p.9), por exemplo, em que Descartes considera que o leitor poderá discordar racionalmente daquilo que o filósofo está apresenta na obra.

alguém que aplicou o método, que desenvolveu determinado domínio sobre o próprio discernimento e capacidades racionais, mas que ao mesmo tempo não deseja fazer disso o último exemplo possível a esse respeito. Caso a obra fosse uma espécie de “última palavra” a respeito do método ou mesmo sobre a utilização do bom senso, o filósofo estaria se colocando exatamente numa posição a qual ele deseja recusar, que é aquela posição de autoridade a respeito de um assunto, autorizada para reger o bom senso alheio e para determinar — a partir de seu próprio bom senso — os limites do outro.

Apresentar o método por meio de uma história exemplar tem seus limites, todos bem expostos pelo filósofo em sua escrita, sendo que Descartes está ciente e até mesmo confortável com eles, dado que transgredir tais limites significaria ter de alterar o tipo de reflexão a qual ele está propondo e atentar contra aquilo mesmo que o filósofo está a defender, a saber, a capacidade de cada um de chegar ao verdadeiro por seus próprios recursos. De um lado, transgredir o exemplo significaria tentar reger o bom senso alheio, apresentando uma obra que determina como cada um deve pensar por si mesmo, o que implicaria numa grave contradição, afinal, se uma pessoa foi ensinada por um livro a pensar, ela não pensa por si mesma porém segundo uma educação dada por tal livro; de outro lado, transgredir o exemplo significaria que aquele que comete tal transgressão se coloca na posição superior a aquele que a quem ensina, não podendo ser ultrapassado de nenhuma forma por ele — como diz o próprio filósofo:

“Os que se dão ao trabalho de dar preceitos devem se considerar mais hábeis do que aqueles a quem os dão; e se falham na menor coisa são por isso censuráveis.”
(Descartes, 2011, p.9)

Aquele que ensina precisa ser mais hábil que aquele a quem ensina (ao menos no assunto que estiver em questão), como consequência disso, aquilo que está sendo ensinado precisa estar teoricamente acabado, pronto para ser ensinado e aprendido em sua plenitude, algo que impossibilitaria que o discípulo ultrapassasse seu mestre, posto que, caso uma tal coisa ocorresse, o discípulo estaria mostrando que a compreensão do mestre a respeito do assunto teria se mostrado errônea ou só parcialmente verdadeira, o que minaria sua posição de mestre. Descartes, no entanto, defende que o leitor pode vir a chegar a conclusões diferentes daquelas a que ele chegou, no seu entender, o método não seria uma teoria e não poderia ser ensinado da mesma forma que se ensinam os conteúdos teóricos diversos da educação, já que ele seria certo uso do próprio discernimento e poderia gerar resultados um tanto variados de acordo com a circunstância em que é usado. Dessa maneira, Descartes não poderia se colocar numa posição superior ao leitor sem ultrapassar os limites do exemplo e assim ferir seu próprio objetivo filosófico, tornando-se uma espécie de mestre

insuperável diante de um leitor aprendiz, algo que ele não pretende ser.

Sua forma de filosofar evitar transformar o percurso do *Discurso* num percurso modelar, moralmente mais elevado que aquele a ser percorrido pelo leitor. Por conta disso, malgrado apresente a si mesmo como exemplo a ser seguido em alguma medida, o filósofo jamais se afirma como alguém que aborda o método por estar numa condição mais elevada que os outros, seria uma espécie de sábio no assunto sobre o qual se manifesta:

“Pelo que me diz respeito, nunca presumi que o meu espírito fosse em nada mais perfeito que o da gente comum; muitas vezes desejei até ter o pensamento tão pronto, ou a imaginação tão nítida e distinta, ou a memória tão ampla, ou tão presente, como algumas pessoas” (Descartes, 2011, p.6)

Em passagens como essa o filósofo se compara não só ao leitor, como também ao comum dos homens, ressaltando não crer ser diferente dele no que diz respeito às suas capacidades racionais, pois a existência do bom senso seria igual em todos e ele não seria exceção a isso. Para o filósofo, seu próprio espírito seria tão perfeito quanto o de qualquer um e, ao se comparar com os outros, ele se percebe não tendo qualquer grande capacidade que o tornaria melhor filósofo ou mais sábio que os demais. Inclusive, até nota ter menos capacidade que alguns homens em determinadas coisas, como por exemplo no que tocante à memória e à imaginação.

A despeito disso, como ele está na posição de discursar sobre o método para aqueles que talvez nunca tenham considerado o tema com cuidado, deve existir alguma diferença entre o filósofo e seu leitor que permita o filósofo tratar do tema propositivamente. Todavia, essa diferença pode ser explicada sem que seja preciso colocar o filósofo num lugar superior ao leitor. A bem dizer, aquilo que diferenciaria Descartes daqueles para quem se dirige seria, sobretudo, o fato de ele já ter realizado seu percurso intelectual por meio do método, atestando em sua própria experiência os seus resultados, sendo que o leitor ainda está caminhando por esse percurso que logo mais concluirá por si mesmo, amparado pela contribuição de um predecessor.

A noção de que o filósofo está propondo é algo como um exemplo: “uma história ou (...) uma fábula” (Descartes, 2011, p.9) adquire grande importância a partir dessa autonomia do leitor em relação ao próprio livro que tem em mãos. A razão disso é que ao colocar sua própria história no livro o filósofo dá veracidade às suas próprias palavras, que parecem surgir de uma circunstância real, de uma vida real e ter força justamente porque se mostraram verdadeiras dentro dela (ou não seriam mantidas). Narrar a própria história é uma maneira descrever que os problemas e as soluções as quais o filósofo chegou surgiram inicialmente de sua própria vida, não sendo portanto reflexões

vazias e sem função. Elas integraram e integram a circunstância de alguém que se preocupou em considerar longamente tais coisas, enfrentá-las e discuti-las com outros que considera iguais. A descrição de sua história dá veracidade ao intuito do método de alcançar verdades necessárias, pois mostra como ele foi utilizado ao longo da vida do filósofo, com o enfrentamento de suas dificuldades, por exemplo, mas, principalmente, com a descrição da própria história mostra que o método não é simplesmente uma proposta teórica proposta por um filósofo qualquer.

Mesmo o leitor mais resistente não colocará em dúvida a existência de um filósofo chamado René Descartes, que teria chegado a certa noção de método científico e que afirma a ter utilizado para chegar a certos conhecimentos científicos; todavia, ainda que esse leitor existisse, Descartes apresenta contra qualquer possível dúvida que ele levante dois fortes argumentos. O primeiro é a própria demonstração de como o filósofo chegou ao método, que é descrita ao longo das várias partes do livro e carrega toda uma carga argumentativa a qual tal leitor precisará enfrentar e contrapor, caso queira negar a validade do método. O segundo seria o fato do *Discurso* ser apenas um preâmbulo descritivo do método, encontrando sua confirmação (ou mais uma confirmação) nas obras científicas as quais realizariam uma aplicação desse método. Ao não ser mais que um discurso sobre esse método que ainda há de ser aplicado nas ciências, o percurso que Descartes apresenta ter realizado em sua vida, narrado ao longo das várias partes desse texto, consiste numa exposição da validade do método. Contudo, além da narrativa desse percurso, com todos os argumentos específicos que ela contém e que podem ser considerados pelo leitor para julgar a validade do método, ainda é possível avaliar os resultados desse método que Descartes apresenta adiante nos textos que se seguem do *Discurso: Dióptica, Meteoros e Geometria*. Em outras palavras, além da própria demonstração filosófica do método, os textos científicos baseados no método servem como exemplo de sua fecundidade, comprovando que não só o filósofo propõe o método ao leitor e afirma ter feito uso dele em sua vida pregressa, como também apresenta exemplos científicos claros de como utilizar uma tal metodologia na ciência. Se qualquer um desses textos científicos tiver algum valor em suas demonstrações, elas poderão então ser atribuídas à maneira pela qual eles foram elaborados, o que dá ainda mais poder ao *Discurso* como uma obra que expõe certa proposta filosófica, apresenta também como ela se realiza.

1.2. As condições do método

Após realizar essa primeira exposição do bom senso e dos problemas que o envolvem, o filósofo passa a contar sua fábula, narrando por todo o restante do primeiro capítulo e parte do

segundo seu percurso formativo, até chegar à sua famosa famosa resolução:

“(...) persuadi-me de que (...) quanto às opiniões que até então receberam minha boa fé, nada melhor podia fazer do que suprimi-las de uma só vez, a fim de as substituir depois por outras melhores ou pelas mesmas, quando as tiver ajustado ao nível da razão. E acreditei firmemente, que, por este meio, conseguiria conduzir a minha vida muito melhor do que se construísse apenas sobre velhos alicerces e me apoiasse unicamente nos princípios por que tinha deixado persuadir na juventude, sem nunca ter examinado se eram verdadeiros.” (Descartes, 2011, p.23)

O problema exposto no princípio do *Discurso do método* consiste na dificuldade de se julgar o verdadeiro e realizar plenamente nossa capacidade de separar o verdadeiro do falso, isto é, na dificuldade de julgar de uma maneira a levar o filósofo a separar com necessidade lógica verdade e falsidade. Diante disso, Descartes apresenta o bom senso como parte essencial de nosso pensamento e, de igual modo, apresenta a condição na qual nos encontramos diante da multiplicidade de opiniões, qual seja, aquela em que, detendo certa capacidade para distinguir a verdade, permanecemos ainda incertos sobre a melhor maneira de aplicá-la. Discernimos o verdadeiro atualmente, mas como devemos o discernir de maneira a evitar o erro em todas as situações possíveis? Como evitar que o bom senso ora nos apresente verdade necessárias, ora nos apresente apenas teses verossímeis, em suma, opiniões? Se da mera existência do bom senso não se segue a posse da verdade e os homens usam de maneiras diversas suas capacidades naturais, de que modo poderemos derivar dessa capacidade um uso necessário? Como chegar ao verdadeiro sem ser por simples acaso? Como alcançar uma verdade que não seja apenas um resultado contingente de uma reflexão? São perguntas complexas que serão respondidas no *Discurso* por meio de uma exposição da base de nosso pensamento e da maneira como ele opera na busca da verdade.

Antes de tudo, a resposta dada pelo filósofo requer que partamos da evidência que dispomos para julgar e para pôr em questão aquilo que parece incerto e inverídico. O problema identificado por Descartes a partir da definição do bom senso como algo comum à natureza dos homens consiste no fato de que — já sabemos — o bom senso não garante, por meramente existir, que os homens possuam verdades. Por conseguinte, pode ocorrer que as diversas opiniões as quais os homens tenham concluído ao longo de sua história, as várias opiniões as quais leitor e filósofo defendam nesse exato momento, sejam falsas ou apenas parcialmente verdadeiras, sendo derivações de uma má aplicação do bom senso. Como consequência disso, qualquer busca da verdade na ciência poderá ser comprometida caso venha a se basear nas opiniões que dispomos, dado que é incerto que

tais opiniões sejam inteiramente verdadeiras. Caso o filósofo baseasse sua busca nessas opiniões (ou se o próprio leitor recusar os argumentos do texto e decidir seguir tendo grande confiança em suas próprias crenças), a mesma incerteza que elas contém seria transmitida para os resultados de suas reflexões, o que produziria uma ciência incerta, praticamente indiscernível do discurso opinativo. Sendo assim, ao menos num primeiro momento, a simples presença do bom senso não diferencia então em quais de nossas opiniões deveríamos confiar, dado que até que seja devidamente direcionado contra cada crença em particular, essa presença não determina quais opiniões são verdadeiras. Podemos então levantar dúvidas quanto à veracidade de nossas opiniões. Grande parte delas, talvez mesmo a maioria, pode ser falsa.

A despeito disso, a inconfiabilidade de nossas várias opiniões não é um impedimento para a busca da verdade e também não paralisa a reflexão do *Discurso*, pois temos em nosso pensamento algo que precede as opiniões na ordem do julgamento, o bom senso, sendo possível realizar julgamentos que não sejam opinativos já que nem tudo em nosso pensar deriva da opinião. O discernimento do verdadeiro e do falso está contido em nosso próprio poder de pensar, antecedendo ontologicamente a opinião em nosso pensamento, de modo que podemos trocar nossas opiniões, desacreditar algumas e até concluir outras que sejam inteiramente inéditas, ao passo que nosso bom senso permanece como parte de nosso pensamento independentemente das mudanças que ocorram em seus conteúdos. Podemos imaginar a nós mesmos de formas variadas: com opiniões diferentes, melhores ou piores, ou até mesmo sem opinião alguma (que é aquilo que Descartes anuncia no excerto citado há pouco), contudo, não podemos imaginar a nós mesmos sem o bom senso porque não podemos pensar sem ele. Caso insistíssemos nessa impossibilidade, todavia, e fizéssemos o teste, nos imaginando sem bom senso saberíamos, no exato momento em que fizéssemos isso, que estaríamos a imaginar, portanto, discerniríamos assim a imaginação do real e afirmaríamos a presença do bom senso na tentativa de negá-lo. A consequência disso para a argumentação do texto é que, se as opiniões são incertas e julgar por meio delas pode comprometer a busca da verdade, bastará então suprimir o discurso opinativo a fim de evitar que ele contamine as novas verdades com suas incertezas. Como o filósofo não sabe ainda quais de suas opiniões são verdadeiras e quais delas são falsas, então essa supressão do discurso opinativo precisará se dar como um todo, suprimindo, ainda que momentaneamente, todas as opiniões as quais o filósofo possui sobre a ciência e o conhecimento.

O que restará, no entanto, depois que o discurso opinativo for recusado? Para Descartes, tal recusa ou supressão só é possível por conta da afirmação anterior do bom senso, de modo que mesmo quando as opiniões não estiverem presentes o bom senso ainda estará e não restará dúvidas a respeito dele.

No *Discurso*, a multiplicidade confusa das opiniões surge como uma espécie de obscurecimento dessa evidência originária a qual detemos em nosso pensar. Por mais que tenhamos uma evidência em nós que nos permite encontrar a verdade, a multiplicidade das opiniões parece inverossímil sob diversos aspectos e verossímil sob diversos outros, diferenciando-se ou assemelhando-se com a verdade que temos dentro de nós a ponto de até nos confundir no momento em que combinamos as duas e afirmamos que algo fora de nós é verdadeiro. Mas apesar de podermos nos confundir quando realizamos nosso julgamento, inclusive, a tal ponto que o filósofo resolve suprimir todas as suas opiniões de uma única vez, aquilo que é confuso fora de nós nunca é suficiente para obscurecer inteiramente nossa evidência interna. Na verdade, a confusão só se ressalta justamente porque existe uma evidência interna com a qual ela se confronta e não combina, o que gera incômodo e incoerência. Ao abrir mão da opinião pelo bom senso nesse primeiro momento, o filósofo está mostrando que é possível questionar aquilo que é incerto em nós e ainda assim ter algo evidente com o qual refletir.

Por sinal, nesse ponto é preciso pormenorizar o que Descartes quer dizer com “supressão” para evitar duas interpretações igualmente equivocadas a seu respeito: a primeira é que ele esteja defendendo que as antigas opiniões não possuam qualquer racionalidade, a segunda é que ele esteja defendendo que essas opiniões sejam inteiramente falsas. A primeira interpretação é simplesmente inverossímil, sendo difícil supor que até o momento o filósofo tenha apenas adotado opiniões que não possuem qualquer racionalidade quando ele mesmo ressaltou a existência de uma razão natural em cada um. Se a razão está em todos nós, inclusive no filósofo, será improvável que nossas opiniões não tenham algo de racional, ainda que não sejam completamente racionais. Para concluirmos essa interpretação irracional, seria preciso defender que no processo de chegar as opiniões as quais chegou o filósofo não usou, nem minimamente, sua própria razão, o que não faria qualquer sentido. A segunda interpretação, por sua vez, só se torna possível caso adotemos a primeira. Somente entendendo que as opiniões não contenham qualquer racionalidade é que podemos supor que elas sejam falsas por inteiro, mas quando é eliminada a primeira interpretação, a segunda também perde seu poder persuasivo. Na verdade, ambas as interpretações são resultados de um mesmo equívoco, que consiste em sobrevalorizar a preocupação do filósofo em determinar a validade dessas opiniões. De fato, Descartes se preocupa em determinar se suas opiniões seriam ou não falsas, contudo, sanar essa preocupação não constitui o objetivo principal de seu texto, que seria alcançar uma verdade certa. Determinar a validade de suas opiniões atuais, “ajustá-las ao nível da razão”, seria somente um resultado dessa descoberta algo que o filósofo fará no decurso do tempo.

Sendo assim, não se trata de afirmar que todas as nossas opiniões sejam falsas, visto que a própria descrição das opiniões explicita o grande poder de sedução que elas possuem, que faz com

que aquele que se depare com elas até mesmo se confunda quanto ao que é ou não verdadeiro. Algo nas opiniões tem certo potencial persuasivo sobre nossa razão, carregando uma aparência de verdade e fazendo com que queiramos adotar tais opiniões. Por mais que as opiniões apareçam como incertas, elas não deixam de ser também resultado do bom senso tanto quanto a verdade, ainda que sejam o resultado de um bom senso mal aplicado. Apesar disso, a própria possibilidade de dar assentimento ou não indica que o convencimento não é total e que a racionalidade contida na opinião não é completa, possibilitando algum questionamento, alguma crítica. Consideradas como um grupo que forma articulações diversas entre suas partes, as opiniões aparecem como incertas, mas essa incerteza diz respeito sobretudo ao modo como elas foram integradas ao pensamento. O filósofo fala em “substituir [as opiniões falsas] por outras melhores” tanto quanto em ajustar as velhas opiniões “ao nível da razão”, ressaltando que enquanto algumas opiniões são inteiramente falsas, outras precisam apenas ser ajustadas à razão, ou seja, elas contêm alguma verdade que ainda precisa ser determinada. Depois de uma análise cuidadosa, muitas delas poderiam ser retificadas naquilo em que são incertas e tornadas inteiramente racionais.

Com isso, não só existe alguma racionalidade nas opiniões (a qual ainda cabe determinar), como o questionamento e supressão momentânea dessas opiniões não consiste numa afirmação de que elas sejam inteiramente falsas, mas na busca por um fundamento que permita justamente distinguir a verdade de cada uma delas. Somente suprimindo tais opiniões para dar lugar ao bom senso é que esse critério surgirá:

E acreditei firmemente, que, por este meio, conseguiria conduzir a minha vida muito melhor do que se construísse apenas sobre velhos alicerces e me apoiasse unicamente nos princípios por que tinha deixado persuadir na juventude, sem nunca ter examinado se eram verdadeiros.” (Descartes, 2011, p.23)

A princípio, ao falar das antigas opiniões como um “alicerce” para outras, Descartes está ressaltando que é possível usar suas opiniões como uma espécie de critério de julgamento (ou simplesmente fundamento) para atingir a verdade, existindo certa interdependência entre as opiniões. Embora essa relação de dependência por si mesma não assegure a verdade, sendo precisamente essa contingência que o filósofo está a recusar por meio da supressão nesse excerto, já que pode produzir incertezas. As opiniões podem fundamentar outras opiniões, tal como alicerces que sustentam uma casa, ao se ressaltar isso só filósofo sugere que a verdade das opiniões seria equivalente à segurança que os alicerces fornecem à casa. Quanto mais seguras são as opiniões, mais seguras seria o edifício construído sobre elas, mais certas seriam as teses sustentadas pelo

autor que dependem da confiabilidade dessa opinião. Contudo, o próprio conceito de opinião implica que ela esteja separada do que é verdadeiro, não sendo indubitável e sendo criticável.

Para além disso, Descartes também está ressaltando que existe uma relação de subordinação ou de anterioridade intelectual entre os vários saberes, de modo que alguns deles serviriam de fundamento para outros. Algumas opiniões seriam “princípios” para outras, quase como degraus de uma escada que estabelecem os próximos degraus de forma encadeada em patamares novos e também mais distantes do original. Desse modo, quando afirma que vai suprimir todas as suas opiniões, Descartes está recusando usar suas opiniões atuais como critério para refletir e tentando também evitar que qualquer opinião (tomando as opiniões como um gênero ou grupo) seja critério para o conhecimento, afinal, se a escada for frágil, poderá ceder facilmente, e se não for racionalmente direcionada, facilmente o levará a caminhar para lugar nenhum. Nesse sentido, tanto as opiniões atuais quanto as opiniões futuras estão sendo recusadas como fundamentos para o conhecimento, pois não se trata tanto da incerteza contida em uma ou outra opinião, mas de uma impossibilidade do próprio gênero opinativo de apresentar uma evidência suficiente para fundamentar o conhecimento. É por conta disso que Descartes deseja recusar a opinião como caminho para a verdade, o que requer que algum alicerce original seja apontado no lugar dela. Bem, a opinião não é uma capacidade natural, ela é certo resultado — um tanto incerto, por sinal — do uso de nosso bom senso, logo, ela sucede ontologicamente o bom senso, vindo depois dele na ordem das coisas e, de igual modo, dependendo dele para existir: só há opinião porque anteriormente a ela há o bom senso. Será consequência disso que ao suprimirmos a opinião esse outro alicerce que é o bom senso se tornará perceptível como algo irrecusável e fundamental ao nosso pensar. Qualquer cadeia de razões que ligue o homem às verdades que ele vier a descobrir, portanto, deverá remeter em última instância ao bom senso, que será algo como o começo da escada, o fundamento metafísico dos conteúdos os quais se aposentarão em nosso espírito. Suprimir a opinião e em seu lugar usar o bom senso como critério para conhecer significa iniciar uma nova forma de refletir, que não só se diferencia daquela opinativa como também conflita com ela. Se antes do método era comum a convivência com a multiplicidade de discursos conflitantes, que defendiam posições contrárias e que eram incapazes de se sobrepor aos outros, agora será o caso de encontrar a verdade das coisas, que não pode conviver com o múltiplo porque não pode ser relativizada por outros discursos. As opiniões são diversas e flutuantes, contendo variadas incertezas, sendo preciso não só deixar de julgar por meios delas, como sendo preciso também deixar de julgar por meio de qualquer discurso opinativo.

A princípio, afirmar o uso do bom senso sanaria o problema da multiplicidade opinativa, contudo, o filósofo começou seu texto afirmando justamente que o bom senso pode produzir a

opinião. Ainda que ele seja o meio que dispomos também para chegar a verdade, um bom senso mal dirigido produz falsidade, sendo preciso encontrar uma forma de usá-lo para produzir razões necessárias:

“(…) não quis começar a rejeitar inteiramente nenhuma das opiniões que outrora conseguira, insinuar-se em minha boa fé, sem aí terem sido introduzidas pela razão, antes de empregar bastante tempo a fazer o projecto da obra que ia empreender e a procura do verdadeiro método para chegar ao conhecimento de todas as coisas de que o meu espírito seria capaz” (Descartes, 2011, p.27)

Por meio dessas palavras Descartes explicita praticamente todo seu percurso até aqui. A explicação do método a ser dada adiante precisa ser precedida pela explicação da evidência originária que dispomos que precisa ser recuperada, reafirmada e fortalecida, o bom senso, e pela exposição daquilo que a obscurece, que a desvia em direções que não a realizam plenamente, a multiplicidade das opiniões derivadas do mau uso do bom senso. Somente depois de postas essas condições é que o funcionamento do método pode ser explicado, surgindo como uma resposta ao que, embora obscureça nossa luz natural, não é capaz de apagá-la. De fato, a exposição do método tarda, aparecendo somente na segunda parte do *Discurso*, mas isso ocorre por ela precisar ser precedida tanto de uma exposição do bom senso quanto de uma exposição longa e cuidadosa dos problemas a que somos induzidos por conta da opinião, da autoridade, etc. Depois de apresentadas ambas as coisas, Descartes pode enfim expôr seu método, algo que ele fará já ao considerar criticamente os métodos existentes nas ciências, especificamente, aqueles da Lógica, da Álgebra e da Geometria:

“(…) ao examiná-las, reparei que, para a lógica, os seus silogismos e a maior parte das suas outras instruções servem mais para explicar a outrem as coisas que se sabem, ou mesmo (...) para falar sem critério daquilo que se ignora, do que para aprender” (Descartes, 2011, p.27-28)

Ainda que esteja emitindo um juízo (bastante duro, inclusive) sobre a ciência da Lógica e seu método, esse juízo diz respeito tanto ao que é falho ou insuficiente nesse método quanto ao que o filósofo coloca como exigência para seu próprio método, proposta em lugar desse. Segundo suas palavras, a Lógica serviria mais para “explicar a outrem as coisas que se sabem”, “para falar daquilo que se ignora” e menos para “aprender”, o que a tornaria inadequada como método. Bem, se essa ciência é rejeitada como modelo de método por servir somente para a “explicação” e a “fala”,

significa que ambas as coisas não serão requisitos para a noção de método que Descartes persegue. O método não serve para a explicitação de conteúdos já conhecidos, nem para a comunicação com outros homens, algo que já era claro pela exposição de como o método consiste numa forma de conduzir a própria razão, tornando-se ainda mais nessa rejeição das outras ciências. Por mais que essas duas afirmações explicitarem o que o método não faz, quando o filósofo afirma que o método da Lógica tem pouca serventia para “aprender”, algo de positivo é efetivamente dito: o método serve para a descoberta, quer dizer, ele é usado para aprender ou aprimorar algo e não propriamente para transmitir. Ao precisar essas diferenças entre métodos Descartes não está exatamente desqualificando o método lógico em detrimento de um novo, mas apontando que, no intento de trocar a opinião pela boa condução do bom senso, os velhos métodos não servem. Nesse sentido, embora seja possível estabelecer contraposições entre a posição cartesiana e aquela da Lógica, mostrando que o filósofo tem um juízo crítico sobre ela, o que está em questão nesse excerto é sobretudo a delimitação de um objetivo ao qual a lógica seria incapaz de corresponder, que é o de servir como critério investigativo para a filosofia. Em outras palavras, trata-se menos de criticar a lógica e substituí-la por outra ferramenta filosófica e mais de mostrar que, no que diz respeito à condução do bom senso, ela pouco tem a oferecer.

Não obstante, Descartes ultrapassa logo no excerto seguinte essa diferenciação de objetivos e critica a Lógica por si mesma, afirmando que:

“(…) ainda que ela contenha (…) numerosos preceitos muito verdadeiros e bons, encontram-se, porém, com eles misturados muitos outros que são ou nocivos ou inúteis, e é quase tão difícil separá-los como tirar uma Diana ou uma Minerva de um bloco de mármore ainda não trabalhado.” (Descartes, 2011, p.28)

Se antes se tratava de delimitar objetivos diferentes para métodos diferentes, no excerto seguinte Descartes tem uma crítica a própria Lógica, afirmando que seus preceitos “verdadeiros e bons” se encontram misturados com aqueles “nocivos e inúteis”. Caso se baseasse nessa ciência como método para descobrir verdades, Descartes estaria usando preceitos que poderiam tanto ser verdadeiros quanto nocivos ao seu intento, uma vez que é difícil separar uns dos outros. Por sinal, esse argumento é bastante semelhante ao argumento usado contra as velhas opiniões, visto que tanto num caso quanto no outro se trata da impossibilidade de separar o verdadeiro e o falso dos discursos. Apesar dessa semelhança, a Lógica é apresentada com muito destaque para que se interprete que ela seria simplesmente igual às antigas opiniões. Enquanto as antigas opiniões são suprimidas como um grupo e pouco importa analisar cada uma por si mesma, a Lógica não é

colocada num grupo que a incluísse, por exemplo, como mais uma “ciências” ou “saber”. Ao menos num primeiro momento, ela é considerada como um saber que pode fornecer um modelo de método e analisada com alguma especificidade, diferentemente das antigas opiniões.

Apesar disso, o filósofo entende que a Lógica não pode servir como método para a filosofia. Além de seu direcionamento divergir daquilo que Descartes procura identificar num método, também impossibilidade de separar os bons e os maus preceitos dessa ciência será um motivo para que ela não constitua o modelo procurado. Contudo, cabe ressaltar que embora o segundo argumento seja uma crítica a essa ciência, nem mesmo nele há uma desconsideração dela. Mesmo numa ciência que Descartes crê conter confusões e misturas do verdadeiro e do falso, ele percebe a presença da verdade, afinal, a Lógica possui: “numerosos preceitos muito verdadeiros e bons”. O que entretanto ela não possui, ou melhor, aquilo que o filósofo não possui a respeito dela, é distinção quanto a quais preceitos seriam “verdadeiros e bons” e quais seriam simplesmente “nocivos ou inúteis”. Conquanto possua verdade, a Lógica não possui distinção. Usá-la como método filosófico significaria fazer filosofia a partir de um fundamento incerto.

Dentro das várias ciências, Descartes considera não só a Lógica como um possível modelo de método como também a “análise dos antigos” e a “álgebra dos modernos”. Acerca delas, o filósofo diz que:

“(…) além de se aplicarem a matérias muito abstractas e parecerem de pouca utilidade, a primeira está sempre tão ligada à consideração das figuras que não pode exercitar o entendimento sem fatigar muito a imaginação; e na última está-se de tal maneira sujeita a certas regras e certos algarismos que se faz dela uma arte confusa e obscura que embarça o espírito, em vez de ser uma ciência que o cultive” (Descartes, 2011, p.28)

Quando afirma que ambas as ciências — matemáticas — se ocupariam de matérias “muito abstratas”, Descartes está lhes fazendo uma espécie de crítica geral que será sucedida logo mais por críticas mais específicas. Essa primeira crítica explicita algo do próprio modelo de ciência que Descartes está a procurar, a exigência de que ele não seja aplicável unicamente a uma matéria. Sua crítica não consiste então em afirmar que elas se apliquem ao abstrato, mas que elas somente se apliquem ao abstrato. Como essas ciências não servem senão para uma compreensão dessas matérias, será consequência disso que ou o método procurado pelo filósofo consistirá num método para estudar somente o abstrato, o que faria dele algo inútil, uma vez que tais matemáticas já promoveriam esse estudo, ou esse método serviria para estudar, entre muitas outras coisas, também

o abstrato, o que o tornaria preferível ao método matemático. Considerando que Descartes rejeita o método das ciências matemáticas em vez de declará-lo como sendo o próprio método científico, seria incorreto adotar a primeira interpretação, pois se é nas matemáticas que está o problema, se são elas que devem ser abandonadas, então o método científico deve ser maior que um método de estudo da abstração. Ele deve abarcar o abstrato e muito mais. Por sinal, essa primeira rejeição das matemáticas está próxima da primeira crítica que Descartes fez à lógica, de que ela serviria para “explicar” e “falar”, porém não para “aprender”, quer dizer, as matemáticas seriam aplicáveis no estudo das “matérias abstratas” mas não ao estudo das demais, sendo que Descartes quer justamente essa amplitude maior. Ao criticá-las dessa maneira o filósofo estaria identificando uma espécie de característica originária dessas ciências: elas teriam um objetivo diferente e menos abrangente que aquele o qual o método filosófico deveria ter, conseqüentemente, não poderiam fundamentá-lo como um método. Não se trata de uma característica intrinsecamente problemática, visto que tais ciências possuem seu próprio campo de aplicação em que funcionam devidamente, trata-se porém de uma características que se torna problemática quando é considerada a possibilidade do método dessas ciências ser expandido para a ciência como um todo. A impossibilidade de servirem como método para a ciência e sua restrição a uma matéria tão específica faz com que — nas palavras do filósofo — elas pareçam: “de pouca utilidade”.

Depois de fazer essa crítica geral, Descartes passa a criticar com especificidade a análise matemática afirmando que ela: “está sempre tão ligada à consideração das figuras que não pode exercitar o entendimento sem fatigar muito a imaginação”. As várias notas que Gilson faz em torno dessa afirmação (Descartes, 2011, p.28) ⁵, situando as palavras de Descartes dentro da História da Matemática e os autores ele dialogava a esse respeito, podem aparentar, num primeiro momento, que tal crítica pertença somente à Matemática; contudo, trata-se de uma mera aparência. Esse excerto também apresenta certa tensão entre entendimento e imaginação a qual pode ser analisada por meio da filosofia. Descartes parece entender que o uso da análise requer um uso exacerbado e fatigante da imaginação, todavia, ressaltar esse excesso não constitui uma espécie de “aviso aos preguiçosos”, como se fosse preciso precaver o leitor sobre o esforço de produzir ciência. O que o filósofo está ressaltando é que o esforço demandado por tal ciência é exacerbado, excedendo o que seria razoável para uma ciência. Nesse sentido, não é a presença do esforço que é criticável mas o fato de que seria possível realizar mais com o mesmo esforço. Aquilo que é criticável é o excesso, ou seja, o esforço que se converte em desperdício. O método científico a ser proposto, portanto, precisará de certa simplicidade em seus procedimentos que garanta sua eficácia, reduzindo o desperdício de esforço ao mínimo, algo que a álgebra não é capaz de fazer.

⁵ Cf notas 125-128, todas sobre matemática.

Um problema semelhante é identificado no que diz respeito à álgebra moderna, que estaria de tal maneira: “sujeita a certas regras e certos algarismos que se faz dela uma arte confusa e obscura que embarça o espírito, em vez de ser uma ciência que o cultive”. Tal como a Lógica, a álgebra matemática estaria sujeita à confusão, sendo difícil discernir o que nela seria verdadeiro, de modo que em vez de fortalecer e cultivar o espírito, o exercício da álgebra apenas o embotaria. Por isso, ela também não poderia servir como modelo de método.

Na reflexão de Descartes a propósito dessas três ciências o filósofo levanta críticas quanto ao fato de que elas serviriam para objetivos diferentes daqueles que um método aplicável à todas as ciências serviria (Lógica e Análise), mas também quanto ao fato de que elas seriam confusas (a Lógica e a Álgebra), não sendo possível separar o que há de bom e ruim em cada uma delas. O excesso de preceitos existentes que conteria as tornaria confusas, dificultando que se separe o melhor delas, porém, mais que isso, dificultando a própria realização dessas ciências. A consideração do filósofo sobre a Álgebra é severíssima, na medida em que seu exercício embarça o espírito em vez de cultivá-lo. Ela seria perniciosa caso fosse considerada como possível método para a ciência, mas também em seu próprio intento de refletir sobre matérias abstratas. Assim, se a limitação das matemáticas ao que é puramente abstrato já é um motivo para o filósofo tratá-las como “inúteis” na busca da ciência, as insuficiências específicas as quais cada uma delas possuem reforçam ainda mais essa constatação.

Tais reflexões tem não só um valor de crítica, de apontamento de problemas envolvidos nessas ciências até o século XVII, mas igualmente de colocação das condições necessárias para a constituição de um método científico unificado. Descartes considerou tais ciências como possíveis modelos metodológicos não apenas por fazerem parte de sua formação, mas também por serem aquilo que de mais confiável que existia nela e em seu próprio tempo, tendo ainda poder persuasivo sobre a filosofia de sua época na medida em que cada uma dessas ciências ainda aparentava conter verdades úteis. As críticas que lhe foram dirigidas só podem ser entendidas em toda sua dimensão caso sejam consideradas não só como críticas pontuais à tais ciências, porém também como críticas que combatem qualquer pretensão de elevar tais ciências a um modelo metodológico para a filosofia. Com efeito, se a Lógica e a Análise são expostas em seus restritos objetos de estudo, isso ocorre para demonstrar que elas não podem ser utilizadas como modelo para um método científico abrangente e unificado, e se tais ciências mais a Álgebra são expostas na confusão que suscitam, isso se dá porque o novo método precisa prezar pela distinção, sem permitir que o pensador se engane a respeito de seus princípios. A crítica de Descartes considera aquilo que em princípio poderia anular a necessidade de um novo método, que poderia bastar para a descoberta da verdade, mas que, ao ser estudado com mais detalhes, logo se mostra ser incapaz disso. Quando tais ciências

são analisadas com maior proximidade, elas não só se mostram insuficientes como modelo metodológico para a ciência, como também acabam requerendo mudanças metodológicas próprias, visto que seu formato atual engendra problemas (como a confusão de seus preceitos).

Por conta disso, Descartes buscará um novo método tentado aproveitar aquilo que é claramente útil e verdadeiro nessas ciências sem no entanto derivá-lo delas: “(...) era necessário procurar um outro método que, compreendendo a vantagem desses três, estivesse isento de seus defeitos” (Descartes, 2011, p.20-29).

Por meio desse estudo acerca de como Descartes rejeita a Lógica, a Análise e a Álgebra como modelos metodológicos para a ciência, foi possível compreender como ele caracterizou seu método científico. Já que sua rejeição possuía critérios, o estudo desses critérios explicitava o modelo ao qual tais ciências deveriam corresponder mas não correspondiam, de maneira que, mesmo anteriormente a apresentação das regras do método, parte dele e de seus requisitos já se faziam conhecer.

Dito isso, como a abrangência e a distinção estavam ausentes dos outros métodos e são uma necessidade daquele proposto pelo filósofo, cumpre então apresentar como esse novo método será abrangente, abarcando diferentes matérias, e também como ele terá distinção, podendo ser compreendido em suas várias partes sem produzir confusão:

“(...) em vez do grande número de preceitos que constitui a lógica, julguei que me bastariam os quatro seguintes, contanto que tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma vez só de os observar” (Descartes, 2011, p.29).

Descartes fez duas críticas gerais as três ciências. Contra a Lógica e as matemáticas Descartes levantou a crítica de que elas serviriam para objetivos diferentes daqueles que um método aplicável à todas as ciências serviria, a primeira serviria somente para “explicar” e “falar”, sendo que o método científico seria um método de descoberta, ao passo que as segundas se ocupariam unicamente de matérias “muito abstratas”, o que indica que o método científico não pode se restringir a um único objeto.

Outra das críticas era o grande número de preceitos que gerava confusão. Descartes fala em “tomar a constante resolução de não deixar de observar” os preceitos de seu método, indicando ser possível deixar de observar esses preceitos mesmo no novo método, contudo, se com somente quatro preceitos a atenção ainda pode ser desviada, o mesmo ocorrerá com mais frequência nos velhos métodos, detentores de uma imensidão de preceitos. O excesso presente na investigação científica pode dissipar a atenção em direção a vários objetos diferentes, fazendo com que aquilo

que precisa ser investigado não o seja com com todo o poder que o intelecto possui, já que ele está disperso.

Sendo assim, a diminuição dos muitos preceitos para somente quatro constitui uma resposta a esses dois problemas. Primeiramente, essa diminuição responde a questão da falta de abrangência dos demais métodos, visto que o excesso de normas e regras limitam a ação do método, criando diversas condições para que ele possa ser utilizado. Com isso, o excesso de preceitos limita as próprias matérias as quais o método pode tocar, visto que somente algumas delas poderão ser tocadas por tantas regras. Além disso, a limitação do método a quatro preceitos é também uma forma de combater qualquer confusão a respeito deles, permitindo que uma mente atenta sempre consiga considerar todos ao refletir, sem permitir que a incerteza se instaure nas frestas que a falta de atenção cria. Nesse sentido, se a Álgebra estaria sujeita a regras que fariam dela “uma arte confusa e obscura que embaraça o espírito, em vez de ser uma ciência que o cultive”, o novo método depende de poucas regras que podem ser facilmente consideradas por um espírito atento, o que contribui para que cada uma dessas regras sejam exercitadas como um grupo unificado, algo que contribui para a integração da razão como uma faculdade capaz de aprender as coisas de unificada.

1.3. A condução da razão pelo método

Somente depois de colocar tais requisitos é que Descartes passa a explicitar os quatro preceitos ou regras de seu método:

“O primeiro consistia em nunca aceitar como verdadeira alguma coisa sem a conhecer evidentemente como tal: isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção; em não incluir nos nossos juízos senão o que se apresentasse tão clara e tão distintamente ao meu espírito que não tivesse nenhuma ocasião para o pôr em dúvida” (Descartes, 2011, p.29-30)

A primeira regra é provavelmente a mais conhecida da filosofia de Descartes, consistindo na chamada “indubitabilidade” ou “procedimento da dúvida”: somente aquilo que for absolutamente evidente e não deixar margem para incertezas, probabilidades ou dúvidas poderá ser aceito como verdadeiro⁶.

⁶ Caso nos detenhamos nessa intenção do narrador de rejeitar tudo aquilo que é minimamente dubitável como se fosse absolutamente falso, poderemos concluir pela existência de certa ambiguidade contida nesse procedimento, visto que

A palavra dúvida aparenta ter tanto ao longo do *Discurso* quanto das *Meditações* o mesmo significado que lhe atribuímos em nosso cotidiano⁷, pois o filósofo em nenhum momento a define de um modo diverso ou a usa de uma maneira estranha ao nosso hábito. Apesar disso, Descartes pretende que a dúvida seja um procedimento (ou preceito) racional usado na busca da verdade, o que requer que ela seja mais que certa indecisão psicológica⁸ diante de múltiplas alternativas. Duvidar tem relação com razão e não com a psicologia individual do filósofo, não sendo uma espécie curiosidade que se dissipará por um motivo qualquer, nem tem também seu princípio e fim

aquilo que é rejeitado como absolutamente falso a partir de uma única dúvida pode ser apenas parcialmente falso. Por mais que a colocação da dúvida mostre que aquela antiga opinião não é absolutamente verdadeira, como o narrador não analisará cada opinião em toda sua complexidade porém apenas o fundamento que as sustentam, será consequência disso que ele estará rejeitando como falso algo que ele não sabe em que medida é falso para além da incerteza contida em seu fundamento. Colocando de outra forma: uma antiga opinião que tenha seu fundamento posto em dúvida será uma opinião absolutamente falsa? É possível que sim, pois a crença em falsidades não é incomum na trajetória do narrador, entretanto, seria bem mais provável que somente algumas opiniões fossem inteiramente falsas, enquanto outras seriam só parcialmente falsas e outras até mesmo seriam contingentemente verdadeiras. Se tomarmos tal rejeição isoladamente daquilo que a antecede, será possível interpretar que tratar o duvidoso como falso não tem justificativa no texto porque sem analisar cada coisa não se pode julgá-la como absolutamente falsa sem incorrer numa ação precipitada, todavia, essa seria uma interpretação equivocada da primeira regra e, mais especificamente, do intento de Descartes. O objetivo do narrador não está em determinar propriamente a validade das antigas opiniões, mas de usar seu bom senso de maneira a alcançar conhecimentos verdadeiros, por conta disso, determinar precisamente se uma opinião é parcialmente ou inteiramente falsa é algo que foge ao objetivo do filósofo. Aquilo que em está em questão é estabelecer uma verdade a qual não possa ser questionada, dessa maneira, a mera presença da incerteza numa opinião é suficiente para que o filósofo a rejeite, não porque ela seja falsa (parcialmente ou totalmente), porém porque ela não é inteiramente evidente e é essa evidência total com relação ao que é conhecido que está sendo perseguida, não o estabelecimento do que seria verdadeiro e falso a propósito de cada opinião.

⁷ Ao aludir ao sentido cotidiano da palavra dúvida, estou me referindo ao que Forlin chama de dúvida empírica: “Em linhas gerais, a dúvida pode ser entendida em dois sentidos: (i) como uma dúvida empírica, ou seja, provocada pelos fatos; como tal ela é de caráter psicológico, isto é, consiste num desequilíbrio de alguma de nossas crenças, numa manifestação de desconfiança sobre a verdade de um determinado fato, pela constatação no fato de um elemento que contradiz ou simplesmente escapa ao controle de nossas explicações; (ii) como uma dúvida voluntária, ou seja, provocada pela simples possibilidade de se questionar tudo aquilo que não possui uma certeza inquestionável (absoluta); como tal, ela é de caráter lógico, isto é, consiste em desequilibrar algumas de nossas crenças pela constatação de que ela não é absolutamente necessária” (Forlin, 2004, p.19-20).

⁸ Na dúvida psicológica existe a oscilação entre uma posição e outra, por exemplo, algo completamente infenso à dúvida efetuada nas *Meditações*. Caso o procedimento da dúvida fosse esse do senso comum, o percurso meditativo teria que constatar uma equivalência epistêmica entre os vários gêneros do conhecimento, impossibilitando uma decisão sobre eles. Ora, não é isso que Descartes defende. No seu entender, as matemáticas são muito mais confiáveis que os juízos baseados nos sentidos, por exemplo, o que nos permite concluir que não é nesse sentido do senso comum que o termo dúvida é empregado. Se quisermos dar um lugar à dúvida psicológica dentro do pensamento cartesiano (dado que ele mesmo não parece se preocupar em dar), então essa oscilação deverá ser assimilada à posição a qual o narrador deseja se opor, que é aquela da confusão inicial entre posições mutuamente convincentes.

postos por um simples capricho. Ela surge em função de um uso científico que circunscreve muito bem sua atuação e não em função de um acaso cotidiano que nasce e morre por um motivo aleatório. A esse respeito, Forlin identifica o procedimento da dúvida com a verificação da necessidade lógica de alguma tese, afirmando que aquilo do qual não se pode duvidar (ou seja, contra o que não se pode apresentar razões de dúvida e está livre de incertezas) é o que tem necessidade lógica (Forlin, 2004, p.18-20). Seu raciocínio — corretíssimo — é que aquilo que é apenas contingente ou até mesmo provável não pode fundamentar um conhecimento seguro já que tanto o provável quanto o contingente são — por definição — inseguros, conseqüentemente, a dúvida serviria como uma maneira de expôr a contingência ou probabilidade das opiniões investigadas, buscando encontrar aquela que se impusesse logicamente. Dessa maneira, duvidar de algo não é simplesmente acrescentar uma interrogação no fim de uma frase a seu respeito, mesmo porque, quando acompanhamos as várias dúvidas que Descartes faz uso no *Discurso* e nas *Meditações*, elas são feitas mais por afirmações que por interrogações, duvidar é verificar racionalmente se um fundamento necessariamente fundamenta aquilo que pretende.

A radicalidade dessa primeira regra consiste no fato de que somente o que for indubitável fará parte da ciência, algo que consiste numa resposta direta ao problema da má utilização do bom senso, apresentado no princípio do texto. A descrição que Descartes fez de seu percurso conduziu o leitor ao problema da incerteza, cuja presença em seu espírito tornou difícil determinar o que ele realmente conhecia. Por mais que tivesse percorrido um longo percurso educacional, Descartes afirmou que aquilo que resultou desse percurso era deveras incerto e o impossibilitava de saber se ele tinha ou não algum conhecimento verdadeiro, principalmente quando, no convívio com outros homens ou povos, ele se deparara com opiniões muito diferentes das suas as quais não pareciam ser apenas desvarios. Todos os homens contém a faculdade de discernimento, ainda que a usem de formas diferentes e cheguem assim a conclusões distintas. Cumpriria então unificar a forma pela qual eles chegariam a suas conclusões, contudo, não simplesmente pela proposição de um método inventado pelo filósofo e imitado por outras pessoas, como já afirmei anteriormente, mas pela identificação das possibilidades racionais dos homens. Com isso, a primeira regra não constitui um simples procedimento livremente proposto por Descartes, mas uma apresentação daquilo que está em poder dos homens de bom senso realizar para usar da melhor forma possível sua racionalidade. Sustentar a absoluta evidência como critério para a ciência significa propor que o leitores seu bom senso de maneira a eliminar completamente a possibilidade de abrigar saberes incertos em seu espírito, algo que não é mais que uma possibilidade dada pela própria natureza racional do homem, capaz por si mesma de resolver o problema da diversidade de opiniões. A argumentação de Descartes quer defender que se apenas o absolutamente evidente for aceito como científico, então

não existirá mais a diversidade de opiniões entre homens que sigam um mesmo procedimento racional, uma vez que o bom senso existe igualmente nos dois e lhes apresentaria uma mesma verdade. Caso dois homens não utilizassem a indubitabilidade como critério, cada um deles poderia assentir com opiniões diferentes, ambas contingentes, seja por julgarem de forma precipitada (“precipitação”), seja por seguirem uma opinião corrente em vez de julgarem por si mesmos algo (“prevenção”), entretanto, ao adotarem a indubitabilidade como critério e vigiarem a si mesmos para sempre exercê-la, ambos só “assentiriam”⁹ com aquilo que se apresentasse de forma necessária ao próprio bom senso como sendo a verdade. A diversidade de opiniões só existe naquilo em que os homens não foram capazes (até o momento) de garantir qualquer certeza, pois se exercessem seu bom senso até a medida da certeza, proibindo-se de assentir com aquilo que é incerto ou meramente provável, eles chegariam às mesmas conclusões por terem a mesma natureza. Após a adoção da primeira regra, nenhum saber conquistados por meio dela poderá ser colocado em dúvida, visto que para colocá-lo em dúvida seria preciso colocar o próprio discernimento em dúvida.

Em função disso, a radicalidade da dúvida de tornar o incerto como falso não é desmedida porém precisamente calculada, pois não se direciona simplesmente para uma ou outra tese da história da filosofia ou com a qual o filósofo tenha se deparado ¹⁰, mas principalmente para o próprio leitor: o que é possível afirmar que conhecemos? Conquanto seja inegável o cunho crítico do *Discurso* quanto às filosofias anteriores a Descartes, é sobretudo para aquele que toma o livro em mãos que a obra se volta — saberá ele de algo? Estará disposto a submeter isso à dúvida mais radical?

Mais que banir a incerteza da ciência, a primeira regra ela precisa seu lugar. Ainda que a incerteza desapareça daqueles conhecimentos a serem detidos pelo filósofo, ela continuará a existir em dois casos: naquilo que está em nosso espírito que não foi analisado pelo método, ou seja, naquelas crenças que não serão elevadas — e talvez nem precisem ser — à cientificidade; mas principalmente, a incerteza continuará existindo naqueles objeto da razão que ainda passaram pelo método ou nos objetos da razão que, ao serem analisados segundo as exigências do método, continuem incertos, sem a possibilidade de serem tornados certos. Enquanto o primeiro caso não tem grande importância para a ciência, pois se relaciona mais com as idiossincrasias de cada homem, os dois seguintes estão bastante relacionado com a ciência por dizer respeito às teses as quais o homem de ciência endossará ou não. Pouco importa para a ciência que exista incerteza em

⁹ Na verdade, não existiria a necessidade de assentimento, uma vez que a necessidade envolvida na indubitabilidade retiraria a possibilidade de duvidar daquilo que estaria sendo apresentado, ocorrendo total conformidade entre pensamento e objeto racional.

¹⁰ Não é por outro motivo que a primeira dúvida colocada pelo narrador atacará justamente a maneira pela qual ele sempre pensou conhecer: “*Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro [grifo meu], aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos*” (Descartes, 1996 [1641], p.258).

questões de gosto, por exemplo, mas a existência de incerteza naquilo que colocamos diante de nossa razão tem grande importância para ela. Quando a incerteza aparece contida em algo que ainda não foi inteiramente submetido ao critério da indubitabilidade, há uma espécie de contraste entre a capacidade racional daquele que filosofa, que está sendo usada em seu melhor estado, e um objeto posto diante de si que talvez não corresponda completamente a tal racionalidade. Dessa forma, por mais que o exercício da primeira regra funcione como uma barreira contra qualquer incerteza intrínseca contida nesse objeto, permitindo apenas que o absolutamente certo a respeito desse objeto passe pela razão se atrele ao intelecto, a incerteza não deixa de ter sua função como índice daquilo sobre o qual a razão não tem poder. Ela tanto pode indicar a existência de alguma falsidade contida numa determinada tese que esteja em análise, quanto pode indicar a impossibilidade de definir (mesmo que momentaneamente) aquilo que é verdadeiro e falso a respeito dela. Por mais que a incerteza possa indicar que determinada opinião possa conter algo de falso ou não ser absolutamente verdadeira (que é aquilo que somente uma análise com base na primeira regra deixará claro), a dúvida não é um simples sinal dessa falsidade porém é igualmente um sinal de que aquele que carrega incertezas acerca de determinada opinião é também incapaz de julgá-la atualmente em sua totalidade, em outras palavras, a incerteza tanto indica a falsidade de algo quanto explicita o limite momentâneo do filósofo diante de algo que ele contemplou mas ainda não alcançou racionalmente. Nos dois casos, ela acaba sendo revertida de uma espécie de fumaça que impede uma conclusão certa para um mero mal cheiro em torno de teses e objetos problemáticos. Desde que esteja posta a primeira regra, será possível discernir esse objeto de forma devida e a rejeição do incerto como falso não visará simplesmente atingir a raiz das opiniões para assim destruí-las, ou melhor, ela não visa apenas atingir as opiniões e seus fundamentos, mas expor a incapacidade do próprio filósofo de determinar a verdade ou falsidade das coisas dados os fundamentos do conhecimento em que se baseou até agora. Cada qual à sua maneira, as sucessivas dúvidas apresentadas no *Discurso* e nas *Meditações* recolocarão essa incapacidade: dadas as percepções dos sentidos, é possível dizer algo com certeza a respeito do que percebemos? Dada a experiência do sonho, é possível ter certeza do que o distingue da vigília? Posto o conhecimento nas bases em que até hoje sustentamos, podemos afirmar algo certamente ou há uma incerteza em tudo o que sabemos a qual não é possível eliminar? Por essas razões, assimilar metodologicamente a incerteza com a falsidade é mais que um ataque à certas opiniões e seus fundamentos, é também uma forma do filósofo enfrentar a si mesmo, escancarando a poluição contida em seu espírito a qual ele pretende enfrentar.

O segundo preceito do método consiste em: “dividir cada uma das dificuldades que eu havia de examinar em tantas parcelas quanto fosse possível e necessário para melhor as resolver”

(Descartes, 2011, p.30). Gilson chega a ressaltar em suas notas ao *Discurso* o quanto esse preceito se estende para além da Filosofia, tendo aplicações na Física também (Descartes, 2011, p.30), afinal, trata-se de um preceito com uma pretensão de poder ser direcionado para qualquer ciência. Caso o pensemos simplesmente como uma faculdade derivada do mero uso bem aplicado do bom senso, será consequência disso que mesmo naquelas as quais não encontremos um exemplo de aplicação feito por Descartes, ainda seria possível aplicá-lo. Bastaria que ele fosse devidamente compreendido.

Esse segundo preceito consiste numa espécie de transformação do complexo — ou composto — em simples por meio da separação de suas partes e da consideração isolada de cada uma delas. Caso a evidência total exigida pelo primeiro preceito não surja de imediato, caberá ao filósofo desfazer a complexidade do objeto que estuda, separando-o em partes a fim de assegurar a distinção de cada uma das partes, que favorecerá que a compreensão do objeto como um todo não seja confusa, e a clareza quanto a cada uma delas, que evitará qualquer dúvida a respeito da maneira elas se combinam e formam o objeto em sua complexidade originária. Qualquer motivo de dúvida será aparente com essa divisão do objeto (inclusive com especificidade, caso seja necessário dividir em muitas partes o objeto a fim de entender exatamente onde ele é incerto), posto que ele poderá ser dividido em “tantas parcelas quanto for possível e necessário para as resolver”, ou seja, indefinidamente até a realização do primeiro preceito. Evidentemente, não será preciso espatifar completamente um objeto para atingir a evidência requerida a propósito dele, mas a possibilidade de estender sua divisão longamente está dada, podendo ser utilizada caso seja necessária para assegurar a evidência total de algo.

Após esclarecer o segundo preceito, Descartes anuncia o terceiro, que consistiria em:

“(...) conduzir por ordem os meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, gradualmente, até o conhecimento dos mais compostos; e supondo mesmo certa ordem entre os que se precedem naturalmente uns aos outros” (Descartes, 2011, p.30-31).

Assim como o segundo preceito dependia fundamentalmente do primeiro para fazer sentido, uma vez que a divisão em partes só tem sentido a partir da tentativa de se chegar a uma evidência maior daquilo que está sendo dividido, o terceiro preceito, ao falar de simplicidade e de composição, também só ganha sentido a partir da noção de divisão apresentada no segundo preceito. Se o objetivo do método é garantir uma evidência total e, para tanto, ele poderá contar com um procedimento de decomposição de seu objeto em partes mais simples, garantindo que essa

evidência ocorra desde as partes até a articulação que forma o todo, então mesmo uma tal decomposição obedecerá a um critério ordenador. Caberá ao filósofo conduzir seus pensamentos por ordem, mas qual ordem? Trata-se daquela que começa pela consideração dos “objetos mais simples e mais fáceis de conhecer”. Dizendo de outra forma, é preciso iniciar uma reflexão, uma investigação, com aquilo que pode ser compreendido com clareza e distinção por si mesmo, sendo conhecido sem a ajuda daquelas consequências que derivam de si¹¹. O mais simples será o primeiro na ordem dedutiva, de modo que os posteriores dependerão do conhecimento que se tem dele para fazerem algum sentido. Enquanto um objeto complexo possui diversas partes que precisam ser conhecidas individualmente e também nas relações que mantém entre si, um objeto simples, antes de tudo, é conhecido com clareza e distinção sem a necessidade dos outros. Como diz Battisti:

“[...] as coisas se ordenam dentro do critério da simplicidade e da dependência. Eles formam relações entre si, cujo ordenamento se dá pela relação de composição e dependência entre eles [...], sendo que mesmo um objeto complexo pode ser “desmontado” remetido ela, ou seja, pode ser exposto na composição de suas partes e remetido ao que há de bruto e originário nele.” (Battisti, 2015, p.125)

Ressaltar a necessidade de uma ordem significa ressaltar que a reflexão não pode começar de qualquer lugar, nem pode prosseguir de qualquer maneira. Ordenar é necessário para que conhecimento contenha necessidade lógica, atrelando seus raciocínios posteriores aos anteriores, já livres de dúvidas, que passarão adiante — sem abrir espaço para a contingência — toda evidência que contém. Ordenar os pensamentos é principiar as reflexões por aquilo que se tem certeza para que, em seguida, de forma cuidadosa e gradativa, novos passos sejam dados e essa evidência possa ser estendida para as várias partes de um objeto ou para vários objetos. Quando o raciocínio avança passo a passo pela evidência, assegurando-se daquilo que conclui e somente a partir disso seguindo para o próximo passo (que depende do primeiro fazer sentido e jamais o contrário), segue-se disso que a evidência não será apenas sucessiva, ocorrendo em todos os passos do raciocínio, como será também gradativa, acumulando-se ao longo do raciocínio e se expandido de maneira a tornar sua conclusão muito mais evidente. Por meio da noção de simplicidade seria possível tanto medir diferentes os diferentes objetos que se apresentam ao intelecto, diferenciando complexidade (composição) de simplicidade, como também ordenar as partes desses objetos — ou mesmo diferentes objetos — de acordo como o simples se articula para formar o complexo. Embora esse terceiro preceito dependa inteiramente do segundo para fazer sentido, ele também está diretamente

¹¹ Cf. nota 134 de Gilson em Descartes 2011, p.30.

relacionado com o primeiro, pois tenta assegurar que o raciocínio se desenvolva a partir da evidência, que é encontrada com mais facilidade no simples que no complexo.

Por fim, o último preceito consiste em: “fazer sempre enumerações tão íntegras, e revisões tão gerais que tivesse a certeza de nada omitir” (Descartes, 2011, p.31). Assim como os preceitos anteriores, o último opera de maneira a fortalecer a utilidade dos anteriores, contribuindo para que aquilo que eles fazem funcione da melhor forma. Tanto a noção de enumerar aquilo que já foi concluído quanto a de revisar os conteúdos já ponderados servem para reforçar uma evidência já posta, sendo que por menor que tenham sido os frutos de um determinado raciocínio, o último preceito fará o trabalho de precisar e reforçar aquilo que de certo pode ser concluído a respeito dele. Por mais que os três preceitos anteriores garantam racionalmente a evidência de maneira a tornar impossível que o incerto se instaure no espírito, o último preceito atua de maneira a manter os três anteriores coesos, operando em consonância, na medida em que ele reforça a atenção dispensada a cada um deles.

Além disso, o último preceito também funciona como uma forma de superar os problemas ocasionados pela memória, afinal, podem ocorrer esquecimentos ao longo de um raciocínio. Se nossa memória é falha, será consequência disso que mesmo um raciocínio correto poderá estar sujeito ao erro na medida em que, cedo ou tarde, repousar na memória. Diante desse problema, a última regra serve como uma solução para as falhas da memória que possam vir a comprometer uma reflexão. O processo de enumerar os passos do raciocínio não só fortalece cada evidência contida num raciocínio como também reforça a atenção que lhe dedicamos, garantindo que nenhuma de suas partes seja perdida. Por mais que, cedo ou tarde, deixemos de ter atenção para tal raciocínio, como é natural que ocorra, a enumeração garante que ele foi feito com todo nosso poder racional e que não foi só produzido como também revisto racionalmente.

Explicitados os quatro preceitos do método, é preciso salientar que eles são mais que simples formas de conduzir o bom senso, afinal, caso fossem apenas uma forma entre outras, o bom senso continuaria a se guiar de maneiras diversas, bem como no problema inicial do *Discurso*. Na verdade, tais preceitos são o único modo pelo qual o bom senso pode atingir a verdade com necessidade. Sua explicitação inicial se apresenta nitidamente como uma ontologia, uma descrição de uma atividade que está contida na natureza de nosso pensamento, todavia, malgrado possa parecer algo diferente disso, a exposição dos preceitos do método também ocorre no âmbito ontológico. Por mais estranho que tal concepção possa parecer diante das noções científicas contemporâneas de método científico, para quem ele pode ser o resultado de uma teoria que nem mesmo tem a pretensão de ser verdadeira, a descrição dos quatro preceitos é uma descrição do modo pelo qual nosso pensamento funciona quanto aplicado com toda atenção e rigor que lhe é

possível, transcorrendo principalmente no âmbito da ontologia. Todos os preceitos do método são menos “normas” e mais atividades possíveis ao pensar, portanto, não pode existir outro método e nem é preciso exatamente que seja composta uma teoria ou tratado a seu respeito, afinal, não há outra natureza presente nos outros homens com um funcionamento diferente.

Retomando o comentário de Gilson, para quem o método se aprende “sobretudo pela prática” e para quem o *Discurso* não é propriamente um tratado acerca do método, mas uma fala a propósito dele (Descartes, 2011, p.3), é possível depreender que só cabe “falar sobre” o método, em vez de tecer um tratado a seu respeito, pois o que está em questão não é a melhor norma orientadora da ação, porém o próprio poder de pensar do ser humano e a maneira mais eficiente de aplicá-lo. Malgrado todos os homens tenham em sua natureza o discernimento para a verdade, nem todos possuem a inclinação para usá-lo da melhor maneira, de modo que é precisamente aí que o filósofo busca interferir, explicitando a forma pela qual essa natureza contida em todos pode agir para alcançar a verdade de maneira necessária. Logo, o que cabe a cada homem descobrir ao seguir o exemplo de Descartes não é exatamente o melhor método entre todos, todavia a melhor maneira de usar seu próprio bom senso, aplicando-o com toda força: esse é próprio “método” pelo qual chegarmos à verdade.

1.4. Últimas considerações

Analisando a descrição que Descartes faz do bom senso foi possível explicitar seu entendimento a respeito do funcionamento da razão, sendo que por mais que o *Discurso do método* não forneça muitos elementos para um estudo mais detalhado das noções comuns, visto que ele não as menciona em parte alguma, essa descrição do bom senso é suficiente para lançar alguma luz sobre a evidência primeira do pensamento. Com essa compreensão do funcionamento da razão em mente será possível agora passar a uma investigação do objeto principal desta dissertação, o texto das *Meditações de filosofia primeira*.

A princípio, o conceito de noção comum está tão ausente do *Discurso do método* quanto das *Meditações de filosofia primeira*, uma vez que nas seis partes de ambas as obras não há qualquer menção direta a tais noções; contudo, a partir da interlocução do filósofo com os autores das *Segundas objeções*, o conceito é exposto diretamente nessa segunda obra, porém não como um conceito que está a ser criado naquele momento, mas como algo que já pertencia previamente a essa filosofia embora ainda não tivesse sido apresentado. Dessa forma, para prosseguir numa análise das noções comuns será preciso recorrer ao primeiro texto publicado pelo filósofo no qual elas são

mencionadas, as *Meditações* e seus respectivos apêndices: as *Segundas Objeções* e as *Respostas as segundas objeções*.

2. Segundo capítulo: ciência e metafísica em torno das *Segundas objeções*

2.1. O pedido dos teólogos nas *Segundas objeções*

Por mais que o *Discurso do método* inicie com a apresentação de uma primeira verdade já presente no pensamento a qual será bastante desdobrada ao longo do texto, Descartes tem uma concepção bem mais vasta a respeito de como nossa natureza pensante contém diversas verdades que fundamentam nossas reflexões, atribuindo-lhe muito mais elementos que aqueles expostos no livro. Obviamente, não se trata de entender que o *Discurso de método* do método seja um livro incompleto ou insuficiente, mas de apontar que, graças aos seus objetivos científicos, tal obra tem outras preocupações que não requerem um aprofundamento no que diz respeito às primeiras verdades do pensamento, as noções comuns. De fato, tais noções sequer serão mencionadas nele, limitando a compreensão desse conceito por meio da investigação desse texto, de modo só é possível continuar investigando o tema recorrendo à análise de outros textos.

Como os primeiros textos a apresentarem uma discussão pública e direta sobre as noções comuns na obra publicado de Descartes foram os apêndices das *Meditações de filosofia primeira*, será a partir deles que continuarei estas reflexões. No interior desse imenso grupo de textos, analisarei diretamente aqueles que compõe as *Segundas Objeções* e suas respectivas respostas, uma vez que são eles que abordam abertamente o tema das noções comuns.

Ao longo das *Segundas Objeções* seus autores mobilizam diversos argumentos contra as teses sustentadas nas *Meditações de filosofia primeira*. No fim dessa cadeia de contra argumentos eles fazem um pedido a Descartes que coloca o tema das noções comuns no centro da discussão:

“[...] seria muito útil, se, ao fim de vossas soluções, após terdes primeiramente adiantado algumas definições, postulados e axiomas, concluirdes o todo, segundo o método dos geômetras, em que sois tão bem versado, para que de uma só vez, e como de um só relance, vossos leitores possam encontrar com o que se satisfazer, e para que preenchais seus espíritos com o conhecimento da divindade” (Descartes, 1996 [1641], p.347).

Aquilo que os autores das *Segundas objeções* pediram foi que o filósofo reorganizasse sua filosofia de modo a explicitar quais seriam os princípios mais básicos — seus “axiomas”, suas

“definições”, etc. — de que sua metafísica parte, concluindo em seguida o todo dessa filosofia “segundo a ordem dos geômetras”.

O pedido explicita nitidamente o aspecto matemático da discussão, inserindo nela os termos usados por Euclides em seus *Elementos* e por seus continuadores. Ademais, a matemática surge como uma espécie de critério de exposição e de demonstração de conteúdos filosóficos, quer dizer, como um tipo de modelo de raciocínio a ser usado para a exposição e verificação da validade das teses. Quando solicitam que Descartes escreva seu texto de outra forma, aquilo que está em questão não é a produção de uma nova filosofia ou mesmo a alteração da filosofia das *Meditações*, mas uma mudança na maneira pela qual o filósofo expôs sua filosofia, que continuará sendo a mesma. A esse respeito, basta retomarmos que o pedido dos autores só é feito depois que eles mobilizaram diversas objeções contra a filosofia de Descartes. Mudar a forma pela qual o autor vai expôr o que defendeu não muda o que ele defendeu, não altera seus argumentos, suas conclusões; apenas reapresenta todas essas coisas de uma outra maneira. Se a discussão continua sendo filosófica, se ela se resolve por meio da filosofia e da metafísica, no entanto, então qual é o sentido de reapresentá-la segundo uma forma geométrica?

Assim como o próprio Descartes, os teólogos atribuem algo de modelar à matemática, sobretudo no que diz respeito à geometria. Essa ciência seria uma forma excelente para a exposição do raciocínio e aquilo que é demonstrado à sua maneira não poderia ser refutado. Por isso, a matemática surge como o melhor modo de proceder na demonstração e é a partir dele que a última palavra a respeito de um tema é dado, ainda que o raciocínio em questão seja filosófico e dependa de razões lógicas e metafísicas para ser comprovado.

O fato de que a matemática é um tipo de ciência modelar para os objetores constitui, porém, apenas um motivo pelo qual ela é trazida para a discussão. Quando solicitam a Descartes que explicita sua filosofia à maneira dos geômetras, eles desejam fazer com que o filósofo faça sua filosofia se acomodar dentro de certo modelo demonstrativo que corresponde a formas já consagradas as quais, inclusive, estão sendo confrontadas pelas novidades da filosofia cartesiana. Os teólogos afirmam que: “(...) seria muito útil se, ao fim de vossas soluções, (...) concluídes o todo, segundo o método dos geômetras”, o que parece indicar, a princípio, que eles interpretavam que Descartes não utilizou geometria ou mesmo matemática na maneira como escreveu as *Meditações*, afinal, se pediam que ele escrevesse como um geômetra, então interpretavam que ele até então não escreveu assim (embora fosse capaz disso); contudo, não se trata propriamente de uma incompreensão, mas de uma contraposição. O pedido dos teólogos é também uma crítica, ele tenta levar o filósofo a uma forma de demonstrar a qual, supostamente, seria mais adequado não somente para aquela filosofia, mas para filosofar. Portanto, solicitar que a resposta fosse escrita de maneira

diferente daquela que Descartes seguiu até o momento, embora pareça somente sugerir que a forma demonstrativa utilizada por ele foi insuficiente em vista de seus fins, requerendo um esclarecimento que somente outra forma seria capaz de dar, envolve na verdade uma espécie de consideração crítica quanto a filosofia das *Meditações* em vista de seus fins. Existiria certa insuficiência presente no texto das *Meditações* e nas novidades apresentadas nele, cabendo rerepresentar os princípios de sua filosofia no (único) formato que eles criam ser o geométrico por excelência¹²: a síntese euclidiana.

O pedido dos objetores é duplo: ele requer que Descartes exponha seus princípios e que a partir deles “conclua o todo” de sua filosofia, ou seja, as conclusões que caracterizam sua filosofia. Enquanto o “concluir o todo” seria concluir com necessidade lógica as diversas teses apresentadas ao longo de seu texto, o que é nada mais que expôr de outra forma o que já foi exposto, esse apresentar de seus princípios segundo conceitos como axiomas e definições constitui algo que, a princípio, não está presente nas *Meditações*. Se pedir que o filósofo rerepresente as teses contidas no livro não envolve senão aquilo que já foi exposto na própria obra, pedir que ele rerepresente tais teses por meio de operadores como axiomas e definições, envolve que essas teses sejam colocadas de uma maneira que elas não foram no livro original. Existe uma especificidade na “maneira dos geômetras” de expôr suas teses que está sendo ressaltada pelos objetores como fundamental para a boa demonstração dessa filosofia. Evidentemente, essa especificidade não pode envolver uma transformação no conteúdo dessa filosofia, quer dizer, solicitar que Descartes apresente seu texto numa forma demonstrativa para a qual ele não foi inicialmente elaborado não significa rerepresentá-lo segundo uma estrutura que altere seu conteúdo, suas teses, mas apresentá-las de uma maneira que torne evidentes outras coisas diferentes daquelas melhor evidenciadas no texto original.

A princípio, as palavras poderiam ser entendidas como um simples pedido e, até certo ponto, elas serão acolhidas assim mesmo pelo filósofo, como uma espécie gentileza que ele pode estender aos seus objetores; entretanto, uma análise minuciosa detida desse simples pedido revela o quanto ele é consequência de um conflito filosófico entre os objetores e Descartes. Quando pedem que Descartes apresente seus princípios, os objetores não o estão acusando de não apresentar qualquer princípio originalmente nas *Meditações*, bem como não o estão acusando de não ter expostos princípios suficientes para concluir as teses que concluiu em seu livro, na verdade, eles estão tentando trazer o filósofo para uma forma demonstrativa que eles próprios consideram legítima, com todos os pressupostos históricos e filosóficos que ela possui, algo que, de forma implícita, deslegitima a forma demonstrativa original das *Meditações*.

¹² Não quero acusar os teólogos de não conhecerem a análise como forma demonstrativa, mas de não serem capazes de conceber a análise como forma filosófica demonstrativa, pois a solicitação que fazem dá a entender que eles concebem apenas a síntese como uma forma de dispor uma filosofia.

A chamada “a ordem dos geômetras” em que os objetores solicitam que Descartes reescreva seu texto corresponde ao procedimento demonstrativo conhecido como síntese. A síntese é uma forma de demonstrar teses oriunda historicamente dos *Elementos* de Euclides, sendo dirigida sobretudo para aqueles familiarizados com a tradição matemática europeia, que não terão dificuldades para deduzir as conclusões filosóficas do texto à maneira matemática. Como os próprios objetores ressaltam, Descartes é “bem versado” nessa forma demonstrativa. De fato, ele mesmo faz dela um juízo bastante positivo:

“[...] [a síntese] demonstra [...] claramente o que está contido em suas conclusões, e serve-se de uma longa cadeia de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas, para que, caso lhe neguem algumas consequências, mostre como elas se contêm nos antecedentes, de modo a arrancar o consentimento do leitor, por mais obstinado e opiniático que seja” (Descartes, 1996 [1641], p.371).

Para Descartes, a síntese consistiria numa forma definitiva de demonstrar, dado que ela simplesmente arranca o consentimento do mais casmurro dos leitores. Ao ser aplicada com perfeição, ela inviabiliza contraposições. Além disso, nessa forma demonstrativa se sobressairia uma estrutura na qual termos e conceitos são alocados de maneira a fazer funcionar o arranjo lógico que garante a legitimidade do que é afirmado. Não se trata apenas de falar sobre as teses que se deseja provar, nem simplesmente de expor argumentos em favor de uma crença, mas de apresentar teses e conceitos a partir de uma relação que assegura a presença da necessidade lógica do começo ao fim da cadeia demonstrativa. Suas partes se concatenam sem deixar quaisquer lacunas entre um argumento e outro, pois a certeza contida em seus princípios é transmitida com necessidade para as afirmações subsequentes, como uma estrutura quase mecânica em que cada parte é apresentada por um conceito que — como uma peça — determina seu lugar e função no interior do engenho da demonstração. Por sinal, textos escritos por meio da demonstração sintética como os *Elementos* de Euclides, a *Exposição geométrica*¹³ de Descartes ou mesmo a *Ética* de Espinosa podem parecer amedrontadores a primeira vista, uma vez que a comunicação que estabelecem com o leitor depende que ele conheça os operadores usados neles (quais são, o que indicam e assim por diante) e que os articule de uma maneira que é voltada sobretudo para seu intelecto, tendo raros momentos de deleite literário.

Cabe ressaltar a existência de tais operadores na síntese porque eles são oriundos de

¹³ Cujo prolixo nome original é: *Razões que provam a existência de Deus e a distinção que há entre o espírito e o corpo humano dispostas de uma forma geométrica*, que consiste nitidamente numa retomada do que os teólogos solicitaram e uma resposta direta a eles.

determinada maneira de demonstrar comum entre o filósofo e seus interlocutores. Termos como “axioma”, “definições”, “noções comuns” e outros os quais aparecerão tanto nas *Objecções* quanto em suas respectivas *Respostas* não foram criados de modo original por Descartes, nem são exatamente a retomada de uma tradição ou pensador específico em sua filosofia. Eles surgem na discussão por conta da herança científica e filosófica grega que integra o conhecimento filosófico do século XVII, estando associados a certo um modo matemático de demonstrar conteúdos¹⁴ que forma a base pela qual Descartes e os objetores se comunicam.

Nessa acepção científico matemática a demonstração sintética surge — como toda demonstração — da necessidade de fundamentar esse conhecimento. Para sustentar racionalmente aquilo que diz, o matemático apresenta justificativas que demonstrariam por que suas afirmações não constituiriam simples alegações gratuitas mas teses que, a partir de um ponto de partida racional, serviriam como fundamento para outras teses e assim por diante — um tijolo sustentando outro tijolo que sustentará outro tijolo, para aproveitarmos a metáfora popularizada por Descartes.

Para tanto, cumpriria iniciar um consenso inicial com o leitor, não sendo por outro motivo que em sua introdução aos *Elementos* de Euclides Irineu Bicudo afirma que o primeiro procedimento empregado na síntese é a definição, justamente aquele que esclarece os termos e as razões a serem empregadas ao longo da obra: “No seu trabalho, o que compete ao matemático é *definir os conceitos* de que se servirá e *demonstrar as propriedades* [grifos do autor] desses conceitos” (Euclides, 2009, p.81). Há dois motivos pelos quais isso é necessário. O primeiro e mais simples deles é que o esclarecimento terminológico existe para evitar interpretações equívocas daquilo que é dito, de maneira que, a partir da exposição do significado dos termos, leitor e autor estarão pensando a partir de uma mesma linha de raciocínio e das mesmas palavras. Evita-se assim todo tipo de divergência desnecessária que nasça por meio da consideração de coisas diferentes. O segundo motivo é que os termos empregos pelo matemático designam coisas que ganharão um sentido específico no texto o qual o leitor não tem como conhecer sozinho¹⁵, que são os objetos próprios da matemática. O esclarecimento terminológico posto pela definição não tem uma finalidade meramente semântica, uma vez que, se assim fosse, ele não levaria o leitor senão a

¹⁴ Seria possível contra argumentar que os operadores da síntese surgem justamente para justificar a matemática nos pontos ela não consegue se justificar por si mesma, dando-lhe uma fundamentação e uma sistematicidade que só uma argumentação filosófica poderia. Ainda que eu aceitasse tal crítica, não existe uma filosofia descolada da própria matemática que a fundamente sem porém integrá-la; apenas sua própria justificação que também serve de fundamento às suas demonstrações. Por mais que existam mesmo problemas filosóficos implicados na justificação da matemática de Euclides, a resposta dada a eles não precisa ser entendida como filosófica, podendo ser entendida simplesmente como metodológica, ou seja, como parte da metodologia dessa ciência para lidar com os problemas que ela tem que enfrentar para existir, como a definição de seus termos por outros, o regresso infinito, etc.

¹⁵ Definir não é apresentar o significado de uma palavra o qual o leitor poderia conhecer inclusive a despeito do livro, por já fazer parte da linguagem comum das pessoas, mas é, de certa forma, instituir um significado dentro o texto, de modo que quaisquer outras acepções que o leitor porventura conheça não terão validade na obra e poderão até ser combatidas no correr do livro.

conhecer o significado de uma palavra tal como faria um dicionário, por exemplo. O que o matemático pretende fazer por meio da definição é indicar ao leitor a existência de objetos próprios dessa ciência os quais, justamente por serem específicos desse saber, demandam uma terminologia própria que explicita sua especificidade. O uso dessa terminologia inédita somente acontece na medida em que são requeridas palavras para designar novas coisas que surgirão com esse estudo — não se usam palavras novas por simples capricho, seja para renomear coisas conhecidas ou mesmo para impedir que leitores não iniciados nessa ciência tenham acesso a ela, como já foi prática de algumas tradições no Ocidente (Rossi, 2001 [1997], p.45).

A existência desses objetos próprios de uma ciência implica que por mais que a definição apresente uma nova terminologia e que ela seja aquilo que aparece de mais imediato no texto, aquilo que realmente importe para o procedimento de definição seja o fato de que ele está voltado para a racionalidade do leitor. A definição constitui uma tentativa de fazer com que o leitor consiga conceber os mesmos objetos racionais e as mesmas consequências lógicas que o cientista também concebe. Os termos empregados pelos matemáticos não são inativos porém interagem entre si racionalmente na medida em que são combinados de diversas maneiras e, embora essa interação se dê por meio de uma linguagem que precisa ser convencionada, não é a linguagem que a determina porém a racionalidade que ela carrega e que suscita consequências e desenrolares os quais o leitor acompanhará dali por diante ao realizar também seu próprio raciocínio. Mais que uma linguagem específica, são os objetos (o conjunto de relações e ideias) apresentados por meio dessa linguagem que importam. Por conta disso, os termos específicos usados na demonstração sintética não são simples palavras porém veículos que instituem as noções lógicas as quais farão a argumentação do livro prosseguir por meio da racionalidade que contém e das várias articulações que realizam. Usando os termos do tradutor: tais termos são conceitos. Cada nova definição apresenta um conceito que ao ser somado a outros de determinada maneira produz certas consequências e suscita certas implicações, ou seja, ela não só esclarece o significado de cada termo como também ensina ao leitor as noções que serão usadas para realizar operações lógicas desenvolvidas ao longo da obra. A exemplo disso, quando Euclides diz que: “Ponto é aquilo de que nada é parte” (Euclides, 2009, p.97), ele não só está esclarecendo o significado de uma palavra como também está fornecendo ao leitor um conceito requisitado para compreender as demonstrações a serem apresentadas a seguir. Sem esse conceito ficariam incompreensíveis as demonstrações dos *Elementos*, de modo que o próprio aprendizado de uma definição já constitui, por si mesmo, uma etapa do raciocínio matemático, que é o domínio das ferramentas usadas nesse raciocínio.

Bem, se cada ciência possui um objeto próprio a ser compreendido racionalmente e a definição e os operadores sintéticos nada mais são que uma forma de esclarecer tais objetos e suas

articulações, segue-se disso que seja na Matemática ou na Metafísica, aquilo que é demonstrado por meio da síntese tem certa independência em relação a ela, mas igualmente que os objetos a serem demonstrados são inalterados pela demonstração justamente porque independem dela. Por um lado, a demonstração pode ser relacionada com objetos matemáticos diversos mas depende de ao menos um deles para existir, posto que não há “demonstração de nada” porém apenas “demonstração de algo”. Por outro lado, o objeto pode ser apresentado a partir de várias demonstrações e não depende exclusivamente de uma delas. Por mais trivial que ressaltar essa diferença possa parecer, tal independência entre objeto e demonstração é justamente aquilo que permitirá com que a síntese seja usada por Descartes na *Exposição geométrica*. Dado que a demonstração sintética não altera o conteúdo das teses demonstradas por meio dela, então, ao menos inicialmente, não há quaisquer problemas em rerepresentar as *Meditações* por meio dela. Dado que a síntese não tem propriamente um “conteúdo” mas existe especificamente para expor um, são as articulações de seu objeto, a logicidade e evidência contidas nele que ela demonstrará, sendo somente a partir daquilo que já está nesse objeto que o raciocínio demonstrativo se desenvolverá¹⁶.

Por sinal, a compreensão da singularidade do funcionamento da síntese permite recusar qualquer interpretação que, com base na novidade dos operadores da síntese com relação às *Meditações*, defenda que a filosofia exposta nas *Respostas às segundas objeções* seja diferente da filosofia exposta nas *Meditações*. Dizendo de outro modo, se o novo texto tem novos operadores, ausentes no texto original e jamais mencionados até aqui como parte fundamental dessa filosofia, não seria válido interpretar que a resposta de Descartes poderia estar acrescentando novos elementos à sua filosofia? A partir daquilo que já foi posto, cindir assim o pensamento de Descartes somente seria possível, em primeiro lugar, caso se ignorasse que a síntese não carrega propriamente a racionalidade de sua filosofia e, em segundo lugar, que ela é um meio para expor essa racionalidade e nada nela altera propriamente o conteúdo das *Meditações* porque a demonstração não possui essa função. Os operadores da síntese não são propriamente acréscimos ao conteúdo dessa filosofia mas ferramentas para ajudar na compreensão desse saber anteriormente posto, sendo que a leitura isolada das *Meditações* permite localizar noções ou movimentos textuais que corresponderiam ao que é nomeado na síntese por meio desses operadores. Se é que é legítimo fazer uma pequena inversão acerca da obra: já que sua demonstração prioriza o movimento racional que leva de uma

¹⁶ A independência entre a maneira de demonstrar e o conteúdo, contudo, não implica que as teses possam ser demonstradas de qualquer jeito. Para Descartes, a demonstração necessária segue uma ordem baseada no encadeamento das razões. Por mais que a maneira de demonstrar varie, essa ordem jamais é alterada. Por ordem o filósofo entende que as teses demonstradas primeiro devem ser demonstradas sem a ajuda das seguintes (Descartes, 2011, p370), sendo que aquilo que é conhecido primeiramente justifica aquilo que será conhecido depois. O raciocínio necessário é um processo ordenado que independe da maneira como é exposto, pois suas etapas afirmam somente aquilo que é possível afirmar de forma necessária o que as razões dispostas até o momento permitirem. Não há “passos em falso” caso a ordem seja adotada.

tese a outra e não aquela estrutura científico matemática da síntese, podemos dizer que os operadores da síntese “integram” o texto original de forma anônima contudo não despercebida — de certo modo, eles “estão lá”¹⁷. Com efeito, por mais que expor uma filosofia de outro ângulo possa iluminar facetas obscurecidas que porventura ela possa ter, colocá-la sob um novo olhar não a amplia porém apenas lhe dá mais facetas¹⁸.

Mas se tais operadores possuem essa conotação científica geral comum, que é justamente aquilo que permite que objetores e filósofos saibam do que se trata, nem por isso eles deixam de ter conotações mais específicas quando aparecem no discurso de Descartes e dos objetores. Ambos conhecem o que tais termos significam dentro do contexto intelectual que compartilham, porém ambos também os usam de maneiras próprias, cujas diferenças ficarão mais claras com o avançar das *Objecções* e das *Respostas*. A mera existência do pedido dos objetores constitui um indício disso, na medida em que tenta trazer Descartes para um tipo de demonstração que privilegia esses operadores sintéticos, algo bem diferente do que foi feito nas *Meditações* (e no *Discurso*). Scala (p.59, 2003) chega a inferir daí que os objetores estejam tentando “constranger Descartes” a aceitar as objeções que lhe fizeram, por exemplo. O pedido pela reapresentação em nova forma seria uma maneira sutil de ressaltar as insuficiências de sua obra diante do que propõe, cabendo a Descartes expor seus conteúdos por meio daquela que é a demonstração geométrica por excelência, a síntese matemática.

De fato, tanto as *Meditações* quanto o *Discurso* prescindem inteiramente dos operadores sintéticos. Não somente nos dois parágrafos iniciais que são o objeto desta dissertação sequer encontraremos termos como “corolários”, “proposições” e outros importantes para essa forma de demonstração, como também em todo o restante do percurso meditativo não há qualquer menção a seu respeito. Apesar disso, Descartes não afirma estar impossibilitado de realocar suas teses segundo tais operadores. Conquanto tenha escrito o *Discurso do método* e as *Meditações* segundo uma forma literária fluída, que se desenvolve por meio de uma interlocução dialógica com o leitor, evita o preciosismo do termo e evidencia sobretudo a inteligibilidade de cada passo do raciocínio, e não à maneira euclidiana, sua resposta realiza o pedido dos teólogos e reapresentam as *Meditações* tal como os objetores o solicitaram. Não há qualquer hesitação sua a esse respeito.

Para compreender o motivo dessa não hesitação e da facilidade com a qual o filósofo reapresenta sua filosofia segundo o pedido dos objetores, porém, é preciso ir além desse mesmo

¹⁷ Caso eu não esteja sendo suficientemente claro, quero dizer que é possível concluir unicamente pela leitura das *Meditações*, por exemplo, que Descartes defende verdades tais como o aquilo que a síntese designa como axiomas ou noções comuns, embora jamais use esse termo no correr do texto.

¹⁸ Apesar disso, seria possível acrescentar novos elementos a essa filosofia que fossem consequência daqueles anteriormente postos, como uma forma de expansão da mesma a partir das consequências que seus princípios suscitam, algo que obviamente não implicaria em qualquer cisão nessa filosofia.

pedido e analisar a própria resposta que Descartes lhe dá. Passemos a essa análise.

2.2. A resposta sintética de Descartes: matemática e metafísica nas *Respostas às segundas objeções*

Inicialmente, as *Respostas às segundas objeções* apresentam o conjunto de respostas de Descartes às variadas objeções recolhidas por Mersenne no texto das *Segundas objeções*, todavia, depois que essas respostas são postas, Descartes ainda tece um texto breve conhecido como *Exposição geométrica*, rerepresentando “geometricamente” (pela síntese) os princípios de sua filosofia. Trata-se de uma resposta ao que foi solicitado pelos objetores.

Como Descartes dominava suficientemente bem o conhecimento de sua época, sendo também um exímio matemático, versado na tradição euclidiana e na forma sintética de demonstrar, seria simples interpretar que por conta disso ele não hesitou diante do pedido dos objetores, nem deixou de realizá-lo com acuidade; mas tal explicação pouco aproveitaria os elementos da própria discussão entre Descartes e os objetores. Acerca disso o filósofo diz que:

“No que concerne ao conselho que me dais, de dispôr minhas razões segundo o método dos geômetras, a fim de que de uma só vez os leitores possam compreendê-las, dir-vos-ei de que forma já tentei precedentemente segui-lo, e como procurarei fazê-lo ainda posteriormente” (Descartes, 1996 [1641], p.370)

O cerne do conflito entre o filósofo e seus objetores transparece nitidamente nesse trecho. O pedido que lhe fizeram era que escrevesse à maneira dos geômetras, mas como filósofo ressalta no excerto citado, ele já escreveu seu livro aplicando uma forma demonstrativa geométrica. Como diz Scala: “(...) se Descartes pode satisfazer o pedido de Mersenne “posteriormente”, é porque já tratou de seguir “precedentemente” esse método” (Scala, 2003, p.60-61). Todo o conflito se dá em torno da noção de ordem, que é definida pelo filósofo da seguinte maneira:

“A ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem” (Descartes, 1996 [1641], p.370)

A ordem distingue aquilo que é conhecido em primeiro lugar daquilo que é conhecido por meio de outras coisas, ou seja, há coisas que são propostas e conhecidas inicialmente, e outras que são deduzidas a partir delas as quais, para não se tornarem incertas e opinativas, devem se restringir ao que é conhecido permite afirmar. Caso uma coisa “disposta” seja afirmada sem que suas razões já estão “propostas” e “conhecidas”, ela estará do campo em que estamos certos sobre as coisas. Refletindo de forma ordenada, o pensamento se restringe ao conhecimento, jamais ultrapassando a medida que a própria evidência e a atenção para ela fornece.

Consistindo na maneira segura de refletir, a ordem é o concatenamento natural de uma mente atenta aos seus limites, sendo a mesma para qualquer um que reflita com tal atenção na medida em que ambos refletirão sobre o mesmo real, contudo, a forma como essa reflexão será exposta como uma demonstração pode variar, ocorrendo ou pela síntese ou pela análise. Essa última a que foi utilizada por Descartes nas *Meditações* e no *Discurso*, algo um tanto estranho caso retomemos o fato de que o filósofo faz um juízo bastante positivo da síntese por ela: “arrancar o consentimento do leitor, por mais obstinado e opiniático que seja” (Descartes, 1996 [1641], p.371).

Apesar de possuir todo esse poder, Descartes afirma que evitou a síntese em sua obra porque: “[ela] não dá (...) inteira satisfação dos espíritos que desejam aprender, porque não ensina o método pelo qual a coisa foi descoberta” (Descartes, 1996 [1641], p.371). O filósofo possui uma grande preocupação com o modo pelo qual uma coisa foi descoberta, algo que já aparecia anteriormente no *Discurso* quando o filósofo criticava a lógica, afirmando que ela não servia para engendrar novas conclusões, porém apenas para expor de maneira certa aquilo que já era conhecido. Enquanto a síntese pode servir muito bem para apresentar conteúdos já conhecidos, ela não serve tão bem para conduzir o leitor ao conhecimento de algo passo a passo. Ela apresenta uma demonstração perfeita, mas oculta o processo pelo qual as teses demonstradas foram conhecidas. Por isso, a síntese lhe pareceu de pouca utilidade para seus fins, uma vez que, assim como a lógica, só servia para a exposição do conhecido, não engendrando nenhum novo conhecimento e só servindo para certo tipo exposição. Mas a decisão de não usar a síntese como meio expositivo envolve mais que isso, somente podendo ser compreendida analisando a forma como Descartes entende sua alternativa:

“A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas; de sorte que, se o leitor quiser segui-la e lançar cuidadosamente os olhos sobre tudo o que contém, não entenderá menos perfeitamente a coisa assim demonstrada e não a tornará menos sua do que se ele próprio a houvesse descoberto” (Descartes, 1996 [1641], p.370)

Assim como o *Discurso*, as *Meditações* se direcionam para qualquer um que ouse buscar o conhecimento e enfrentar seus percalços. De acordo com o intento do filósofo, bastaria seguir seus passos (ou, no caso das *Meditações*, os passos do narrador) e repetir sua reflexão para atingir esse objetivo, uma vez que, se a argumentação da obra é necessária, é igualmente necessário que narrador e leitor cheguem às mesmas conclusões. Descartes não deseja porém que o leitor simplesmente concorde com aquilo que ele afirma, como quem dá assentimento a uma opinião alheia, mas também que ele experimente esse caminho como se fosse seu, por seus próprios meios, seja ele quem for. Em suas próprias palavras:

“[...] escrevi [as *Meditações*] tão somente para os que quiserem dar-se ao trabalho de meditar seriamente comigo e considerar as coisas com atenção” (Descartes, 1996[1641], p.372).

O que ele propõe requer um intenso esforço e só pode ser realizado por meio da decisão de meditar com seriedade e atenção. Trata-se de algo difícil e que requer uma tomada de decisão, mas que ao mesmo tempo não seleciona aquele que fará esse esforço.

Com efeito, enquanto a maneira sintética de demonstração possui um estilo técnico o qual deixa para o leitor fazer sozinho o raciocínio que liga uma tese a outra, a maneira analítica adotada nas *Meditações* e no *Discurso* o acompanha em cada etapa do raciocínio — simulando até mesmo seus espantos — e evitando que ele tire conclusões precipitadas. A análise privilegia levar o leitor, seja quem ele for, passo a passo em direção à origem de sua evidência. Diferentemente da síntese, cujas partes se concatenam com uma necessidade lógica irrefutável, a análise privilegia menos o poder demonstrativo e mais a exposição do “verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta”. Trata-se portanto de percorrer logicamente o caminho que vai das evidências disponíveis, conhecidas, para uma expansão gradativa até a descoberta dos fundamentos dessa evidência. Fazer com que o leitor perpassasse esse caminho que revela “como os efeitos dependem das causas” é o objetivo dessa forma demonstrativa. Ao acompanhar o narrador ao longo de seu percurso meditativo, tomando as reflexões dele como sua, o leitor “não entenderá menos perfeitamente a coisa assim demonstrada e não a tornará menos sua do que se ele próprio a houvesse descoberto”.

Por sinal, a incompreensão dos objetores em relação à ordem geométrica do texto cartesiano

é compreensível sob certo ponto de vista. A demonstração pela análise é original ¹⁹ em seu uso filosófico, pois Descartes é quem primeiro faz uso dela para expôr uma filosofia, agregando-lhe uma concepção filosófica que também potencializa sua exposição do passo a passo do raciocínio. Na pena do filósofo, a análise contribui para fazer com que essa filosofia se volte sobretudo para o bom senso do leitor, seja ele um bruto ou um erudito. Além disso, esse sentido filosófico novo, em que o filósofo se dirige não para um leitor ideal, mas para um leitor de bom senso, seja ele quem for, também facilmente confunde aqueles filósofos que esperavam encontrar na obra de Descartes livros que atendessem padrões previamente aceitos. Nem o *Discurso*, nem as *Meditações* foram escritas para os teólogos que objetam contra Descartes²⁰, ou mesmo para aqueles acadêmicos versados na cultura transmitida nos colégios e universidades, também não há doxografia em suas páginas ou qualquer espaço dedicado citar as teses e travar polêmicas com pensadores novos ou antigos. No limite, Descartes responde o que lhe é solicitado, mas não procura a polêmica. Mesmo a História da Filosofia anterior não só a Descartes, porém anterior à própria decisão do leitor de duvidar radicalmente, está entulhada junto com superstições, erros educacionais e crenças baseadas nos sentidos, como meras opiniões cuja verdade ainda cabe investigar. Se porventura, sem qualquer ajuda da tradição e tendo como única arma seu próprio bom senso, o leitor ainda assim quiser enfrentar o percurso que a obra coloca, então ele estará na condição do filósofo e terá em mãos um livro que se dirige a si; do contrário, não.

Inclusive, é nesse sentido que as *Respostas às segundas objeções* se desenvolvem, constituindo uma espécie de recondução do interlocutor à maneira correta de ler o livro, tentando fazer com que ele perceba e respeite a ordem das razões em que o livro se desenvolveu. E é a ordem analítica que no entender do filósofo melhor desenvolveu as implicações dessa ordem, ressaltando o processo reflexivo de se chegar a uma conclusão era ressaltado na análise e constituiu a razão pela qual ela foi usada no lugar da síntese. Por conta disso, é compreensível que os teólogos não a entenderam como um procedimento geométrico e sequer a associaram com a análise matemática.

De fato, essa questão é tanto filosófica quanto histórica, inserindo-se nas numerosas disputas que os filósofos modernos tiveram com os pensadores da Escolástica e com a cultura acadêmica vigente, constituindo não somente um questionamento das teses filosóficas em voga,

¹⁹ A análise em si mesma tem também uma tradição antiga que remete à matemática grega (Battisti, 2010, p.572); Descartes não a inaugura mas faz um uso novo dela ao transportá-la para a filosofia e dissociá-la da noção de ordem. A expressão “ordem geométrica” que é empregada pelos objetores será desmontada pelo filósofo quando em sua resposta ele dissociar o conceito de ordem do conceito de demonstração (sintética ou analítica), afirmando que já filosofa com ordem, porém, que nas *Meditações* usou a maneira analítica de demonstrar..

²⁰ Inclusive, na própria carta aos doutores da faculdade de Paris (Descartes, 1996 [1641], p.243) que serve de introdução à obra, Descartes declara que as intenções apologéticas das *Meditações* fazem uso da razão natural, visto que só a razão pode convencer os povos ímpios das crenças teológicas. A racionalidade vem antes de qualquer possível doutrinal, portanto, o que faz com que a obra se dirija a um público muito maior que aquele que compartilha a mesma doutrina que o autor do livro.

todavia também da cultura universitária que se apropriou da Filosofia dos antigos e a reduziu a seus esquemas de argumentação e debate²¹ ao conceder legitimidade somente ao que se enquadrava neles. Consequentemente, quando solicitam uma realocação das teses da obra num formato que contraria seus objetivos, os teólogos nos apresentam tanto um conflito filosófico quanto a filosofia de Descartes, quanto um conflito histórico e social que diz respeito à situação do conhecimento na Europa do século XVII, o que fica bem ilustrado num dos momentos mais belos do *Discurso do método*:

“Pois afigurava-se-me poder encontrar muito mais verdade nos raciocínios que cada qual efetua no respeitante aos negócios que lhe importam, e cujo desfecho, se julgou mal, deve puni-lo logo em seguida, do que naqueles que um homem de letras faz em seu gabinete, sobre especulações que não produzem efeito algum e que não lhe trazem outra consequência senão talvez a de lhe proporcionarem tanto mais vaidade quanto mais distanciadas do senso comum, por causa do outro tanto de espírito e artifício que precisou empregar no esforço de torná-las verossímeis.”
(Descartes, *Discurso do método*, 1996 [1637], p.71)

A diferença entre Descartes e os teólogos está tanto nas razões claras e distintas da filosofia quanto nos desdobramentos confusos da história, algo que torna a questão ainda mais complexa e faz com que ela extrapole facilmente o âmbito desta investigação.

No que tange a esse ponto, convém dizer que não estou ressaltando o problema da interpretação dos teólogos quanto às *Meditações* com a intenção de defender ou enobrecer Descartes diante de seus adversários, algo que seria completamente sem propósito, porém para precisar tal interpretação a fim de demonstrar, daqui por diante, as consequências dela na resposta a ser dada pelo filósofo, pois, diferentemente dos teólogos, Descartes entende perfeitamente o que seus adversários afirmam e sua resposta, embora seja afável, é também destruidora e não deixa qualquer espaço para contraposições, sendo necessário delimitar com precisão ao que ele responde para compreender porque ele diz o que diz.

Como o motivo condutor deste texto consiste em esclarecer os primeiros princípios da filosofia cartesiana, os meios lógicos e cognitivos que possibilitariam a certeza anteriormente ao procedimento da dúvida e servem de princípios para suas investigações, o pedido dos teólogos aparenta concorrer inteiramente com ele já que eles também desejavam conhecer tais princípios. Apesar disso, tal pedido apresenta determinados limites inerentes à maneira como os teólogos

²¹ Aliás, uma crítica da qual, séculos depois, não estamos isentos.

interpretam o texto do filósofo que fazem com que a resposta dada por ele, embora seja suficiente para responder ao que foi solicitado, também seja menos complexa que a própria questão dos princípios de sua filosofia. Solicitar a Descartes que enuncie seus princípios segundo a “ordem dos geômetras” significa esperar uma resposta em que esteja ausente (ou, no mínimo, subentendido) o processo de tomada consciência das causas das coisas e dos meios para conhecê-las, todavia, esse processo é indispensável para o entendimento das *Meditações*, que o desdobra e tenta fazer com que, por meio dele, o leitor ganhe autonomia para refletir por si mesmo e verificar se as razões apresentadas ali são certas ou se são tão prováveis quanto as dos filósofos antecessores. Evitar tal processo significa abandonar uma parte crucial da complexidade da obra para torná-la apenas uma obra que expõe teses, de sorte que por mais que os teólogos tenham colocado a questão dos princípios a qual convém aos fins desta dissertação, essa colocação é feita de forma limitada e só necessita de uma resposta limitada para ser suprida. A pergunta a propósito de quais são os princípios da filosofia de Descartes pode ser respondida com uma simples listagem organizada de tais princípios dentro da forma demonstrativa pedida (que é, a grosso modo, aquilo que o filósofo faz nas *Respostas às segundas objeções*²²), mas o problema dos princípios da filosofia de Descartes é muito mais complexa que esse simples cômputo por envolver a relação dos primeiros princípios com a maneira pela qual o leitor é levado a percebê-las e utilizá-los a fim de fundamentar o procedimento que o livrará de suas incertezas mais severas, que é justamente aquilo que a maneira sintética de demonstração não privilegia. O que se perde com a resposta que os teólogos almejam é justamente o que há de mais importante na filosofia que eles desejam conhecer, por isso, há um limite posto pelo próprio pedido com relação ao quão esclarecedora a resposta do filósofo pode ser, o que faz com que a resposta de Descartes deva ser analisada em função de quão bem ela satisfaz o pedido dos teólogos e em função do quanto ela esclarece ou deixa de esclarecer os princípios dessa filosofia para além desse pedido.

2.3. A Exposição geométrica e seus axiomas

Somente depois de responder às objeções formuladas contra sua obra é que Descartes escreve um pequeno subtexto das *Respostas* para enfim dispor sua filosofia tal como lhe foi solicitado, a *Exposição geométrica*. Nesse curto texto Descartes expõe sua filosofia sobretudo a partir da filiação científica que ela possui, sem mostrar qualquer hesitação ou desconforto em

²² Os teólogos apresentam várias objeções contra Descartes além do pedido cujo excerto indiquei aqui e, evidentemente, a resposta do filósofo passa pelo confrontamento de todas elas, contudo, diferentemente desse pedido, tais objeções não contribuem para o entendimento da questão das noções comuns.

apresentá-la segundo o mesmo arranjo da matemática euclidiana, na verdade, é com grande naturalidade que sua resposta passa por diversas etapas que correspondem ao modo pelo qual a demonstração sintética se desenrola, iniciando-se no procedimento da definição e seguindo para os demais como os postulados, axiomas ou noções comuns para, por fim, apresentar as proposições a serem demonstradas. Por sinal, esse desenrolar em etapas imita de forma exata o encadeamento solicitado pelos teólogos: “[...] seria muito útil, se, ao fim de vossas soluções, após terdes primeiramente adiantado algumas definições, postulados e axiomas, concluirdes o todo, segundo o método dos geômetras” (Descartes, 1996 [1641], p.347).

Por que nessa maneira de demonstrar não está presente o narrador eloquente do *Discurso* e das *Meditações* porém meramente um lacônico autor, não cumpre ser posto em primeiro lugar aquilo que constituía uma evidência primeira para ele, de modo que a síntese pode realizar sua reflexão de uma forma que não o tem propriamente como critério da exposição. Como já expus anteriormente, nessa demonstração a definição constitui o primeiro procedimento por resolver o problema terminológico, assimilar o vocabulário do leitor com o do autor e apresentar os conceitos que serão utilizados dali por diante (Descartes, 1996 [1641], p.373), o que faz desse procedimento o ponto de partida da resposta de Descartes; no entanto, como também já se expôs, ser o ponto de partida ou o primeiro procedimento de sua resposta não faz da definição o fundamento de sua filosofia, algo que também se ressalta pela disposição mesma da síntese, dado que as demonstrações constituem um momento bastante posterior dessa maneira de demonstrar, sendo precedidas por outros procedimentos que apresentam a evidência que fundamenta o ato de demonstrar. Por isso, as definições por si mesmas não nos levarão a retroceder ao fundamento da filosofia de Descartes e podemos avançar para o próximo passo do autor.

Depois do procedimento da definição iniciar a demonstração e criar um ponto pacífico terminológico e conceitual entre autor e leitor Descartes segue com o segundo procedimento da síntese, enunciando seus postulados. Nos *Elementos* de Euclides, os postulados constituíam solicitações de que o leitor, usando os conceitos já definidos anteriormente, levasse em consideração determinadas razões que orientariam a reflexão dali por diante. Eles são aberturas para o que ainda será dito e provado, ganhando cada vez mais evidência com o desenrolar do texto. A exemplo disso, a partir da definição de ponto — “aquilo de que nada é parte” — o matemático postulava que era possível traçar uma reta entre dois pontos (Euclides, 2009, p.98). Trata-se de uma implicação retirada do primeiro procedimento que, ao mesmo tempo em que enseja as demonstrações posteriores, também é calcada nas definições anteriores. Na resposta de Descartes sete postulados são apresentados, todos bastante semelhantes ao começo das *Meditações* por apontarem o desvelar uma verdade indubitável existente por detrás dos sentidos, porém, embora

estejam também entre os primeiros procedimentos da síntese tal como a definição, os postulados apontam para o desenvolvimento dessa filosofia para além de seus princípios, estando passos a frente dos fundamentos mesmo sendo postos bem no começo da demonstração. A despeito disso, o terceiro postulado, em especial, faz menção ao que poderia existir anteriormente a ele não na disposição do texto, evidentemente, mas na ordem lógica da fundamentação dessa filosofia:

“[postulo] que [os leitores] examinem diligentemente as proposições que não precisam de prova para serem conhecidas, e cujas noções cada qual encontra em si mesmo, como as de *que uma mesma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo; que o nada não pode ser a causa eficiente de algo* [grifos do autor], e outras semelhantes; e que assim exercitem essa clareza do entendimento que lhes foi dada pela natureza, mas que as percepções dos sentidos acostumaram a perturbar e obscurecer, que a exercitem, digo eu, totalmente pura e liberta de seus prejuízos; pois, este meio, a verdade dos axiomas seguintes lhes será fortemente evidente” (Descartes, 1996 [1641], p.375)

Se os postulados dependem dos conceitos definidos anteriormente, algo que ressalta sua posteridade no que diz respeito à fundamentação dessa filosofia, Descartes faz menção a proposições que não precisariam de provas para serem conhecidas. O sentido pretendido aqui para essa frase é que, conquanto prescindam de provas, essas proposições não seriam arbitrárias ou desarrazoadas. Elas prescindiriam de provas porque na verdade se sustentariam por si mesmas, como se fosse intrínseca a sua comprovação e elas não dependessem de proposições anteriores para encontrar sua fundamentação. Ora, se os postulados não poderiam fundamentar essa filosofia justamente por sua posterioridade no raciocínio, a existência de proposições as quais não padeceriam desse problema justamente por serem autoevidentes, com nada as antecedendo, parece sanar esse problema, uma vez que se é possível encontrar uma proposição assim, ela poderá sustentar outras sobre sua evidência.

Como o próprio filósofo adianta, nas demonstrações sintéticas essas proposições são chamadas de axiomas ou noções comuns. Diferentemente dos raciocínios que se fundariam sobre esses axiomas, essas primeiras proposições não seriam demonstráveis por outras, pois conteriam uma evidência que remeteria apenas à sua própria enunciação, por conseguinte, mais que um simples começo do raciocínio matemático, os axiomas são requisitos para que esse mesmo raciocínio faça sentido e direcione as demonstrações que virão, de modo que ao lermos os nove axiomas listados por Euclides, ainda que se possa notar a existência de alguma consecução e relação

entre o primeiro e o último, como se compusessem uma mesma cadeia lógica, cada qual é nitidamente inteligível por si mesmo e independentemente dos demais e é como um todo que eles fornecem fundamentação aos *Elementos*. Em nada surpreende portanto que axiomas como “As coisas iguais a mesma coisa são também iguais entre si” ou mesmo “(...) o todo é maior que a parte” (Euclides, 2009, p.99) tenham sido incorporados para além da matemática pela cultura filosófica geral do século XVII. Por sinal, ao analisarmos a resposta de Descartes, notamos rapidamente que a mesma relação horizontal entre os axiomas ocorre, visto que os dez enunciados por ele se valem nitidamente daquilo que foi definido no princípio da exposição e no entanto são compreensíveis por si mesmos, como por exemplo: “Não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe” (Descartes, 1996 [1641], p.377).

Mas mesmo na passagem correspondente exclusivamente aos axiomas o filósofo não explicita todas as proposições que entende como tal, parecendo se referir a elas como se pertencessem a um grupo o qual o leitor parece conhecer sem que fosse necessário listar cada proposição²³. De certa forma, elas fazem mesmo parte do conhecimento da época, posto que proposições como “uma mesma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo” e “o nada não pode ser a causa eficiente de algo” são velhas conhecidas da lógica e metafísica do século XVII, alguns deles sendo herança da Filosofia Medieval. A partir disso seria simples concluir que, se esses princípios de certa maneira são comuns à lógica e à metafísica do seicentos, Descartes está os adotando ou aceitando por ser um integrante dessa cultura setentista; todavia, por mais que certamente exista conformidade entre Descartes e seu tempo, essa interpretação tem seus limites por ir contra o próprio sentido dessa filosofia de jamais adotar a tradição simplesmente por ser tradição, mas também por ser possível notar pelas próprias palavras de Descartes que os axiomas são mais que simples proposições tradicionais endossadas. Naquele excerto há pouco citado Descartes postula que os leitores: “examinem diligentemente as proposições que não precisam de prova para serem conhecidas, e cujas noções cada qual encontra em si mesmo” (Descartes, 1996 [1641], p.375), deixando claro portanto que os axiomas não são somente operadores da maneira sintética de demonstrar, há uma contrapartida deles em nós na medida em eles são também noções que cada qual tem em si.

Daqui por diante, é nesse sentido nocional que eu gostaria de insistir e desdobrar, em vez do sentido axiomático. Para tanto, iniciarei aqui uma divisão terminológica que Descartes não faz a fim de tornar mais clara, de um lado, o aspecto demonstrativo e sintético desse conceito e, de outro, o

²³ Caso consideremos outros textos do autor, como suas cartas ou mesmo com os *Princípios de Filosofia*, encontraremos outros axiomas não indicados aqui. O motivo desses dez terem sido escolhidos para aparecerem aqui parece indicar que aqueles apresentados nesse momento são apenas os necessários à essa demonstração, mas não as únicas dez noções comuns da filosofia de Descartes.

aspecto metafísico dele. Descartes usa certas proposições lógicas elementares como ponto de partida para seu raciocínio, retomando o operador sintético conhecido como axioma para denominá-las. Apesar da função e importância que tenham no texto cartesiano, o conceito tomado unicamente nesse aspecto proposicional toca apenas parte de seu significado na filosofia de Descartes, pois o filósofo indica que essas proposições também possuem um equivalente nocional em nosso espírito que inclusive explica a existência da proposição. Usarei somente o termo axioma para tratar dos axiomas ou noções comuns no que diz respeito à maneira sintética de demonstrar, ou seja, para tratar desse conceito quando entendido como um operador da síntese, e usarei o termo noção comum para tratar desse conceito em sua dimensão metafísica.

De fato, por serem autoevidentes, os enunciados indicados como axiomas poderiam servir como princípios para a filosofia de Descartes pelos motivos já expostos. Nesse sentido, a simples localização dessas proposições como axiomas resolve o problema levantado pelos objetores de indicar quais seriam os princípios da filosofia de Descartes, afinal, a questão deles era: quais seriam os axiomas, as proposições mais fundamentais da filosofia de Descartes e como delas derivam essa filosofia? Ora, pelo que se depreende da *Exposição geométrica*, seriam aqueles relacionados ao que há de mais elementar na lógica e na metafísica que traduzem princípios como a verdade como correspondência, as teses mais básicas da lógica e outros semelhantes, sendo que para entender o desenvolvimento que vai dos axiomas às demonstrações basta acompanhar o desenrolar demonstrativo de um ao outro, todavia, a resposta de Descartes não tem somente uma dimensão demonstrativa e argumentativa, de forma que remeter suas teses — as razões apresentadas, as consequências de sua filosofia — às proposições elementares da síntese, por mais autossuficientes e evidentes que essas proposições sejam, resolve apenas o problema de tornar a filosofia coerente dentro de uma maneira específica de demonstrar. Ainda é preciso explicitar a metafísica dessas proposições, explicitá-las como algo mais que simples proposições, já que do contrário teríamos que concluir que o fundamento dessa filosofia revolucionária é um conjunto de proposições tradicionais, uma interpretação tremendamente problemática.

A esse respeito, convém ressaltar que embora seja conhecido como *Exposição geométrica*, o subtítulo das *Respostas às segundas objeções* possui um título esclarecedor: *Razões que provam a existência de deus e a distinção que há entre o espírito e o corpo humano*, ou seja, trata-se de um texto que expõe razões, um texto que faz do argumentar e do demonstrar a sua matéria. Apesar disso, a razão é somente uma parte da condição do filósofo uma vez que ele não procura simplesmente conhecer, porém transformar a si mesmo nessa busca por conhecer, algo que envolve o tanto reconhecimento de razões com as quais devemos nos confrontar, quanto do ato voluntário e incessante de realizar esse confronto. Ao tratar dos enunciados axiomáticos, Descartes não

lhes faz menção simplesmente como enunciados lógicos ou metafísicos que fundamentariam seu raciocínio, como se em todo o mais que ele não escreveu o contrário os leitores pudessem supor que ele compartilhava as mesmas crenças dos pensadores de sua época, afinal, se assim fosse, sequer seria necessário fazer um postulado exclusivo sobre a necessidade de examinar os axiomas como uma solução contra os erros adquiridos; bastaria listá-los como a raiz de sua filosofia sem qualquer comentário. Mas o filósofo postula que os leitores examinem com diligência essas proposições as quais existiriam como noções que “cada qual encontra em si mesmo”, indo além de um entendimento dos axiomas como simples proposições fundadoras. Há um trabalho de reconhecer as primeiras noções e perceber a maneira como se desdobram em nosso pensamento, algo que escapa ao mero conhecimento de quais e quantas sejam elas. Obviamente, quando afirma que cada um “encontra em si mesmo” essas noções, não se trata de noções compartilhadas por uma mesma educação porém por uma natureza comum que, pelo que esse excerto dá a entender, diz respeito ao entendimento²⁴. Colocando de outra forma, Descartes parece querer dizer que por natureza temos certas noções em nosso entendimento — das quais podemos retirar determinadas proposições autoevidentes — que teriam uma anterioridade em relação às proposições que aprendemos pelos sentidos, pela educação e assim por diante. Ao fazerem parte de nossa natureza, essas noções estariam em oposição ao que é adventício, de maneira que seria preciso retomá-las com cuidado e reiteradas vezes como uma defesa contra os erros aos quais nos acostumamos a partir dos sentidos, da educação, etc.

Essa divisão entre proposições e noções é sutil e ao mesmo tempo fundamental. As proposições são afirmações feitas ao longo de uma demonstração as quais servem, sobretudo, para expor determinado raciocínio a alguém por meio da letra de uma obra — elas são propostas de alguém para alguém. Diferentemente das proposições, que ganham existência a partir do momento em que são apresentadas dentro das convenções da linguagem, as noções são formadas em nosso espírito na medida em que refletimos a respeito de algo, sendo nosso próprio poder de pensar quem lhes dá existência. Embora elas possam ser convertidas em proposições se assim desejarmos, sua origem está no pensamento.

Por meio dessa diferenciação entre proposições e noções se torna possível passar daquela feição das *Respostas* ligada aos operadores da demonstração sintética e sua maneira particular de funcionar — quer dizer, do aspecto propositivo e axiomático do fundamento da filosofia de Descartes — para aquela nocional que originaria essas proposições. Mesmo as proposições fundadoras retiram sua evidência de noções que os precedem e que por nada são precedidas, sendo

²⁴ Descartes divide as ideias em três tipos distintos: aquelas que fazem parte de nossa natureza pensante (inatas), aquelas que adquirimos ao longo da vida (adventícias) e aquelas que são inventadas livremente pela mente (imaginativas).

que o próprio desenrolar da síntese requer algo que lhe anteceda na ordem da evidência. A despeito disso, essa anterioridade que as proposições axiomáticas têm não constituiu um problema para que elas fundamentem a demonstração sintética, uma vez que essa anterioridade não está na consecução da própria síntese como uma proposição ou razão, mas como algo da ordem da metafísica que é comum entre leitor e filósofo, ou seja, a *Exposição geométrica* está completa com suas proposições iniciais, que são autoevidentes e fundamentam suficientemente essa demonstração, contudo, é possível perguntar pela origem dessas proposições e da evidência que elas têm a qual é clara o bastante para permitir a reflexão conjunta.

Em função disso, não é propriamente uma análise das razões do texto que se deve realizar para compreender como o filósofo entende o fundamento de sua filosofia, mas uma análise daquilo que já está nele, que já é autoevidente para ele como ponto de partida e que do qual ele se vale da linguagem (de enunciados, razões apresentadas, etc.) para expor. Cumpre ir além da feição axiomática do fundamento da filosofia de Descartes e entender como ele pode ser nocional, ou seja, como os axiomas podem enfim ser noções comuns.

3. Terceiro capítulo: O conceito de noção comum segundo Descartes

3.1. O problema do conhecimento das noções primeiras

Antes de escrever sua resposta aos objetores, Descartes alerta que, embora a demonstração sintética sirva muito bem no tocante: “às coisas tratadas na Geometria”, ela no entanto: “não convém (...) tão bem às matérias que pertencem à Metafísica” (Descartes, 1996 [1641], p.371). Ao dizer isso, o filósofo ressalta o quanto sua futura resposta será apenas parte de algo maior que os objetores parecem não perceber, uma vez que existe algo na metafísica que não funciona tão bem quando exposto pela forma demonstrativa requerida pelos objetores. Em suas palavras:

“(...) as primeiras noções supostas para demonstrar as proposições geométricas, estando de acordo com os sentidos, são facilmente aceitas por cada qual; eis por que não apresenta qualquer dificuldade, exceto a de tirar bem as consequências, o que pode ser feito por pessoas de toda espécie, mesmo pelas menos atentas, desde que recordem apenas das coisas precedentes; e é fácil obrigá-las a se recordarem” (Descartes, 1996 [1641], p.371).

O filósofo afirma que as primeiras “supostas” na geometria — entre elas, aquelas noções que não foram “dispostas” em função de proposições anteriores²⁵, os axiomas ou noções comuns — são facilmente aceitas por qualquer, uma vez que estão de acordo com os sentidos. Segundo sua explicação, a geometria trabalharia com noções que podem ser conformadas às formas que percebemos regularmente pelos sentidos. Temos nos *Elementos* exemplos disso, tanto nas noções comuns por meio de afirmações como “[...] os dobros da mesma coisa são iguais entre si” (Euclides, 2009, p.99), quanto nos postulados por meio de afirmações como: “[Fique postulado] Também prolongar uma reta limitada, continuamente, sobre uma reta.” (Euclides, 2009, p.98). As afirmações da geometria podem ser conformadas com aquilo que os sentidos nos apresentam e, por mais que possamos nos deparar com formas nunca antes vistas, elas podem ser decompostas e compreendidas pelos conceitos dessa ciência como ponto, reta e círculo²⁶. Dessa maneira, estando

²⁵ Descartes faz essa diferenciação quando ao explicar a noção de ordem nas próprias *Respostas às segundas objeções*: “(...) as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e (...) as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem” (Descartes, 1996 [1641], p.370)

²⁶ O argumento dos sonhos (Descartes, 1996 [1641] p.258-260), inclusive, encontrará parte de seu limite nas formas matemáticas. Posso imaginar com as mesmas coisas que meus sentidos me apresentam durante a vigília, posso

aceitas as “primeiras noções” dessa ciência, basta retirar delas as inferências logicamente necessárias. Caso alguém chegue, no entanto, a alguma conclusão considerada indevida, bastará reconduzir essa pessoa aos princípios iniciais os quais ela mesma aceitou anteriormente, demonstrando como deles não se seguirá aquela conclusão. A demonstração geométrica requer “apenas” o trabalho de retirar devidamente as inferências dos princípios, algo diferente do que o filósofo entende ocorrer na metafísica:

“(…) no atinente às questões que pertencem à Metafísica, a principal dificuldade é conhecer clara e distintamente as noções primeiras. Pois, ainda que por sua natureza não sejam menos claras, sendo mesmo muitas vezes mais claras do que as consideradas pelos geômetras, não obstante, dado que parecem não acordar com muitos prejuízos que recebemos através dos sentidos, e aos quais nos habituamos desde a infância, são perfeitamente compreendidas apenas pelos que são muito atentos e se empenham em apartar, tanto quanto podem, o espírito do comércio dos sentidos; eis por que, se as propuséssemos totalmente sós, seriam facilmente negadas por aqueles cujo espírito é propenso à contradição” (Descartes, 1996 [1641], p.372).

Para o filósofo, os problemas da metafísica se iniciam justamente onde começam as virtudes da geometria: nos sentidos. Se a última se beneficia dos sentidos, na medida em que suas primeiras noções concordam com aquilo que eles apresentam, a primeira tem suas primeiras noções obscurecidas pelo que os sentidos mostram. Não só existe certa sedução própria aos sentidos que nos induz ao preconceito, como também temos, cada um de nós, um histórico de engano (que remete à infância) de acúmulo de preconceitos em nosso espírito gerados por eles. Essa inversão entre princípios e evidência faz com que, enquanto os princípios da geometria sejam “facilmente aceitas” por concordarem facilmente com nossas percepções sensíveis, a metafísica não tenha a mesma aceitação, dada a ocultação de seus princípios pelos sentidos. Por sinal, tanto o *Discurso do método* quanto as próprias *Meditações* lidarão com esse problema dos sentidos²⁷: eles se colocam de forma tão manifesta e sedutora que obscurecem os primeiros princípios de nosso saber.

inclusive sonhar com as coisas mais inusitadas, contudo, elas ainda assim serão fabuladas por meio das formas geométricas conhecidas.

²⁷ Nas *Meditações*, os argumentos contidos na primeira meditação problematizam nossas percepções sensíveis de várias maneiras, seja mostrando que elas são enganosas sob certas circunstâncias (argumento do erro dos sentidos), seja porque não podem garantir que aquilo que apresentam seja tal como é apresentado (argumento do sonho), etc. No *Discurso*, por sua vez, logo depois de explicar as regras de seu método, Descartes inicia na parte quatro de seu texto uma argumentação que problematiza a origem das coisas que lhe aparecem no pensamento, notando que a procedência de várias delas é incerta. Por maior que seja a persuasão dos sentidos, quando eles são investigados racionalmente, mostram-se incapazes de colocar com necessidade sua própria causa.

Descartes vê uma profundidade tamanha nesse problema que chega a afirmar que as primeiras noções metafísica poderiam ser negadas com facilidade caso fossem tomadas em separado uma das outras. Caso levemos uma vida sem questionamento, fecundada na contradição, podemos nos acostumar de tal forma ao erro que nem mesmo perceberemos quando negarmos as evidências mais profundas de que dispomos.

A dificuldade da geometria está em “tirar bem as consequências” das primeiras noções supostas, aquelas que são “facilmente aceitas”, o que significa que as primeiras noções da geometria já estão postas ou, no mínimo, podem ser supostas sem porém suscitar grandes objeções. Há facilidade tanto em concebê-las quanto em aceitá-las, sendo que a dificuldade está em derivar delas um raciocínio rigoroso. Mesmo as pessoas “menos atentas”, no entanto, seriam capazes de realizar isso desde que, em cada um de seus desvios de atenção, fossem reconduzidas ao começo do raciocínio.

A dificuldade da metafísica, por sua vez, é ainda mais complexa. Descartes não fala nesse caso de noções que precisem ser “aceitas” porém de algo ainda mais rigoroso: noções que precisem ser “conhecidas”, ressaltando que a metafísica lida sobretudo com noções que dependem de nosso esforço para conhecer e menos de ensino ou proposição, como a matemática pode envolver. As noções primeiras não podem ser simplesmente ensinadas, nem aceitas, devendo ser reconhecidas racionalmente.

Com isso, se na geometria o raciocínio partia de noções supostas e aceitas, na metafísica a dificuldade está justamente em se chegar às noções que fundamentam esse conhecimento, o que coloca um problema óbvio: onde se inicia uma busca pelo inicial? Como buscar o princípio se o princípio é aquilo do qual se parte? Descartes complica ainda mais esse problema ao sustentar que as noções primeiras tem uma evidência até maior que aquelas noções apresentadas pela matemática (embora contrariem aqueles nossos hábitos formados pelos sentidos), quer dizer, elas seriam as primeiras noções, as mais evidentes e, ainda assim, não seriam automaticamente conhecidas — como isso seria possível? Para o filósofo, seria o obscurecimento dos sentidos quem oculta as primeiras noções, malgrado elas continuem agindo por debaixo do manto dos preconceitos, afinal, caso elas fossem completamente obscurecidas, não existiria raciocínio possível por não existir um princípio para o raciocínio. Consequentemente, o pior que pode nos ocorrer é nos tornarmos tão habituados à contradição que fiquemos incapazes de reconhecer as primeiras noções mesmo sendo reapresentados a elas.

Por mais que aquilo que é exposto pelos sentidos se choque com aquilo que é exposto pela razão, podemos preferir a razão e investigar racionalmente a metafísica. O esforço do filósofo começa aí, contudo, esse esforço é logo dificultado por um grande problema: se carregamos uma

série de equívocos em nosso pensamento, por onde devemos começar a julgar? Quais são os princípios dos quais podemos partir para chegar a alguma verdade?

Descartes entende que a complexidade dessa tarefa é tamanha distinguiria até mesmo as pessoas que podem realizá-la, pois se a retirada de inferências das primeiras noções da geometria poderia ser feita: “por pessoas de toda espécie, mesmo pelas menos atentas”, a investigação das primeiras noções da metafísica seria muito mais complicada. Como essas noções frequentemente contrariam o que aprendemos com os sentidos e nos habituamos com o decurso do tempo, elas serão perfeitamente compreendidas: “apenas pelos que são muito atentos e se empenham em apartar, tanto quanto podem, o espírito do comércio dos sentidos”. A sentença coloca dois critérios que diferenciariam os raros investigadores da metafísica das “pessoas de toda espécie” que poderiam investigar a geometria.

O primeiro é a grande atenção: desde que nos detenhamos com cuidado no ato de inferir conclusões dos primeiros princípios, a geometria pode ser facilmente demonstrada para qualquer um. Sua dificuldade consiste em não “deixar passar” as etapas do raciocínio, nem concluir aquilo que as primeiras noções não permitem. Descartes defende que qualquer pessoa pode retirar as inferências corretas das primeiras noções, já que mesmo pessoas desatentas podem ser reorientadas em direção à racionalidade:

“(…) desde que recordem apenas das coisas precedentes; e é fácil obrigá-las a se recordarem, distinguindo tantas proposições diversas quantas coisas haja na dificuldade proposta, a fim de que se detenham separadamente em cada uma, e que se lhes possa citar em seguida, para adverti-las daquelas em que devem pensar”
(Descartes, 1996 [1641], p.371-372).

O desvio da atenção da atenção compromete o resultado do raciocínio, mas assim como existiu o desvio, pode existir também a recondução ao caminho correto. Caso aquele que reflete sobre a geometria erre pela falta de atenção, o filósofo elenca alguns procedimentos que poderiam fazer essa recondução os quais, inclusive, têm semelhanças com a descrição do método feita no *Discurso do método*: a divisão do objeto a ser estudado para a observação da simplicidade de cada parte, a retomada ou enumeração daquilo que já foi admitido ao longo do raciocínio, etc. Seria possível interpretar que Descartes está propondo o uso do método como uma forma de vencer o erro na geometria, quer dizer, aqueles que se acostumarem ao uso do método poderão usá-lo para não mais errar, porém, independentemente disso, cumpre ressaltar que Descartes coloca esse processo de recondução como podendo ser realizado por outro. Embora seja possível se recolocar

no caminho da razão pelo método, também é possível reconduzir alguém ao que é racional. Essa possibilidade de uma reflexão conjunta em torno da geometria está indicada quando ele diz que: “é fácil obrigá-las [as pessoas menos atentas] a se recordarem [das primeiras noções]” ou mesmo quando fala sobre: “adverti-las daquelas [proposições] em que devem pensar”. Há exemplos desse tipo de reflexão no debate com outros pensadores, no ensino e em outras circunstâncias nas quais se apontam os erros alheios e a maneira como tais erros derivaram de algum raciocínio indevidamente feito de uma noção primeira. Porém, só é possível realizar esse apontamento do erro alheio justamente pelo compartilhamento das noções primeiras, algo que ocorre facilmente na geometria, uma vez que suas primeiras noções não costumam contrariar os sentidos — elas são “facilmente aceitas”.

O segundo critério surge quando Descartes afirma que as primeiras noções da metafísica somente são bem compreendidas por aqueles que: “se empenham em apartar, tanto quanto podem, o espírito do comércio dos sentidos”. A frase é tão mais rica quanto mais fundo se vá na filosofia cartesiana, sendo preciso limitar um pouco o alcance da análise. Se a geometria se beneficia da conformidade entre suas primeiras noções e os sentidos, a metafísica não possui a mesma característica. Ainda que elas tenham uma natureza até mais clara que as da geometria, as noções primeiras metafísicas levantam problemas para os inúmeros preconceitos que possuímos, conseqüentemente, o hábito de seguir nossos preconceitos e aquilo que os sentidos nos apresentam realiza uma inversão: ele nos inclina para a rejeição do mais evidente como sendo mais obscuro. Diante da contrariedade que as noções metafísicas nos trazem, em vez de nos inclinar para a revisão daquilo que concluímos por meio dos sentidos, o hábito nos inclina para a rejeição dessas noções, como se fossem elas problemáticas e não nossos preconceitos. O atrito das noções metafísicas com os sentidos impedem aquela afinidade natural que a geometria possui com eles, fazendo com que não seja possível corrigir alguém (ou ser corrigido) no sentido das noções primeiras, ao menos, não como se fazia com a geometria. Obviamente, isso não significa que não seja possível demonstrar os erros de alguém ou reconhecer os próprios erros em matéria de metafísica, ou mesmo de se apontar, tal como na geometria, o caminho para os princípios corretos, mas que esse processo é mais complexo em se tratando da metafísica.

Descartes fala em: “se empenhar em apartar, tanto quanto podem, o espírito do comércio dos sentidos”, indicando assim a existência do esforço e dos limites de capacidade (o quanto podem) de cada um no processo de investigação desse saber. Por mais que ele recorrentemente ressalte — como fez no princípio do *Discurso do método* — que os homens possuem igual capacidade, o filósofo também os distingue por aquilo que eles se empenham ou não em fazer segundo suas inclinações. Ainda que iguais por natureza, os homens se distinguem por escolhas: existem aqueles

que apartam seu espírito dos enganos dos sentidos com mais frequência, tendo maior domínio de sua natureza racional, assim como existem aqueles que realizam menos essa prática e possuem menor domínio dela. Ambos ainda são iguais naquilo que faz deles homens, mas suas ações os aproximam mais dos sentidos ou mais de sua própria natureza racional.

Com isso, somente aqueles que insistem na aproximação de sua racionalidade em vez da aproximação dos sentidos estão aptos para investigações metafísicas, mas quem serão esses? O histórico de erros de julgamento somado ao que aprendemos erroneamente na infância, dificulta a busca das noções primeiras da metafísica, sendo por conta disso que o filósofo ressalta a necessidade do “empenho” requerido nesse tipo de investigação — o pesar da reflexão metafísica contraria nossos preconceitos e faz com que desejamos abandoná-la. Alguns dentre nós, de fato, a abandonarão, outros a realizarão, ao passo que outros, aqueles que Descartes deseja atingir, retomarão essa reflexão diversas vezes, fortalecendo seu espírito e se tornando cada vez mais capazes de notar as verdades fundamentais da metafísica, aumentando o “quanto podem” afastar o espírito do comércio dos sentidos. Os poucos a realizarem esse empenho de manter uma atenção contínua para as demonstrações dessa ciência, apartando-se das inclinações que os sentidos nos colocam, serão aqueles que estarão aptos para a reflexão metafísica e para a apreensão de suas primeiras noções.

Diferentemente da geometria, que tem portas abertas para todos, a metafísica revela sua verdade a poucos, algo que não ocorre por conta qualquer diferença natural entre os homens, mas justamente em função suas escolhas diante do saber. Esse tipo específico de conhecimento requer um esforço contínuo e intrincado que nem todos estão dispostos a realizar (embora sejam capazes disso, por natureza), algo que lhe dá um lugar bastante diferenciado em relação aos demais. Se a dificuldade implicada no reconhecimento de suas noções já constitui um entrave à sua investigação, o fato de que essa ciência requer grande trabalho para ser conhecida constitui outro, restringindo a metafísica à aqueles poucos que amarão o conhecimento o bastante para insistirem em sua busca. Nesse sentido, enquanto Descartes descreve a investigação geométrica como algo que pode ser realizado por qualquer um porque mesmo a desatenção pode ser corrigida por uma interferência externa, a investigação metafísica não aceita a correção externa porque não aceita a desatenção. Aqueles que são incapazes de manter um mesmo curso de raciocínio, aqueles que desviam e que precisam ser “obrigados” a recordarem os princípios metafísicos sobre os quais já refletiram, esses não estão prontos para a metafísica.

Como no caso da geometria o filósofo descreve os procedimentos que podem ser tomados para reencaminhar alguém às noções primeiras (distinguir as proposições segundo as dificuldades, entre outras coisas), mas no caso da metafísica não, seria possível interpretar que tais procedimentos

estariam ausentes nesse último tipo de conhecimento, contudo, não parece que nesse trecho Descartes esteja defendendo que objetos distintos precisem de métodos distintos, nem parece ser esse o sentido de sua filosofia, algo que enfraquece essa interpretação.

Desse modo, embora o filósofo não afirme que os mesmos procedimentos fossem necessários para a metafísica, podemos supor que eles fazem parte dela ainda assim, porém de uma maneira diferente da geometria. Quando os procedimentos do método são mencionados em relação à geometria, eles são mencionados como uma maneira de reconduzir alguém às noções primeiras, ou seja, como uma ajuda para aqueles que, não tendo atenção suficiente para chegarem às conclusões devidas, se desviam das noções primeiras e erram, contudo, a metafísica não permite a desatenção e, em função disso, não permite a interferência externa em caso de erro. Se não há interferência externa, será consequência disso que, diferentemente do estudante de geometria, aquele que investiga a metafísica deve ser capaz de realizar por si mesmos os procedimentos de recondução às primeiras razões. Dizendo de outra forma, para investigar a metafísica é necessário que sejamos capazes de, sempre que for necessário, parar a marcha do raciocínio, dividir o objeto investigado em partes para melhor perceber a evidência de cada uma delas e assim por diante.

O domínio do método constitui um requisito para o estudo da metafísica. A metafísica lida com verdades puramente racionais que em nada dependem dos sentidos para serem conhecidas. Elas requerem a atenção e o empenho aos quais o filósofo se refere anteriormente os quais garantirão que ele permaneça no caminho da razão contra a tentação dos sentidos. Sem o domínio do método o filósofo se desviará do caminho das noções primeiras para chegar ao comércio dos sentidos. Com ele, porém, as correções por interferência alheia ao longo da investigação metafísica serão inteiramente desnecessárias, visto que os procedimentos necessários para evitar quaisquer desvios já estarão em ação pela utilização do uso. Excluída a interferência externa, a investigação metafísica será inteiramente de si para si, uma vez que aquilo a ser investigado serão justamente as verdades as quais o filósofo tem acesso por seus próprios meios. Toda autoridade externa, toda interferência alheia (e preconceitos baseados nos sentidos) será banida do processo reflexivo em função da razão.

São esses motivos que explicam porque Descartes preferiu evitar aquela demonstração sintética usada na *Exposição geométrica* em suas *Meditações*. O estudo da metafísica facilmente entra em atrito com nossos preconceitos, com os hábitos que por anos aprendemos com os sentidos, por conseguinte, ele requer um empenho e uma atenção grande para que, logo que a ilusão dos sentidos for vencida, as noções primeiras dessa ciência sejam compreendidas em sua evidência. A síntese não convém à metafísica (ao menos, não tanto quanto a análise) uma vez que essa maneira de demonstrar apresenta proposições sucedidas de outras proposições que, tomadas uma a uma,

podem ser mal compreendidas por aqueles desacostumados aos requisitos do pensamento metafísico. Sem o cumprimento desses requisitos, as noções metafísicas podem até negadas “por aqueles cujo espírito é propenso à contradição”.

É preciso ressaltar que essa delimitação dos problemas da síntese em relação à metafísica não indica que a síntese impossibilite o pensamento metafísico. O próprio filósofo fez uso dessa maneira de demonstrar tal como os teólogos solicitaram e caso entendesse que, de algum modo, ela deturparia ou atrapalharia sua metafísica, não teria motivos para apresentar sua filosofia publicamente dessa maneira. O que está em questão não é propriamente a forma de expôr a filosofia, mas a melhor forma de expôr a filosofia. Em sua resposta aos teólogos Descartes afirma que a síntese não “não convém (...) tão bem às matérias que pertencem à Metafísica” (Descartes, 1996 [1641], p.371), cabendo ressaltar o uso do termo “convenção”. A síntese não é propriamente uma convenção²⁸ mas um procedimento racional usado para expor determinados conteúdos, todavia, preterir a síntese como uma maneira de expor a filosofia cartesiana foi algo que dependeu de escolha, daquilo que convinha como melhor opção intelectual, eis o que o termo parece indicar. Malgrado Descartes costume a aparecer menos como o autor das meditações e mais como o filósofo que apresenta certas verdades pelas *Meditações*, nessa passagem ele transparece como um autor que faz opções intelectuais, quer dizer, como um autor que escolhe dispor suas razões de uma maneira ou de outra — a síntese não lhe convinha e por isso ele não a utilizou. Ora, mas por que a síntese não lhe convinha? Por que ele escolheu não usá-la? Seria uma escolha arbitrária? Descartes diz que a metafísica é uma ciência para os: “muito atentos e [que] se empenham em apartar, tanto quanto podem, o espírito do comércio dos sentidos”, ressaltando todo o problema envolvido nas noções primeiras dessa ciência e expondo os motivos pelos quais a demonstração sintética não convém para a exposição metafísica²⁹. Ocorre, no entanto, que os motivos pelos quais a síntese é menos adequada para a exposição da metafísica não são necessariamente os motivos pelos quais a análise será escolhida em seu lugar. Dizendo de outro modo, os motivos de rejeição da síntese não são necessariamente motivos em favor da análise, de modo que por mais que a primeira seja rejeitada, ainda cabe responder por que a segunda deve ser escolhida. Apesar disso, ainda que as críticas à síntese não constituam necessariamente motivos para sustentar a análise, os problemas levantados quanto à síntese esclarecem as necessidades colocadas por essa filosofia que deverão ser satisfeitas pela análise.

Descartes diz aos seus objetores: “(...) segui somente a via analítica em minhas *Meditações*,

²⁸ Digo “propriamente” porque mesmo sendo um procedimento racional, a síntese tem aspectos convencionais, como os termos empregados para designar cada tipo de objetos e coisas dessa sorte que não interferem no aciocínio.

²⁹ Mesmo uma escolha entre alternativas que não são mutuamente excludentes não precisa ser simplesmente arbitrária. Tal escolha pode acontecer em função de razões que sejam suficientes para inclinar o filósofo em direção a alternativa que esteja mais de acordo com seus objetivos.

porque me parece ser a mais verdadeira e a mais própria ao ensino” (Descartes, 1996 [1641], p.371). Assim, se a síntese foi rejeitada no tocante à metafísica por apresentar suas noções primeiras como proposições isoladas, facilitando sua negação por aqueles desacostumados à atenção e ao empenho, a análise por sua vez venceria tais problemas por ser “propensa ao ensino” e “mais verdadeira”. Cabe compreender por quais motivos a análise mereceria tais adjetivos.

Quando o filósofo ressaltou a dificuldade de se compreender as noções primeiras da metafísica, que não poderiam ser simplesmente apresentadas como proposições isoladas e seriam: “perfeitamente compreendidas apenas pelos que são muito atentos e se empenham em apartar, tanto quanto podem, o espírito do comércio dos sentidos”, ele ressaltava que as dificuldades da metafísica seriam vencidas apenas com atenção e empenho. Nesse contexto, “atenção” e “empenho” são termos que enfatizam certo esforço direcionado a um objetivo, quer dizer, aqueles que fazem certo esforço no sentido de manterem grande atenção e de separarem com frequência o espírito do comércio dos sentidos estão aptos para a metafísica. Tanto é assim que aqueles que não são aptos à metafísica serão justamente aqueles distraídos e desviados da reflexão por tentações sensíveis, que até precisarão de auxílio para retomarem por si mesmos o caminho da reflexão. O aprendizado da metafísica não é dado simplesmente pela mera natureza racional, que não nos garante a posse das verdades, nem pelo puro desenrolar demonstrativo, que não favorece da mesma forma todos os saberes, ele é dado por certo empenho em seguir o caminho racional e se manter nele. Inclusive, o método inclui não só procedimentos para a descoberta de verdades como também procedimentos de revisão das verdades descobertas, uma vez que elas devem se fortalecer em nosso espírito. Descartes fala que os sentidos trazem maus hábitos, ou seja, o pensamento acumula erros e preconceitos a partir de certa convivência frequente com o erro, de modo que a simples revelação de verdades que ataquem nossos preconceitos não basta para desfazê-los. Caso bastasse, a síntese serviria bem para a metafísica, partindo de noções primeiras aceitas para verdades mais profundas, contudo, temos um longo histórico de cultivo de erros que obscureceram as verdades metafísicas, de forma que a demonstração da falsidade de nossas crenças não basta para aquele que deseja conhecer a verdade, é preciso exercitar nosso bom senso, aumenta o “tanto quanto” podemos compreender das verdades demonstradas. Com isso, Descartes considera que o movimento racional em direção à verdade é, no mínimo, tão importante quanto a própria descoberta da verdade. Assim como nos habituamos aos preconceitos e aos erros, é preciso que nos acostumemos ao cultivo da verdade e com o exercício do bom senso que ele requer.

Nesse sentido, quando afirma que a análise: “mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta” (Descartes, 1996 [1641], p.370), o filósofo está apontando uma forma de demonstrar que enfatiza justamente a descoberta. Conquanto análise e síntese sirvam

para demonstrar os mesmos conteúdos e não modifiquem aquilo que é transmitido, elas possuem ênfases diferentes na maneira como apresentam esses conteúdos: a síntese enfatiza a logicidade da demonstração, arrancando o consentimento do leitor mais obstinado, ao passo que a análise ressalta sobretudo o caminho que leva o filósofo a descobrir algo, adequando-se melhor aos requisitos postos por ele para a reflexão metafísica³⁰. A síntese separava as primeiras noções em proposições que era apresentadas uma a uma dentro de uma demonstração, enquanto a análise possui uma ênfase que está menos na demonstração e mais no caminho intelectual percorrido para se compreender a racionalidade de algo. Ela propicia certo percurso de aprendizagem no qual quaisquer princípios ou noções primeiras que sejam apresentadas ou descobertas ao longo da reflexão não surjam de forma isolada, mas no interior de um caminho investigativo. Como consequência disso, as noções primeiras não serão percebidas como proposições isoladas, porém como verdades que estão articuladas com outras verdades e, sobretudo, por meio de certa ordem do raciocínio que lhes dá uma função e lugar. A reflexão analítica as faz surgir em função de um caminho que explica a racionalidade que elas possuem, logo, para negá-las seria preciso negar todo um caminho percorrido e todo um processo de amadurecimento intelectual que permitiu a percepção da evidência dessas noções, algo muito mais difícil do que aconteceria na síntese, em que o isolamento favorecia uma percepção inadequada das primeiras noções e que facilitava sua negação.

Por conta disso, embora não seja a única, a análise é a melhor maneira de demonstrar a metafísica, respondendo aos problemas que a síntese apresenta quando pretende expor a metafísica, e se adequando perfeitamente às necessidades de um saber que é diferente dos demais e pede também outro percurso de aprendizagem e demonstração. Essa maneira de demonstrar é mais “propensa ao ensino” justamente por valorizar o caminho da descoberta, e “mais verdadeira” no sentido de que a verdade não é apenas apresentada como uma demonstração, mas vivenciada ao longo de um processo em que ela se desvela passo a passo ao mesmo tempo em que o próprio discernimento a seu respeito também aumenta³¹.

Em conclusão, por meio da investigação a respeito da discussão sobre análise e síntese se faz possível compreender os pressupostos colocados pelo filósofo para a investigação metafísica. Ao estabelecer a diferença entre as maneiras de demonstrar e também o motivo pelo qual uma delas convém melhor que a outra para a metafísica, Descartes explica as características desse

³⁰ Para Descartes, compreender algo é compreender pela causa, ou seja, é fazer uma ligação intelectual entre razões que que explicarão por que esse algo é como é, o que é nada mais que indicar quais elementos do real são causadores de algo e o fazem ser como é. Isso identifica causa e razão na filosofia cartesiana. Como diz Battisti: “Explicar é dar a razão de algo; e dar a razão é fornecer a causa” (2010, p.584). Por isso, a análise é um caminho que toma o efeito como dado e procede na investigação desse efeito até a causa (eficiente) que o explica.

³¹ Inclusive, a discussão sobre a diferença entre o “eu” inicial das Meditações e o “eu” que aparece no cogito precisa levar em consideração essa transformação de si ao longo da investigação metafísica. Sem ela, torna-se impossível estabelecer a diferença entre esses dois momentos e como o primeiro pode passar ao segundo.

conhecimento e aponta como ele combina ou não com cada uma das formas de demonstrar. Todo o problema da metafísica em relação as maneiras diversas de demonstrar começa nas primeiras noções dessa ciência, que foram obscurecidas pelos sentidos e não podem ser compreendidas adequadamente sem certo empenho e certa atenção que, como o filósofo ressalta, não estão presentes em todas as pessoas. Como a análise privilegia o caminho da descoberta, o passo a passo da ordem das razões, ela convém melhor ao ensino e à verdade da metafísica, que é uma ciência que só pode ser plenamente compreendida por meio do exercício recorrente do bom senso na descoberta de suas verdades, que precisa ser realizado com cuidado e de acordo com as possibilidades racionais daquele que reflete. Conforme o bom senso se exercita e um maior domínio do próprio discernimento é alcançado, com mais facilidade as noções primeiras são percebidas em sua evidência.

3.2. A identificação das noções comuns

Em sua resposta aos seus objetores Descartes rejeita a síntese como melhor forma de exposição da metafísica, uma vez que essa maneira de demonstrar convém mais para aquele que já possui a verdade e deseja transmiti-la, podendo corrigir os que aprendem usando as noções primeiras como critério. A metafísica apresenta, porém, noções primeiras que são difíceis de conhecer, a despeito da evidência que possuem. Portanto, uma maneira de demonstrar que enfatize a exposição de razões e recorra a noções primeiras difíceis de compreender não convirá à metafísica. Caso esse saber fosse exposto dessa forma, mesmo sua evidência poderia ser recusada, por conseguinte, será preciso apresentá-lo segundo uma maneira de demonstrar que instrua aquele que busca a metafísica a reconhecer por si mesmo a verdade.

Assim, dispondo sua metafísica por meio da demonstração analítica, que valoriza sobretudo o processo de descobrimento da verdade, Descartes pretendeu fazer com que o conhecimento das noções primeiras da metafísica, as noções comuns, se manifestasse ao longo do caminho das *Meditações* como consequência mesma da investigação. Se essas noções poderiam ser negadas quando apresentadas como proposições na síntese, elas não poderiam negadas quando apresentadas como algo que emerge da própria reflexão, uma articulação mesma da razão que se manifesta com mais evidência quanto mais o investigador se acostumasse ao pensamento puro (sem a contaminação dos sentidos). Não se trata de entender que as noções comuns sejam uma consequência dedutiva de um raciocínio, afinal, elas estão pressupostas nele, mas que a evidência dessas noções se fortaleça ao longo do raciocínio. As etapas do raciocínio produzirão diversas teses e, ao mesmo tempo em que avançarem, fortalecerão seu próprio ponto de partida, que é tornado

cada vez mais evidente ao longo desse desenrolar. No meditar não só novas verdades são conquistadas como também aquelas que sustentaram o desenvolvimento do raciocínio também aparecem com maior evidência. As *Meditações* não partem da exposição de um raciocínio já feito e que precisa apenas ser demonstrado para um leitor ignorante, porém do princípio do filosofar, pretendo percorrer com o leitor o percurso de descoberta da verdade, algo que não pode ser realizado por meio da síntese.

Ocorre porém que a recusa da síntese traz consigo uma transformação na maneira pela qual a filosofia de Descartes será apresentada que dificulta a própria localização de seus princípios. Embora as noções comuns sejam designadas nas *Respostas às segundas objeções* como axiomas, ou seja, os princípios mais elementares dessa filosofia, já que esses operadores não fazem parte da maneira analítica de demonstrar que é empregada nas *Meditações*, nenhuma das noções comuns aparecerá nessa obra da maneira explícita como aparece na *Exposição geométrica*.³² Em nenhuma passagem da obra será feita uma menção explícita e direta às noções comuns como o princípio dessa filosofia, ainda que elas operem como tal.

Bem, mas por mais que os operadores da síntese estejam ausentes nas *Meditações*, as noções comuns precisam estar presentes na obra, ainda que de outra maneira, ou Descartes estaria incorrendo em contradição consigo mesmo ao sustentar duas filosofias. Como então as noções comuns podem estar presentes na obra sem serem citadas nem apresentadas separadamente da demonstração, como constituidoras de seus princípios? A resposta soa um tanto banal: se nas *Respostas às segundas objeções* as noções comuns são referidas segundo os operadores da síntese, o que lhes determina um lugar e uma função no correr da demonstração, nas *Meditações*, que são um texto analítico e voltado para o aprendizado, elas estarão presentes ao longo da obra como noções norteadoras do raciocínio. Ora, mas o que são noções? Descartes já forneceu alguns elementos para a compreensão desse conceito na própria *Exposição geométrica*:

“[postulo] que [os leitores] examinem diligentemente as proposições que não precisam de prova para serem conhecidas, e cujas noções cada qual encontra em si mesmo, como as de *que uma mesma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo; que o nada não pode ser a causa eficiente de algo* [grifos do autor], e outras semelhantes; e que assim exercitem essa clareza do entendimento que lhes foi dada pela natureza, mas que as percepções dos sentidos acostumaram a perturbar e obscurecer, que a exercitem, digo eu, totalmente pura e liberta de seus prejuízos; pois, este meio, a verdade dos axiomas seguintes lhes será fortemente evidente”

³² Elas aparecerão, porém, num excerto que extrapola o âmbito investigativo desta dissertação, a terceira meditação (p.283-284) quando o filósofo evocar o princípio de que existe ao menos tanta realidade na causa quanto no efeito.

(Descartes, 1996 [1641], p.375)

Numa leitura preliminar, o excerto explica que as noções comuns são algo que cada qual encontra a si mesmo e que pode ser expresso em proposições indubitáveis como aquelas dez que encontramos na *Exposição geométrica* — não é preciso listá-las. Porém, mais que isso, essas noções seriam “certa clareza do entendimento dada pela natureza”, quer dizer, elas seriam certa evidência natural presente no pensamento, uma luz que é parte integrante dele e faz parte do próprio ato de refletir. Essa metáfora física das noções comuns como luz está presente não somente nesse texto como também em algumas passagens das *Meditações* (Descartes, 1996 [1641], p.263), indicando que tais noções são fluorescência, clareza, ou seja, aquilo que ilumina algo, que apresenta algo em sua inteireza. Mas o que exatamente é iluminado? Descartes não diz diretamente, todavia, se essas noções estão presentes no entendimento, será consequência disso que elas iluminem o que é objeto desse entendimento, mas quais objetos? Como derivam do próprio pensamento, elas não podem estar ligadas a coisas externas a esse pensar e serem assim noções que iluminem alguns objetos e outros não, além disso, elas não podem ser também pensamentos que digam respeito à existência de coisas. Por isso, as noções comuns precisam dizer respeito a qualquer objeto sem no entanto depender da existência deles, sendo uma evidência posta no pensar que preceda aquilo que ela ilumina. Tudo o que pode ser entendido, tudo que pode ser abarcado pelo conhecimento humano passa pela luminosidade das noções comuns ou sequer seria percebido. São elas que possibilitam que algo seja evidenciado e compreendido. Nesse sentido, a clareza posta por elas pode ser exercitada, como uma luz que se torna mais intensa quanto mais alimentada, assim como pode ser obscurecida e perturbada “pelo comércio dos sentidos”. Mas ainda assim, para além da metáfora da luminosidade, o que seria uma noção comum? Seria um pensamento que apresenta alguma entidade? A esse respeito, Forlin diz:

“(…) uma noção comum não é (...) um juízo, porque ela não é uma ação da vontade que se aplica a um objeto do entendimento, mas é ela própria um objeto do entendimento: não julgamos, por exemplo, que <é impossível que uma mesma coisa, ao mesmo tempo, seja e não seja> a partir da percepção de uma determinada coisa que assim se comporta, mas percebemos (intuímos) essa proposição mesma; por outro lado, enquanto objeto do entendimento, a noção comum não é, propriamente falando, uma ideia, porque uma ideia (...) é aquele pensamento que é como uma imagem de uma coisa” (Forlin, 2005, p.324)

As noções comuns não são ideias, quer dizer, não são aquele tipo de pensamento que apresenta coisas que possam existir fora de nós, uma vez que sua natureza, como o próprio Descartes colocou, reside inteiramente no entendimento e não depende da ação de nenhum objeto que externo para que emergir em nós. Dito isso, não sendo ideias, tais noções poderiam ser juízos sobre objetos? Forlin assegura que não (2005, p.323) e ele está correto, visto que caso as noções comuns fossem juízos sobre algum objeto, esses juízos precisariam se fundamentar em algo anterior, o que não pode ocorrer com uma noção primeira — se ela é primeira, nada lhe antecede. A partir disso, o intérprete conclui também que as noções comuns precisam ser algo que percebemos sem a necessidade de experiência, dizendo de outro modo, não verificamos empiricamente que uma coisa não pode ser e não ser no mesmo tempo e sentido para em seguida concluir uma proposição com essa constatação. Nosso entendimento nos apresenta essa verdade sem a necessidade de empiria. Existe uma certa maneira pela qual as coisas que conhecemos são postas diante de nós, sendo que as verdades expostas nas noções a determinam. Bem, isso que é apresentado por nosso entendimento como constituindo o modo pelo qual as coisas são e se relacionam são as noções comuns. Como diz Forlin, uma noção comum é: “(...) uma noção pura, ou seja, [...] uma noção que não introduz nenhuma coisa no pensamento, mas que, no entanto, pode ser aplicada a qualquer coisa” (Forlin, 2005, p.325). Em outras palavras, na medida em que são pensamentos puros não suscitados senão por nossa natureza racional, as noções comuns não são propriamente juízos ou afirmações a respeito de coisas específicas no mundo. Nenhuma delas. Elas são pensamentos que exprimem aquilo que é comum entre tudo o que pode ser objeto do pensamento. O “comum” dessas noções é aquilo que é capturado igualmente por todas elas, aquilo que, estando presente na diversidade das coisas, pode ser abarcado pelo pensar.

A exemplo disso, por meio de uma noção como “forma geométrica” posso compreender algumas coisas que são objeto do pensamento, a saber, aquelas que possuem essa forma, contudo, algumas outras não podem ser compreendidas por meio dessa noção, que são todas aquelas que não possuem uma forma geométrica (o tempo, o pensamento, etc.). Enquanto algumas noções são como essa, referindo-se a objetos específicos ou de algumas coisas, as noções comuns são noções daquilo que está presente em tudo o que é objeto do pensamento, sem exceção. Por isso, elas são gerais e não são propriamente juízos sobre as coisas, mas relações que aquilo que é objeto do conhecer apresenta.

Mas se essas noções não são juízos, nem exatamente proposições, como explicar que elas sejam expressas como axiomas na *Exposição geométrica*? No excerto citado anteriormente, Descartes afirma que essas noções podem ser exercitadas e que esse exercício torna “fortemente evidente” os axiomas que ele apresentará logo mais. Tal frase facilmente poderia ensejar uma

interpretação na qual as noções comuns e axiomas sejam tomados como coisas inteiramente diferentes. De fato, em determinado sentido, ambas as coisas realmente são distintas (porém, não inteiramente), mas cumpre precisar em qual sentido e esclarecer qual é a relação entre as noções comuns e os axiomas. Nesse mesmo excerto, o filósofo apresenta como exemplo de noção comum que: “o nada não pode ser a causa eficiente de algo”, sendo que esse exemplo corresponde exatamente ao terceiro axioma disposto na *Exposição Geométrica*:

“Nenhuma coisa, ou perfeição alguma dessa coisa atualmente existente, não pode ter o *Nada*, ou uma coisa não existente, como a causa de sua existência”
(Descartes, 1996 [1641], p.377)

Ora, se uma noção comum é também uma proposição autoevidente sustentadora de uma demonstração, em suma, um axioma, será consequência disso que noções comuns e axiomas sejam a mesma coisa? O próprio filósofo não distingue bem os termos e, no mesmo texto em que separa “proposições que não precisam de prova para serem conhecidas” de “noções cada qual encontra em si mesmo” (Descartes, 1996 [1641], p.375), também inicia sua exposição dos axiomas na *Exposição geométrica* a partir do título: “Axiomas ou noções comuns” (Descartes, 1996 [1641], p.377), misturando dois conceitos que possuem suas próprias especificidades.

Pela ordem de nascimento, as noções comuns surgem anteriormente aos axiomas, afinal, elas emergem no pensamento: primeiro pensamos, depois propomos. As proposições são pensamentos transmitidos por meio das convenções da linguagem que ganham existência apenas posteriormente a um raciocínio de algum tipo. Colocada essa divisão, será preciso concluir que os axiomas são pensamentos transformados em linguagem? Os axiomas são uma expressão material das noções comuns? A princípio, tal conclusão deve ser posta. As noções comuns podem ser expressas em proposições e, nesse sentido, Descartes pode, sem quaisquer problemas, citar como exemplo de noção comum algo que será também um axioma, ou seja, ele pode apresentar um determinado pensamento que pode ser expresso perfeitamente por meio de uma afirmação que justificará um conjunto de demonstrações. Inclusive, a proposição será tão autoevidente quanto a noção da qual deriva, todavia, diferentemente dela, ela não será um pensamento de si para si, porém algo proposto — dentro de uma cadeia argumentativa — a outros. Nesse sentido, ele pode até mesmo se referir aos axiomas como noções comuns, tal como fez na *Exposição geométrica*, já que os axiomas expressam noções comuns. Por fim, nesse sentido, também Forlin pode chamar as noções comuns de “princípios lógicos” (Forlin, 2005, p.325), assemelhando-as àqueles preceitos mais básicos da lógica tais como o princípio de não contradição, o princípio do terceiro excluído,

entre outros dessa sorte. De fato, os “princípios lógicos” — que Descartes chamaria simplesmente de axiomas — podem ser remetidos em última instância às noções comuns.

Sob essa perspectiva, axiomas e noções comuns são uma mesma coisa. Todavia, essa interpretação de que as proposições axiomáticas derivam das noções comuns enfrenta uma dificuldade. Descartes usa como argumento contra a demonstração sintética o fato de que as noções primeiras da metafísica terem sido obscurecidas pelos sentidos ao longo de nossas vidas, o que as tornaria mais difíceis de compreender que aquelas da geometria, que estão em conformidade com os sentidos. Mas se os axiomas são, em última instância, noções comuns transformadas em proposições, como os axiomas podem ser claros e as noções das quais derivam obscuras?

Os axiomas são evidentes por princípio, eles são proposições autoevidentes, de modo que ou se compreende sua razoabilidade e o motivo pelo qual ela fundamenta a si mesma, ou não se compreende essa razoabilidade (o que não costuma ocorrer³³). Um axioma não é demonstrado, pois não depende de nenhuma razão anterior para ter sua razoabilidade apresentada, ele é sua própria razão e justifica a si mesmo. Porém, mais que isso, os axiomas costumam estar de acordo com aquilo que aprendemos por meio dos sentidos, o que facilita sua aceitação ao serem expostos por meio da síntese como razões que justificam as demonstrações a serem postas. Como são evidentes por princípio, a única dificuldade que esses princípios envolvem é aquela de retirar deles consequências que não os contrariem, ou seja, de se manter fiel logicamente ao que um axioma coloca.

Tal como os axiomas, as noções comuns também são evidentes por princípio: “sendo mesmo muitas vezes mais claras do que as consideradas pelos geômetras” (Descartes, 1996 [1641], p.372), como acrescenta o filósofo. Elas são noções primeiras do pensamento que não dependem de qualquer noção anterior para terem sua evidência apresentada, sendo que basta pensá-la para perceber sua evidência. Apesar disso, tais noções sofrem certo obscurecimento por conta do “comércio dos sentidos” e dos preconceitos que formamos em nós ao longo do tempo, em outras palavras, após reiterados julgamentos baseados nos sentidos, formamos preconceitos que obscurecem a próprias noções primeiras do nosso pensar. Elas continuam presentes em nós, evidentemente, e continuam operando como evidência para nossos pensamentos, contudo, quando tentamos refletir a respeito delas sofremos a interferência dos preconceitos e podemos até mesmo acabar negando tais noções, sem notar que, como noções primeiras, elas constituem a condição necessária de qualquer julgamento que façamos, inclusive o que as nega.

Apesar de serem obscurecidas pelos sentidos, é possível transformar as noções comuns em

³³ É possível imaginar, é claro, pessoas cujas mentes estejam tão obscurecidas pelos sentidos que possam negar até mesmo os axiomas.

proposições evidentes, algo que, por sinal, Descartes fez ao citar dez delas na *Exposição geométrica*. Ao serem noções primeiras, cada noção comum possui uma inteligibilidade própria que independe de outras noções para ser verdadeira, por conta disso, é possível isolar uma noção comum das demais para transformá-la numa proposição verdadeira. Elas se sustentam, isto é, põe a si mesmas e portanto podem ser apresentadas sozinhas. A noção comum transformada em proposição será indubitável e verdadeira como a noção da qual deriva, podendo fundamentar demonstrações como Descartes faz em seu texto.

Contudo, existe um limite para essa transformação de noções em axiomas, pois os axiomas são axiomas de uma demonstração, ou seja, tratam-se de razões apresentadas para fundamentar determinado raciocínio a ser levado adiante. Diferentemente disso, as noções comuns não são comuns de um raciocínio específico, elas são noções de todo e qualquer raciocínio. Dessa maneira, apresentar esses dez axiomas não é o mesmo que apresentar as noções comuns, visto que esses dez axiomas não são a totalidade das noções comuns, mas dez razões suficientes para demonstrar sua metafísica segundo a maneira sintética. O conjunto dos axiomas expostos na *Exposição geométrica* são algumas noções comuns transformadas em primeiros princípios da demonstração sintética, todavia, eles não são o conjunto das noções comuns, apenas algumas delas expostas justamente da maneira isolada a qual Descartes buscou evitar anteriormente. Separar e apresentar uma evidência como uma proposição não é o mesmo que levar o interlocutor ao conhecimento da evidência mais geral de seu pensamento, mas é possível apresentar algumas razões autoevidentes ainda que as noções comuns, em si mesmas, continuem sendo de difícil acesso por conta de nossos preconceitos. Por conta disso, de certa maneira, a demonstração sintética é redutora no tocante à metafísica, na medida em que lista razões que, por sua própria origem nocional, são inumeráveis. Por mais que seja possível apontar aquelas razões que são necessárias à demonstração específica levada a cabo na *Exposição geométrica*, elas são apenas parte da evidência do pensamento. A recusa de Descartes em relação a síntese envolve, de fundo, uma recusa a reduzir a razão a um formato que a encarcera e obscurece, inclusive, anos mais tarde ele retomará o assunto nos *Princípios de Filosofia*:

“(...) observei que ao procurarem explicar pelas regras da sua lógica coisas que são conhecidas por si próprias, os filósofos não fizeram muito mais que obscurecê-las”
(Descartes, 2006, art.10, p30)

Aquilo que é conhecido por si, aquelas noções mais profundas de nosso pensar, de certo modo, são escurecidas quando tentamos reduzi-las a proposições e explicá-las segundo as regras de nossas ciência, sendo melhor conhecê-las pelo exercício mesmo de pensar, sem a necessidade de

separá-las. É na articulação conjunta, na iluminação de tudo aquilo que é objeto de nosso entendimento, que elas surgem com mais clareza. Por conta disso, em nenhuma passagem da obra cartesiana encontraremos uma exposição completa das noções comuns, uma vez que a tentativa de apresentá-las em sua totalidade é a tentativa de reduzir o pensamento ao que dele pode ser expresso. Ainda nos *Princípios de Filosofia* o filósofo também dirá:

“(…) quando pensamos que nunca se poderá fazer alguma coisa de nada, não cremos que tal suposição — do nada, nada se faz — exista ou seja propriedade de alguma coisa, mas tomamo-la como uma verdade eterna que tem seu lugar no pensamento e à qual chamamos noção comum ou axioma: como quando se diz que é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo (...), e muitas outras semelhantes que seria demorado enumerar [pois são apenas verdade e não coisas que estejam fora do pensamento, e destas há um número muito grande]. Mas também isso não é necessário, pois teríamos conhecimento dela quando se apresentasse a ocasião de se pensar nelas e desde que estejamos isentos de preconceitos que nos seguem” (Descartes, 2006, art.49, p.44-45)

A noção comum não é uma propriedade de algum outro pensamento, nem mesmo a expressão no pensamento de coisas que estejam fora de nós, mas certa verdade ³⁴que “tem lugar” no pensamento, ou seja, que não existe senão nele e não tem origem senão nele. Mas quais e quantas verdades desse tipo existiriam? Para numerar essas verdades seria preciso dissecar inteiramente o pensar e esgotar suas possibilidades, sendo em razão disso que anteriormente Descartes dizia que transformar tais noções em proposições lógicas apenas as obscureceria e também em razão disso que ele disse nesse último excerto que há um “número muito grande” dessas noções. Imaginar uma exposição completa das noções é o mesmo que imaginar a separação de cada uma das noções do entendimento, tornando-as proposições e lhe colocando um limite que elas mesmas não possuem, pois são mera noções, articulação possível da mente diante dos múltiplos objetos que pode apreender, existindo tantas articulações possíveis quanto objetos possíveis. Por mais que essas noções sejam mesmo “noções lógicas”, no sentido de serem racionais e fundamentais para a compreensão daquilo que se apresenta ao intelecto, e que possam ser transformadas em proposições axiomáticas, elas são antes um dado natural que proposições. Ao fazerem parte da natureza de nosso pensamento, elas necessariamente antecedem a ciência, que será apenas um desdobramento possível da aplicação de tais noções. Assim, mais que dizer que as noções comuns seriam “princípios

³⁴ Estou evitando propositalmente a discussão acerca das verdades eternas, que ampliaria demasiadamente este trabalho.

lógicos”, talvez seja melhor afirmar que as noções comuns encontram certa expressão na lógica, contudo, a evidência do pensamento não está restrita à lógica, estando em tudo o que é pensado, é possível pensar na mesma evidência que as noções comuns possuem na lógica em outros campos, como a ética ou a matemática.

Mas ainda que fosse possível expôr todas as noções comuns, colocá-las diante do leitor seria apenas colocar a evidência do pensamento perante alguém como uma espécie de receita ou autoridade a ser respeitada. Apresentá-la na forma de uma lista não a esclarece, afinal, se as noções comuns são a própria evidência do pensamento, cumpre que elas sejam descobertas e experimentadas por aquele que as investiga. Inclusive, Descartes em diversos momentos ressalta o quanto é preciso alimentar a luz dessas noções para fazer com que ela brilhe de forma mais intensa, ou seja, cumpre que cada qual exercite seu próprio discernimento e perceba certa luminosidade contida em seu pensar. Esse exercício constante, contudo, não leva ao conhecimento de proposições ou a conclusão de que existem proposições basilares para o pensamento (embora elas existam), não se trata de filosofar para chegar, em algum momento, à totalidade de nossa razão. Quando praticado, o filosofar leva a percepção de que existe em nós certa luz natural que permite que compreendamos os diferentes objetos dispostos diante de nós. É possível transformar parte dessa clareza em proposições, é claro, e elas serão proposições simples e evidentes, mas cada axioma é uma única noção tornada proposição, sendo escolhida por constituir uma evidência suficiente para sustentar determinadas verdades a serem demonstradas. Mas as noções comuns são mais que isso, elas são a clareza geral do pensamento sobre todas as coisas e não é possível listar ou desenhar essa clareza num livro, tampouco numa linguagem, sendo possível somente tentar suscitar no leitor o desejo por buscá-la e contribuir para que ele a alcance por si mesmo. Com isso, apesar da impossibilidade de numerar inteiramente tais noções, o filósofo diz que, “desde que estejamos isentos de preconceitos que nos seguem”, podemos ter conhecimento dessas noções apenas pensando nelas, indicando assim o quanto elas se aproximam mais de certa clareza que surge quando pensamos que de proposições.

3.3. Algumas conclusões

Descartes demarca nas *Repostas as segundas objeções* algumas diferenças entre as maneiras de demonstrar e as ciências que melhor são demonstradas a partir de cada uma. Enquanto a geometria conta com noções primeiras “facilmente aceitas” por estarem em conformidade com nossos sentidos e que podem ser muito bem expostas pela síntese, que privilegia ou enfatiza

sobretudo a demonstração apodítica dos conteúdos, a metafísica, por sua vez, tem comumente suas noções primeiras obscurecidas pelos sentidos, o que dificulta sua exposição por meio da síntese. Como consequência disso, a análise servirá melhor à exposição metafísica, uma vez que ela não apresenta simplesmente as noções primeiras como fundamento da reflexão, mas busca fazer com que o leitor chegue a própria inteligibilidade dessas noções. Trata-se menos de demonstrar e mais de exercitar o próprio discernimento até que a verdade surja com naturalidade e certeza, uma vez que já está presente em nosso pensamento como uma espécie de luz natural.

Por mais que seja possível transformar aspectos dessa verdade em proposições e apresentá-la como a fundamentação de certa demonstração, ela está presente de forma mais ampla em nós como uma percepção daquilo que é comum entre todas as coisas que são objeto do entendimento, sendo infrutífero transformar tal percepção em um conjunto de afirmações as quais, por sua própria definição, ela ultrapassa. Essa visão puramente inteligível das coisas, que as nota naquilo em que elas podem ser conhecidas precisa ser exercitada e aumentada em sua clareza para permitir que “enxerguemos” com mais clareza aquilo que é objeto de nosso entendimento.

Por conta disso, enquanto a feição axiomática e proposicional das noções comuns tem na *Exposição geométrica* um texto completo em si mesmo, sua feição nocional precisa ser inferida a partir da leitura de partes da obra cartesiana que não necessariamente tem por objetivo principal esclarecê-las. Mas como inferir noções que, justamente por serem o que são, não serão listadas e separadas uma a uma na obra? Um método simplório seria demonstrar que as mesmas noções que são referidas dentro da demonstração sintética como axiomas estarão presentes nos outros textos, contudo, esse método ainda estaria se desenvolvendo no sentido de uma listagem das noções comuns e tomaria a síntese como modelo comparativo. Cumpre então recusar esse método.

A identificação das noções comuns nas *Meditações* deve se dar pela identificação das razões necessárias do pensamento as quais se iluminam pelo simples gesto pensar. Será preciso demonstrar como o texto das *Meditações*, mesmo anteriormente ao conjunto de dúvidas que Descartes levanta contra suas antigas opiniões, está presente certo entendimento de que não existe pensamento sem evidência e verdade, por mais tênue que sejam. Será preciso demonstrar como mesmo num parágrafo já apresenta noções indubitáveis e que até mesmo a colocação da dúvida mais extrema depende de uma evidência poderosa que a institua.

4. Quarto capítulo: Noções comuns nas *Meditações de filosofia primeira*

4.1 — A presença da evidência no princípio do meditar

As *Meditações* começam com uma referência ao passado:

“Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados só podia ser mui duvido ou incerto; de modo que me era preciso tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e constante nas ciências.” (Descartes, 1996 [1641], p.257)

O narrador que medita não surge junto com a narrativa como um simples recurso de estilo, ele tem sua própria história e o meditar só pode ser compreendido caso ela também seja. Apesar disso, essa história é narrada sem que sejam reveladas quaisquer minúcias do que se passou, sendo que essa referência ao passado é absolutamente generalista e não faz qualquer referência a dados biográficos. Como consequência disso, ela mantém menos relação com a memória de tempos idos e mais com aquilo que eles, postos agora no interior de uma reflexão, trazem. Pouco importam os detalhes dessa história, pois aquilo que está em questão é resgatar o que é essencial nesse pretérito: a procura da verdade ao longo do tempo.

O narrador notou que “há algum tempo” recebeu falsas opiniões como verdadeiras, sendo que essa percepção do engano está atrelada ao querer “estabelecer algo firme e constante nas ciências”. Sem a existência desse querer, essa percepção não precisaria ser problematizada. Dizendo de outro modo, somente por desejar conhecer a verdade é que percepção do próprio erro se torna um problema, pois caso a verdade não fosse buscada, essa percepção poderia ser ignorada ou tratada de forma não filosófica. Com isso, por mais que o parágrafo aloque a percepção do erro em

seu começo e o querer posteriormente, elas estão postas de forma simultânea num mesmo problema: aquele que deseja conhecer a verdade se depara com o erro.

Bem, mas qual erro? Embora as falsas opiniões surjam como parte da história do narrador, nenhum exemplo delas é apontado nesse parágrafo inicial. Elas são mencionadas como algo que transcorreu mais de uma vez ao longo da vida do narrador mas que não possui importância no que diz respeito à minúcias. Como os detalhes não são mencionados e, ao mesmo tempo, a noção de falsa opinião está atrelada ao desejo de estabelecer uma ciência firme, aquilo que acaba sendo ressaltado pelo narrador é o erro tomado em qualquer formato que possa impedir o conhecimento. Nesse sentido, o narrador está tratando de um tipo de erro bastante específico: aquele que é empecilho para a obtenção de um conhecimento seguro. Não se trata de nenhuma forma casual de engano ou de erro moral, mas do erro com o qual nos deparamos quando imaginávamos estar em posse da verdade e, em seguida, percebemos que essa imaginação era falsa. Como conhecer se o conhecimento pode, mais tarde, ser percebido como apenas mero imaginar conhecer?

Além disso, a forma pela qual esse percurso é apresentado explicita a maneira pela qual a verdade foi perseguida anteriormente às *Meditações*. O narrador nos apresenta dois momentos passados: aquele em que adotara tais opiniões sem perceber, e um segundo no qual se deu conta de que se enganara adotando opiniões falsas como verdadeiras. Tanto a adoção de opiniões falsas quanto sua percepção posterior, no entanto, não são apresentadas como casos isolados ou como se tivessem transcorrido em instantes específicos da vida do narrador, mas como recorrências que fizeram parte de seu processo formativo. Por diversas vezes ele adotou falsas opiniões, por diversas vezes ele notou que se enganara e, ao ser repetido diversas vezes, o erro deixou de ser apenas uma ocorrência de tempos idos para se tornar uma repetição que poderia, inclusive, ameaçar o presente. Enganar-se uma vez ou num único momento requereria apenas que o narrador detalhasse os erros que cometeu anteriormente e os corrigisse diante do leitor, por conseguinte, se ele tivesse considerado apenas um momento passado ao constatar seus erros (ou seja: um momento passado de erro e o presente da escrita), então sua reflexão partiria dos erros constatados em vez de partir da constatação do erro, o que transformaria as *Meditações* num tratado acerca de suas opiniões pessoais e do instante em que se volta contra elas. Enganar-se sucessivamente (em mais de um momento passado), no entanto, torna incerto que o próprio resultado da reflexão seja verdadeiro, uma vez que ele pode constituir mais um erro dentro os vários que já foram cometidos. Talvez o narrador tenha diversas opiniões falsas atualmente, visto que suas crenças atuais não se impõe ao como verdades necessárias. Todas carregam alguma marca de dúvida que indica que elas podem ou não ser aceitas, podem ou não ser verdadeiras, a depender do assentimento da razão. Por conta disso, apesar de suas antigas opiniões não o ameçarem mais porque ele agora as percebe como

falsas, as opiniões que as substituíram talvez já tenham nascido senis, de forma que a recorrência do erro e sua possível presença hoje não exigem — para sua superação — uma investigação sobre erros específicos, mas uma investigação a respeito da verdade e a respeito daquilo que têm nos levado o filósofo ao erro enquanto a procura³⁵. Ao apresentar o problema do engano pelas falsas opiniões como algo que está posto ao longo de muito tempo, as *Meditações* deixam assim de versar sobre a vida e as opiniões específicas do narrador e passam a versar sobre algo que, tendo sido constatado em sua experiência particular, enseja uma investigação filosófica cara a qualquer leitor que ame e busque o saber: como conhecer a verdade e evitar o erro? Ou simplesmente: como podemos conhecer?

Se a incerteza das opiniões do passado está posta, já tendo sido descoberta, a incerteza sobre as opiniões do presente constitui uma possibilidade, todavia, uma possibilidade que deve ser considerada para ser superada. Um dos motivos dessa incerteza a respeito do que ele conhece atualmente surge quando o narrador diz que “recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras”, uma expressão que manifesta dois significados a serem desenvolvidos ao longo do texto e que são filosoficamente importantes para a essa filosofia. A princípio, esse receber indica aquilo cuja origem ultrapassa o próprio narrador, quer dizer, o que se recebe é recebido de fora como algo que lhe foi transmitido por algo ou alguém, seja pela educação, pela autoridade dos antigos, pelos sentidos ou por qualquer outro meio. O termo receber ressalta essa externalidade da opinião. Se as opiniões vem de outro, mesmo que tenham a origem em raciocínios bem realizados, terão origem em raciocínios alheios e não pela própria razão do narrador³⁶. Além disso, esse receber indica que aquilo que foi recebido o foi de forma passiva, especificamente, na época em que o narrador não dispunha ainda de um uso pleno de sua razão (Forlin, 2005, p.26): são os preconceitos, as crenças baseadas nos sentidos, os maus hábitos e as opiniões adquiridas na infância ou ao longo de uma educação falha. Tratam-se daquelas crenças que talvez pudessem ser revogadas caso fossem repensadas pelo próprio narrador, mas que se sedimentaram nele ao longo dos anos sem que ele se dessa conta do quão incertas elas são. De um lado, a externalidade daquilo que é recebido — e que, portanto, não se origina no próprio narrador — denuncia os critérios que validavam como verdadeiras suas antigas opiniões como sendo também externos ao próprio filósofo, ou seja, se tais opiniões tinham sua razão de ser, essas razões estavam fora do alcance do narrador que pode em dado momento perceber a fragilidade com a qual se ligava a elas. De outro lado, a recepção passiva

³⁵ O narrador extrai essa consequência logo no parágrafo seguinte ao dizer: “E, para isso, não é necessário que examine cada uma [de minhas opiniões] em particular, o que seria um trabalho infinito; mas, visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas” (Descartes, 1996 [1641], p.258).

³⁶ Caso sejam verdadeiras as verdades alheias, elas sobreviverão à revisão das antigas crenças, ainda que seja preciso retificá-las de maneira que se adequem ao que foi descoberto.

de opiniões falsas durante a infância (ou mesmo a recepção fora da infância por conta de fatores nem sempre racionais, como a autoridade, por exemplo), indica que, desde o princípio da primeira meditação o pensamento é percebido como estando poluído por preconceitos, falsidades e erros de toda sorte e que conquanto possamos ainda refletir, as opiniões as quais chegamos até aqui podem estar comprometidas por talvez nunca terem se seguido dessa capacidade de reflexão.

Assim, estando posto o desejo de estabelecer um conhecimento seguro e, juntamente a ele, a possibilidade de que o erro esteja contaminando inteiramente suas opiniões, o narrador coloca para si a tarefa de “desfazer das opiniões a que dera crédito” e “começar tudo desde os fundamentos”. Tratam-se de duas maneiras de atingir seus objetivos, dois procedimentos a serem empregados como uma forma de evitar os problemas apresentados pelo narrador.

Como suas opiniões podem ser falsas, não seria possível usá-las como base para uma reflexão, ou tal reflexão levaria adiante os erros contidos nessas opiniões. Por sinal, até esse instante inicial do livro, o narrador indica ter usado suas velhas crenças como “princípios mal assegurados” para outras, de modo que continuar a utilizar suas crenças como fundamento para fazer ciência seria permanecer no mesmo percurso de antes. É aquilo que o motiva a suspender tais crenças e assim suspender qualquer possível erro atual como fundamento para o conhecimento. Obviamente, essa suspensão não será resultado de um simples ato de vontade, mas o resultado de um percurso que apresentará as razões pelas quais tais opiniões suspensas, ou seja, em que serão apontadas as razões que demonstram porque tais opiniões são incertas (Forlin, 2005, p.31). É por isso que o narrado fala em “tentar seriamente”. Como diz Forlin: “trata-se, pois, de um esforço — um sério esforço” (2005, p.31). Sem suas velhas crenças, porém, não existiria mais algo que pudesse servir como um fundamento para a ciência, sendo preciso “começar tudo desde os fundamentos”. Já que as falsas opiniões constituíam a base do conhecimento detido pelo narrador, a suspensão dessas crenças indica o fim desse conhecimento, sendo preciso encontrar um novo princípio, diferente das velhas opiniões, que possa sustentar um conhecimento seguro. Como nunca menciona especificidades, no entanto, essa revisão dos acúmulos do passado não requer qualquer menção às velhas opiniões e, por mais que acabe suscitando consequências infensas a certas filosofias, ela não depende também de qualquer inventário de teses filosóficas precedentes para ocorrer. Nenhuma opinião ou crença tomada isoladamente causa o problema do narrador; as opiniões podem ter conteúdos diversos, validades diversas, todavia, aquilo que está em questão não é o que cada qual possui em si mesma, mas como discernir o que há de verdadeiro e falso em cada uma delas, algo que requer a posse de uma verdade que evidencie isso. As opiniões não serão tratadas individualmente, porém como um tipo de discurso sobre as coisas o qual o narrador está problematizando ao perceber sua incerteza. Há uma incerteza comum a determinado tipo de pensamento que cabe ser enfrentada. Em função

disso, o “começar tudo desde os fundamentos” institui uma diferença em relação ao percurso progressivo do narrador. Ao situar a falsidade nas opiniões e não as tratar individualmente, o narrador indica que a suspensão das opiniões não pode ser vencida pela substituição das velhas por novas opiniões, ou o problema da busca da verdade permaneceria presente. Como as opiniões não são tomadas com especificidade, mas em sua generalidade, segue-se disso que todo discurso opinativo está sendo problematizado e que é esse discurso como um todo a ser suspenso, o que significa que ele não pode ser reinstituído mais tarde com opiniões diferentes. A própria existência da opinião como tal se torna um problema a partir do ponto em que ela passa a fundar o conhecimento, sendo que ao ser detectado a natureza incerteza do discurso opinativo, aquilo que virá para substituí-lo não poderá ser parte do mesmo discurso, mas um novo tipo de tese, uma verdade indubitável.

Além disso, como o narrador descreve suas opiniões como tendo sido “recebidas”, possuindo uma causa externa a si mesmo, a suspensão dessas opiniões implica que aquilo que fundamentará o conhecimento doravante não poderá ter causa externa, ou as mesmas incertezas contidas nos fundamentos passados estarão presentes nos novos fundamentos. Com isso, se antes o fundamento era recebido de fora, agora ele deverá ser produzido ou desvelado pelo próprio poder de pensar. Será preciso que por sua própria razão o narrador chegue a uma verdade segura.

Bem, mas se as crenças são incertas e as opiniões falsas ou possivelmente falsas, aquilo que separa o verdadeiro do falso não seria também uma opinião? Como realizar essa separação sem incorrer no discurso opinativo?

De fato, o narrador fala se desfazer “de todas as opiniões a que até então dera crédito”, quer dizer, em se desfazer das opiniões que acreditara até então e que foram trocadas ao longo do tempo, situando assim a verdade no âmbito do discurso, o que poderia levantar a interpretação de que, embora as opiniões atuais sejam falsas, há outras — a serem encontradas — que são verdadeiras. A verdade estaria assim no âmbito da opinião, bastando encontrar a crença certa. Entretanto, se a diferenciação do verdadeiro e do falso fosse algo do âmbito da opinião e da crença simplesmente, seria impossível se desfazer da opinião sem se desfazer da verdade, o que encerraria a investigação da obra. Caso o único critério para distinguir o verdadeiro do falso seja também uma opinião anterior, também sujeita à revisão, seria consequência disso que a suspensão das crenças como uma forma de mudar o percurso dos erros também excluiria a verdade junto com a opinião. Logo, aquilo que diferencia verdadeiro e falso deve preceder a opinião de algum modo.

Obviamente, o narrador fala em usar opiniões como fundamentos e princípios, indicando que determinadas opiniões prévias eram baseadas em outras, quer dizer, que a verossimilhança de certas opiniões foi avaliada com base em opiniões anteriores que lhes serviram de fundamento. Nesse sentido, como é possível usar uma opinião como fundamento para outra, todavia, por mais

que o narrador possa ter endossado determinadas crenças em algum momento e as usado como fundamento para outras, as primeiras crenças só foram endossadas porque algo anterior a elas as reconheceu (ainda que erradamente ou de forma corrompida pela mal uso) como verdadeiras. Dessa forma, mesmo admitindo que é possível usar uma opinião como critério do verdadeiro e do falso, essa mesma opinião precisou de um critério de discernimento do verdadeiro e do falso para ser adotada, o que mostra que há um discernimento anteriormente à opinião que é o que torna possível tanto adotá-las quanto suspendê-las. Por mais que em determinado momento uma opinião possa ter muito peso para a adoção de novas opiniões, isso não apaga a existência de um discernimento anterior operando anteriormente a qualquer opinião.

Sendo assim, só é possível falar de suspensão das opiniões como um todo se existir um critério mais profundo que elas, uma vez que a busca pela verdade depende daquilo que precede a opinião: há crenças verdadeiras e crenças falsas, mas aquilo que expõe a falsidade de uma crença não é simplesmente outra crença, outra opinião. Esse discernimento anterior ao discurso opinativo o qual separa verdadeiro e falso que é afirmada em todo o primeiro parágrafo.

A princípio, mesmo retomando o percurso de enganos do narrador é estabelecido que ele sempre desejou conhecer a verdade e sempre acreditou conhecer alguma verdade, tanto no passado quando recebeu opiniões falsas enquanto buscava as verdadeiras, quanto nesse momento em que escreve as *Meditações* e que a própria percepção de seu passado se coloca como verdadeira tanto quanto as crenças que sustentou anteriormente. Mas se ao receber receber suas antigas opiniões ele realmente acreditou que elas fossem verdadeiras e somente mais tarde veio a notar a falsidade que as envolvia, tal acontecimento poderia indicar que até agora o narrador não conquistou senão a falsidade, que ele meramente transitou entre várias crenças falsas até refletir acerca de si e perceber sua falta de êxito em descobrir algo verdadeiro. Contudo, perceber o erro requer que se constate evidências que denunciariam por que as antigas opiniões não seriam verdadeiras, ou seja, perceber o erro requer a constatação da evidência que denuncia o erro, conseqüentemente, é preciso concluir que o percurso do narrador até aqui não foi marcado pelo acúmulo de erros, mas pelo acúmulo de evidências que denunciaram cada vez mais seus erros — a “tomada de consciência” no primeiro parágrafo é apenas o resultado de um processo mais amplo³⁷. Ainda que a sucessão de novas crenças e da descoberta da falsidade delas seja longa o bastante para tornar incerto até o que é conhecido atualmente, tanto no passado quanto no presente sempre se fez presente alguma diferença entre verdade e falsa opinião que possibilitou a percepção do erro e a continuidade da investigação,

³⁷ Por sinal, quando ao fim do parágrafo o narrador ressaltar que somente depois de certa idade e maturidade é que sua meditação pode se iniciar, foi também por conta desse acúmulo ao longo do tempo que essa espera aconteceu, pois enquanto a evidência existia de forma insuficiente para denunciar a falsidade das opiniões, a reflexão estava comprometida.

pois mesmo quando o narrador notou que se enganava, alguma verdade já deveria estar presente em seu pensamento, ou sequer seria possível notar a falsidade de suas opiniões e procurar por outras. Sem uma mínima percepção da verdade seria impossível validar qualquer opinião como sendo a derradeira, bem como depois ser persuadido por outras que parecessem mais verossímeis³⁸ que as anteriores. Graças a isso, embora as substituições sucessivas de uma opinião por outra frustrassem o narrador, elas nunca ocorreram sem que estivesse presente alguma diferença — por mais tênue que fosse — entre o que parece falso e o que parece verdadeiro, por sinal, mesmo no presente da reflexão tal diferença existe e separa os três momentos da vida intelectual do narrador, atribuindo a cada um deles uma relação diferente com a verdade: enquanto no passado eram as opiniões que supostamente continham a verdade, no presente é a percepção do engano que a contém.

Se antes ele cria que a verdade estava nas opiniões e procurava o verdadeiro no interior daquilo que recebeu, agora ele investiga o verdadeiro a partir de uma percepção a respeito de si mesmo, de maneira que essa mudança o coloca em outro trajeto e o afasta dos velhos erros. Refletir se é possível atingir a verdade no lugar de refletir sobre a verdade de cada uma das opiniões significa ultrapassar a discussão opinativa e investigar algo que a antecede, que é a própria possibilidade do conhecimento³⁹, como consequência disso, se o narrador tivesse flertado com o pessimismo de acreditar que, dado o seu passado de erro, sua investigação estaria impedida de alcançar uma verdade, essa mesma conclusão se mostraria tão frágil quanto seus velhos erros e igualmente substituível por uma conclusão posterior; todavia, como ele não está mais a ponderar mais sobre opiniões específicas mas sobre a possibilidade de encontrar uma verdade, segue-se daí que esse erro sequer o ameaça neste instante — esse pessimismo nem é considerado, estando descartado desde o início pela mudança que esse novo momento do meditar gera. Desde o princípio do texto há então certa positividade na meditação, certa inclinação racional posta nela a qual move o narrador em direção ao verdadeiro, e que está acompanhada do deslocamento da questão do conhecimento operada por ele, pois se antes a busca da verdade estava naquilo que era recebido e

³⁸ Alguns anos antes da publicação das *Meditações*, Descartes escreveu especificamente a respeito desse assunto numa carta enviada à Mersenne. Ao comentar o livro do filósofo inglês Edward Herbert (1583-1648), *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso*, Descartes compara a verdade com uma espécie de balança cuja medida não pode ser testada sem antes ser subentendida, ou seja, embora existam maneiras de verificar as medidas de uma balança, conhecer a verdade sempre pressupõe que saibamos previamente o que é o verdadeiro para reconhecê-lo quando nos depararmos com ele. É impossível verificar o verdadeiro sem já ter uma noção de verdade anteriormente, logo, reconhecer a verdade exige algum conhecimento prévio dela: “Il examine ce que c’est que la vérité; et pour moi, je n’en ai jamais douté, me semblant que c’est une notion si transcendantelement claire, qu’il est impossible de l’ignorer: en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s’en servir, mais on n’en aurait point pour apprendre ce que c’est que la vérité, si on ne la connaissait denature. Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l’apprendrait, si nous ne savions qu’il fût vrai, c’est-à-dire, si nous ne connaissions la vérité? (A.T., v.II, *Correspondance*, carta CLXXIV, 16 de outubro de 1639, p.536-597, 1. 25-18).

³⁹ Ainda que de forma indireta, está colocado aqui o tema clássico da distinção entre conhecimento e opinião.

nas opiniões, agora ela está dada a partir de uma meditação a respeito da possibilidade de conhecer. Com isso, conquanto seus enganos não o tenham conduzido ao conhecimento o qual buscou e que a crença na posse de uma verdade possa ser falha, sua percepção a respeito de seus erros denota a existência de evidências sobre as quais permanece sendo possível refletir, ou melhor, meditar. Ainda que não tenha chegado ao conhecimento que inicialmente buscava, o narrador chegou a algo evidente, que é seu próprio percurso de enganos, e por mais que tenha se enganado e ainda possa se enganar, toda confissão de ignorância afirma também a reflexão a propósito dessa ignorância e possibilita um passo de distância em relação a ela, posto que perceber o erro implica notar a presença de evidências que sustentem a percepção do erro como erro. Desse modo, não é por errar mas por perceber que erra que ele permanece capaz de buscar a verdade, pois é a evidência que denuncia e o afasta do erro, permitindo a continuidade da meditação e podendo impulsionar o narrador a um novo momento, a novas conclusões e até a encerrar o ciclo de enganos em que se encontra ao estabelecer um conhecimento verdadeiro.

A evidência portanto jamais existiu separadamente daquele que a reconheceu como tal⁴⁰, sendo um indício da verdade que emerge no percurso percorrido para revelá-la e é percebida no próprio ato de refletir e até mesmo no erro, uma vez que o erro só pode aparecer como erro caso esteja presente alguma evidência que o denuncie como tal. Por isso, a verdade não é identificada fora daquele que medita, como uma fórmula solitária num livro antigo, e buscá-la não significará procurar fora de si aquilo que venha a se revelar verdadeiro (por exemplo: realizando um inventário das posições filosóficas de outros), mas investigar em si aquilo que nos faz reconhecê-lo como tal, uma vez que, caso se evite essa investigação, o narrador terá ao seu dispor opiniões que, embora pareçam e até possam ser verdadeiras, estão destituídas de um fundamento que as assegure como tal — estará confundindo as coisas ou não?

Assim, depois de estabelecer os objetivos do meditar, o narrador afirma:

“Mas, parecendo-me ser muito grande essa empresa, aguardei até atingir uma idade que fosse tão madura que não pudesse esperar outra após ela, na qual eu estivesse mais apto para executá-la; o que me fez diferenciá-la por tão longo tempo que doravante acreditaria cometer uma falta se empregasse ainda em deliberar o tempo que me resta para agir.” (Descartes, 1996 [1641], p.257)

⁴⁰ Cumpre ressaltar que verdade e ciência não são sinônimos mas conceitos imbricados. A ciência depende da descoberta da verdade e da concatenação necessária entre as diversas verdades para existir, sendo que para constituir uma ciência é preciso encontrar uma verdade que a fundamente e que a norteie na descoberta das demais verdades.

A tarefa de “começar tudo desde o fundamento” é descrita pelo narrador como imensa, de modo que, para dar conta dela, foi necessário atingir certa maturidade. A maturidade aqui tem relação com certa plenitude do uso das próprias capacidades, ou seja, com ter exercitado suas capacidades em diversas situações de tal forma que, com o tempo, o narrador as dominou tanto quanto lhe foi possível. O tamanho da tarefa é assim assimilado à maturidade necessária para realizá-la, de modo que alguém que ainda não tivesse pleno domínio de si seria incapaz de realizar essa tarefa. Ao mesmo tempo, alguém que deixasse seu melhor momento passar, também perderia a oportunidade de usar o melhor de si nesse processo de busca por um fundamento difícil de atingir. Mais que isso, aquele que tarda para realizar a tarefa de colocar em dúvidas suas crenças também passa mais tempo sob o domínio delas, podendo chegar a um estado tal de confusão que a busca do fundamento fique comprometida por conta da força das crenças.

Em suma, por mais que o narrador tenha percebido diversos erros em seu passado, ele também percebeu que sempre esteve presente alguma diferença entre suas crenças que discernia algumas como verdadeiras e outras como falsas, permitindo que o narrador continuasse a progredir no caminho da verdade. Caso não existisse nenhuma diferença entre elas, também não existiria qualquer sentido em substituir uma por outra. Assim, ainda que por muito tempo ele somente chegasse a novas opiniões que acabavam se mostrando tão problemáticas quanto as antigas, esse caminho produziu certo acúmulo de sabedoria e evidência que tornou o narrador cada vez mais hábil na reflexão e mais próximo do verdadeiro. Em vez de lhe fomentar o pessimismo de pensar que não chegaria a lugar algum, esse falseamento de diversas crenças lhe propiciou um acúmulo positivo de evidências que expuseram cada vez mais a falsidade dessas crenças e o aproximaram mais e mais da verdade. O fundamento certo da ciência não foi encontrado, mas certo discernimento sim: o narrador se tornou capaz de discernir seu próprio percurso como problemático, ou seja, de reconhecer que esse vagar entre uma opinião e outra não parece ter fim, sendo justamente isso que o permitiu mudar de direção.

Há uma separação posta aí entre o discurso opinativo, que é uma espécie de juízo ou resultado de certo raciocínio o qual pode ser certo ou incerto, e uma evidência que precede a própria emissão do juízo e é aquilo mesmo em que ele se baseia (correta ou incorretamente) para julgar. Sem essa divisão seria impossível para o filósofo conceber a possibilidade de revogar suas antigas opiniões, pois seria impossível se conceber sem elas. Contudo, o primeiro parágrafo não constitui unicamente a apresentação de um problema a ser solucionado, ele constitui igualmente uma forte afirmação da apresentação da evidência de pensamento que todos dispomos para solucionar esse

problema. Sempre que o narrador levanta alguma incerteza em relação ao seu passado ou presente, ele apresenta também a razão a qual reflete essa incerteza, que a ilumina, sendo ela, mais que as incertezas, que fará a narrativa avançar até a verdade absoluta.

4.2. As noções comuns no primeiro parágrafo das *Meditações*

O primeiro parágrafo das *Meditações* marca uma mudança de direção. Em sua afirmação inicial o narrador retoma certo histórico de enganos que coloca em questão suas ações pregressas, tornando o erro presente para si quase como se o estivesse cometendo no momento. Colocar-se diante não de cada erro particular mas do erro repetido no interior de um percurso faz com que seja possível problematizar esse percurso como algo o resultado de certa maneira de investigar a verdade realizada até então. Ao mesmo tempo em que esse percurso é posto diante do narrador, também fica posto entre eles certo distanciamento que torna os erros mais claros como erros, uma vez que agora eles podem ser observados e pensados como um problema recorrente. Além disso, também se torna mais claro que o narrador não está restrito a esses erros, que ele não é coagido a concordar com nenhum deles e pode refletir acerca de seu percurso para não mais repeti-lo. Se pensar sobre o erro particular, sobre uma crença errada, leva somente à correção desse erro, pensar sobre o percurso pode levar o narrador a uma mudança do tipo de reflexão que fazia, sendo a partir dessa percepção do erro que as *Meditações* começarão. Dessa vez, a partir dessa nova percepção, suas investigações não se darão mais por uma problematização de suas opiniões atuais, mas das opiniões como um todo, algo que muda sensivelmente o objeto de sua investigação. Se antes do momento demarcado pelo início do texto o narrador realizou sua trajetória intelectual alternando entre diversas crenças que anteriormente lhe pareciam verossímeis mas logo se mostravam falsas, doravante ele pretende encerrar essa alternância ao incluí-la como parte do problema da busca da verdade. Assim, as *Meditações* não se iniciam propriamente pelo erro, mas por uma percepção a respeito dele que possibilita ultrapassá-lo. Inclusive, é por isso que o narrador diz: “aguardei até atingir uma idade que fosse tão madura que não pudesse esperar outra após ela, na qual eu estivesse mais apto para executá-la” (Descartes, 1996 [1641], p.257), indicando que as *Meditações* começam num momento planejado — em que suas capacidades tivessem sido melhoradas tanto quanto lhe fosse possível — para iniciar uma reflexão que se diferencia do percurso das opiniões.

Para não reincidir no velho percurso, o narrador decidiu investigar a própria possibilidade de descobrir uma verdade que não se sujeite a qualquer revogação, algo que tem se mostrado possível na medida em que, embora tenha sido diversas vezes persuadido por opiniões falsas, jamais faltou

em seu pensamento alguma diferenciação — por mais tênue que fosse — entre o verdadeiro e o falso. Mesmo antes dessa mudança, sempre esteve com o narrador certa capacidade de diferenciação entre opiniões verdadeiras e falsas que o permitiu ir em busca de opiniões mais verossímeis, sendo que essa capacidade não era como as próprias opiniões e crenças endossadas, mas algo anterior que justamente possibilitava que elas fossem adotadas. Assim, quando o percurso dos erros é colocado diante do narrador e a incerteza de suas opiniões é também posta junto com ele, torna-se possível recusar ambos porque existe algo anterior que diferencia o verdadeiro do falso sem a necessidade das opiniões ou mesmo da experiência. Aquilo que está sendo abandonado é o que foi “recebido”, o extrínseco: as velhas crenças se alternavam e podiam ou não ser verdadeiras, podiam ou não ser mantidas conforme se mostrassem mais ou menos persuasivas. Elas eram contingentes e jamais se impuseram ao narrador de forma necessária, sendo justamente por isso que poderiam ser suprimidas para dar origem a uma nova forma de reflexão. Mas o discernimento que apresenta tais crenças como contingentes, falsas ou meramente prováveis, não pode ser abandonado, nem mesmo questionado. Caso pudesse, não faria sentido abandonar nenhuma das opiniões, afinal, com qual critério elas seriam abandonadas? Ora, a transição entre crenças era possível por alguma percepção do verdadeiro e falso que diferenciava as novas das velhas crenças, porém, essa diferença entre as crenças só poderia ser percebida por meio de algo no próprio narrador que distinguisse a crença que pareça verdadeira daquela que pareça ser falsa, em outras palavras, a percepção da diferença requer um critério diferenciador. Além disso, requer também que esse critério seja diferente dessas próprias opiniões, ou ele precisaria ser discernido por outra opinião anterior a assim sucessivamente, o que faria dele tão controverso quanto qualquer opinião. Esse discernimento não se confunde com as opiniões nem é resultado da experiência, no limite, as várias formas de fazer uso desse discernimento o ampliam, mas por princípio elas não o formam.

Desde o começo do meditar, portanto, fica posta certa diferença entre as diversas opiniões, que é dada por algo que as antecede e não por elas mesmas, porém, igualmente, fica posta uma diferença entre opiniões e aquilo que as discerne como opinião sem se confundir com ela. Enquanto as opiniões eram extrínsecas, contingentes, podendo ser trocadas e até suspensas, a evidência que diferencia verdade e falsidade, mesmo que não seja suficiente ainda para colocar uma verdade derradeira, é ainda assim necessária e não pode ser abandonada. Só é possível “desfazer-se das opiniões que até então dera crédito” porque existe algo necessário que coloca as opiniões como opiniões e não verdades.

Há assim uma forte evidência já no primeiro parágrafo das *Meditações*, mas o que ela nos apresenta? O instante colocado nesse primeiro parágrafo é singular, uma vez que ele está entre dois momentos distintos: um deles é aquele anterior ao começo da narrativa, em que o narrador adotava

opiniões como verdade e que é retomado agora como lembrança, ao passo que o outro começará a partir do segundo parágrafo da obra, quando o narrador instituir o procedimento da dúvida como uma forma de encontrar seu novo fundamento. Usar a opinião como fundamento para suas crenças o levou a certo percurso incerto e a instituição da dúvida o levará a outro cada vez mais certo, contudo, suprimida a opinião e ainda não estando posto o método, o que resta?

Assim como no começo do *Discurso*, existe certa força bruta de nosso pensar, certa capacidade de colocar as coisas como objetos de nosso conhecimento e discerni-los como diferentes. Por si mesma, essa capacidade de pensar não pode ser compreendida como uma noção comum; temos uma série de pensamentos e nem todos são noções comuns, apesar disso, é possível indicar aí a presença as noções comuns.

Existe uma diferença esse discernimento inicial e as opiniões, na medida em que o primeiro discerne a verdade ou falsidade do segundo e, portanto, lhe antecede ontologicamente. Esse discernimento está presente mesmo sem a presença das opiniões, sendo precisamente isso que permitirá que se comece uma meditação ancorada nela e não nelas. As opiniões são pensamentos e nesse sentido dependem daquele que as pensa, contudo, são também pensamentos sobre coisas, sobre a realidade, ou seja, juízos que podem ser verdadeiros ou falsos na medida em que se conformam ou não com aquilo que expressam. Dessa forma, embora as opiniões sejam pensamentos e dependam conseqüentemente do poder de pensar do narrador, elas também apontam para algo extrínseco cuja verdade depende não só dele, mas também da realidade que ele busca acessar. Não existe nenhuma incerteza na ligação entre a opinião do narrador e ele mesmo, ela está posta de forma clara porque surge tão logo é concebida: basta pensar nessa opinião e ela estará posta como pensamento, todavia, é possível perceber incertezas na ligação entre essa opinião e a realidade sobre a qual ela trata, visto que ela não depende apenas do fato de ser pensada. A relação entre esse pensamento e a realidade extrínseca ao narrador não é colocada simplesmente por se pensar nela, uma vez que essa realidade existe independentemente do narrador. A opinião sem realidade, ou seja, a opinião despojada de sua afirmação sobre um real, todavia, é completamente vazia, é só poder de pensar. As opiniões são o que são justamente por dizerem respeito a algo, isto é, porque são juízos sobre a realidade, elas dizem respeito a coisas específicas, por conta disso, são emitidas com base em noções específicas também. Quais noções? Ora, aqueles que dizem respeito a objetos específicos de nosso conhecimento. Uma opinião sobre os homens, por exemplo, requer uma noção anterior de homem para ser afirmada.

Como as opiniões são juízos específicos sobre a realidade, as noções em quais elas se baseiam são noções específicas a respeito daquilo que independe do narrador e que ele desejou em algum momento conhecer. Justamente por independerem parcialmente do narrador, essas noções

são incertas na relação com o externo e serão postas em dúvida ao longo da obra. Porém, se os juízos específicos sobre a realidade podem ser tidos como verdadeiros ou falsos é porque a verdade em que se baseiam os antecede, independentemente deles. É possível apresentar verdades que não dependam da existência de coisas externas, nem mesmo de uma demonstração prévia, como o próprio Descartes coloca nas *Respostas as segundas objeções*:

“[postulo] que [os leitores] examinem diligentemente as proposições que não precisam de prova para serem conhecidas, e cujas noções cada qual encontra em si mesmo, como as de *que uma mesma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo; que o nada não pode ser a causa eficiente de algo* [grifos do autor], e outras semelhantes; e que assim exercitem essa clareza do entendimento que lhes foi dada pela natureza, mas que as percepções dos sentidos acostumaram a perturbar e obscurecer, que a exercitem, digo eu, totalmente pura e liberta de seus prejuízos; pois, este meio, a verdade dos axiomas seguintes lhes será fortemente evidente” (Descartes, 1996 [1641], p.375)

Independentemente daquilo que é externo ao narrador, o próprio ato de pensar coloca a verdade de uma noção como “uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo”, afirmando-a como evidente. Verdades como essas não são opiniões, mas partes da necessidade contida no próprio pensamento.

Ao serem juízos sobre coisas, as opiniões dependem de noções específicas das coisas sobre as quais versam, o que significa que elas se baseiam em noções que não incluem todos os objetos e não são válidas para todos os objetos do conhecimento, apenas alguns. Suas noções dizem respeito somente a alguns objetos do conhecimento, o que torna preciso justificar como essas noções correspondam devidamente ao que pretendem corresponder, uma vez que não é claro pelo mero ato de pensar que exista tal correspondência.

Contudo, é possível suspender as opiniões naquilo em que elas remetem ao particular e na ligação que pretendem manter com o que não depende do pensamento, pois ao fundo delas e das noções em que elas se baseiam existem outras mais profundas, que abarcam tudo o que pode ser conhecido. Essas noções gerais encontram expressão, por exemplo, no axioma citado acima, contudo, independentemente de quantas sejam essas verdades, elas estão presentes no primeiro parágrafo como verdade cuja evidência surge no momento em que é pensada. A exemplo disso, uma opinião que coloque o narrador como um homem entre outros homens, por exemplo, depende de noções específicas (a noção de homem, de mundo, de outros) com ligações com o real que

independem do poder do narrador de pensar, apresentando incertezas, todavia, elas estão baseadas em noções mais essenciais que dependem unicamente dele e que não são incertas. O mero poder de pensar as apresenta tais como noção. Quer a noção de homem corresponda a algo fora do narrador ou não, ela precisa se basear numa verdade como “uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo” — se existir um homem, ele não pode ser e não ser ao mesmo tempo. Como o próprio filósofo explicará anos mais tarde: “[...] não cremos que tal suposição [...] exista ou seja propriedade de alguma coisa, mas tomamo-la como uma verdade eterna que tem seu lugar no pensamento e à qual chamamos noção comum” (Descartes, 2006, art.49, p.44-45).

Dessa maneira, enquanto as opiniões se baseiam em noções específicas que serão colocadas em dúvida em sua particularidade e ligação com o que é extrínseco, restará ainda ao narrador as noções mais gerais que tocam características comuns de todas as coisas⁴¹. Se as primeiras podem estar erradas ou só parcialmente corretas (no âmbito da probabilidade, portanto) por expressarem parcialidades e se basearem em noções que dizem respeito apenas a partes do real, podendo se aplicar a algumas coisas enquanto outras não, as últimas são noções que se aplicam a tudo o que pode ser conhecido e portanto não podem implicar em erro, pois não há casos em que não se apliquem. Tais noções são comuns a tudo o que posso conhecer e não podem ser concebidas senão como se apresentam, uma vez que elas não comportam exceção. Elas são necessárias, portanto.

Com a supressão das opiniões e seu questionamento ao longo das *Meditações*, as noções mais gerais e evidentes serão tornadas cada vez mais evidentes até a descoberta do novo fundamento, porém, no primeiro parágrafo tais noções estão presentes e já servem de critério de julgamento para todas as verdades a serem estabelecidas na obra. Tudo aquilo que se apresenta sem colocar um juízo sobre a realidade, aquilo que não pode ser pensado senão como é constitui a presença de noções comuns do pensamento no primeiro parágrafo das *Meditações*, ou seja, todas as noções básicas contidas em todo o pensamento são as noções comuns.

Cada opinião possuída pelo narrador no começo da obra constitui um juízo a respeito de algo, sendo que suspender as opiniões coloca, de um lado, aquele real que queremos acessar e conhecer e, de outro, os próprios instrumentos de nosso pensamento que apresentam esse real diante de nós. Mesmo que coloquemos em dúvida uma porção de coisas que tentamos discernir fora de nós, nosso próprio discernimento não é incerto, pois não podemos duvidar dele sem afirmá-lo. Como o próprio *Discurso do método* anos antes colocava, só a própria capacidade de julgar o verdadeiro e o falso pode julgar o verdadeiro e o falso, de modo que qualquer tentativa de colocá-la em questão na verdade a afirma. Com isso, a possibilidade de suspender as antigas opiniões é a

⁴¹ Não das coisas que existem fora do narrador, propriamente, pois se assim fosse essas noções dependeriam do externo e seriam incertas, mas das coisas que podem ser conhecidas.

possibilidade aplicar sobre aquilo que é objeto de nosso conhecimento certo discernimento que é capaz de diferenciar se esse objeto se apresenta como necessário ou contingente.

Embora a presença dessas noções seja suficiente para possibilitar que a meditação comece e que a forma antiga de reflexão, baseada em noções parciais, seja abandonada em prol de uma nova, baseada na mais estrita necessidade, ela não coloca porém por si mesma o novo fundamento da ciência.

O começo das *Meditações* apresenta uma circunstância complexa: o narrador precisou repensar sua própria história, pensa a si mesmo como uma pessoa entre outras, com corpo, um pedaço de cera com o qual pode fazer experimentos e tanto mais. Porém, assim que o narrador passou a suspender essa realidade verificando o que nela se apresentava com necessidade, ou seja, na medida em que ele começou utilizar seu próprio discernimento para verificar o que, sendo objeto de seu conhecimento, se impunha com necessidade ou não, tanto mais seu interior se tornou mais claro que o seu exterior. O questionamento das opiniões torna mais forte as noções em que se baseiam esse questionamento, mas também deixa em aberto aquilo que o narrador de fato sabia sobre a realidade. Essa incerteza quanto ao que é discernível em relação à realidade, porém, não a nega, apenas levanta dúvidas sobre aquilo que o narrador pensava saber. O que está em questão é aquilo que é conhecido desse real que desde o começo está posto, quer dizer, existe uma realidade clara desde o começo das *Meditações*, que é posta pela circunstância do narrador, que pensa ser alguém com uma história, que pensa estar em algum lugar e assim por diante, e ela se impõe de um modo que é inclusive dispendioso colocá-la em dúvida, contudo, as opiniões do narrador acerca dessa realidade são incertas. Bem, por que? Porque as opiniões tratam do particular, quer dizer, elas tentam discernir elementos específicos do real e assim corresponder a ele, conseqüentemente, elas tentam impor distinção a esse real que é percebido. Elas procuram discernir aquilo sobre o que tratam, porém, como são baseadas em noções parciais, essa distinção era impossível até o momento inaugurado pelo primeiro parágrafo. Em seu passado anterior ao meditar, o narrador não conseguiu discernir aquilo que era essencial a multiplicidade que se apresentava diante dele. Essa multiplicidade era clara mas indistinta. Com isso, ainda que exista evidência presente, bem como verdades que podem ser identificadas individualmente como noções fundamentais do pensamento, elas não colocam ainda um real discernido com necessidade. Não é possível discernir inicialmente uma verdade que sirva de ponto basilar para o conhecimento. Não sem o esforço metódico de mobilizar as noções comuns de maneira a conhecer não só com clareza mas também com distinção. Assim, embora a presença das noções comuns não gerem por si mesmas o reconhecimento do fundamento do conhecimento no princípio das *Meditações*, são elas que permitem a ultrapassagem do discurso opinativo em busca do conhecimento.

5. Conclusões

Ao menos desde o *Discurso do método*, a filosofia de Descartes constitui uma defesa do bom senso, sendo bom nossa capacidade de separar o verdadeiro do falso. Essa defesa não pretende se dar no sentido de identificar discursos correntes que expressariam o bom senso ou mesmo quaisquer filosofias que seriam sua melhor expressão, Descartes defende que diante daquilo que nos aparece como sendo o real, temos certa capacidade de separar seus elementos e, com algum esforço, podemos até mesmo separar suas partes, criar ferramentas que melhor apliquem nossa razão e ajudem a memória, compreendendo o real em seus elementos mais simples.

Nesse sentido, a defesa do discernimento é menos a defesa de discursos ou mesmo de formas particulares de usar a razão e mais uma defesa de um poder de pensar que, defende o filósofo, pode ser reconhecido por cada qual em sua própria circunstância. Assim, o método é menos uma caixa de ferramentas que podem ser usadas como convém e mais uma exposição de como nossa razão, em seus limites e possibilidades, opera e conhece o real.

A aplicação dessa razão para o conhecimento do real, contudo, enfrenta problemas que frequentemente nascem de circunstâncias sobre as quais não temos controle. Aprendemos a julgar a partir dos sentidos na infância, somos ensinados a adotar a autoridade em vez de criarmos meios racionais para aprender verdades, entre outras coisas que se acumulam em nosso espírito e, gradativamente, desviam nossas capacidades racionais. Em vez de julgarmos pelo puro discernimento racional, passamos a julgar por noções secundárias e parciais todas de empréstimo dos sentidos, de uma má educação ou mesmo de outras pessoas.

Com isso, tanto a afirmação do bom senso no começo do *Discurso do método* quanto a interrupção do percurso opinativo no começo das *Meditações* representam a retomada de si mesmo. O filósofo coloca para si (e para o leitor) a tarefa de ouvir as razões que tornam incertas suas antigas opiniões. Não há menção a quais seriam essas opiniões, apenas a seus fundamentos sensíveis, pois pouco importam quais eram elas. As opiniões do filósofo distinguem-se daquelas do leitor, contudo, seu ponto de apoio era provavelmente o mesmo, bem como o percurso de erro e as razões para duvidar. A suspensão da opinião levanta um critério rígido para conhecer o real que é tomar como conhecimento somente aquilo que possa ser compreendido por meio de noções necessárias. O conhecimento mutilado, baseado em autoridades ou nos sentidos, que poderia ser adotado ou não

dependendo de seu poder de persuasão, sempre fez parte da experiência do narrador. Todas as vezes em que ele tentou compreender o real por meio de uma opinião ou de uma noção contingente, chegou a alguma conclusão que não apresentava garantias de atingir esse real, nem de ser mais verdadeira que as demais noções contingentes. Qual seria a melhor opinião? Do ponto de vista de quem busca a certeza, todas se equivalem como incertas, pois quando seu fundamento é investigado, ele rapidamente se mostra obscuro e duvidoso.

Com a suspensão da opinião contudo, o critério para conhecer sai das noções parciais para noções que atingem aquilo que é comum a todos os objetos do conhecimento. Assim, com o critério para conhecer o real operando pela necessidade lógica mais estrita, com a incerteza sendo denunciada a partir de certa capacidade de separar o que se impõe ao entendimento e aquilo que é, no máximo, persuasivo, então é possível garantir uma justificação do conhecimento com base na necessidade própria do pensamento.

Aqui estão presentes as noções comuns como critério norteador dessa necessidade. Embora não sejam enunciadas tal como eram na síntese, em que eram discriminadas como razões basilares do raciocínio, nas *Meditações* elas estão presentes por meio de certo subentendimento: em nenhum momento elas serão afirmadas como noções que precisem ser distinguidas, mas a todo o tempo surgirão como verdades que sustentam a possibilidade do meditar ir adiante. Esse subentendimento não é de nenhum modo a colocação de premissas ocultas no raciocínio, na verdade, ele faz parte da maneira como o entendimento é concebido: como contendo certo número de verdades que não precisam ser listadas uma a uma, embora até certo ponto possam, e que norteiam o pensamento. Como as opiniões são contingentes e não possuem nenhuma necessidade por princípio, elas podem, no limite, expressar alguma verdade parcial a qual não se aplica a totalidade daquilo que é objeto do conhecimento, sendo que qualquer conhecimento que se baseie na parcialidade das opiniões padecerá desse problema: poderá coincidir com a verdade, mas não será conhecimento. Quando o pensamento se guia pelas noções comuns, no entanto, ele se guiará apenas pela necessidade lógica mais estrita, pois estará assentado nas noções que abarcam todos os objetos do conhecimento sem comportar qualquer exceção. Não existe erro num raciocínio baseado metodicamente numa noção comum, pois não há erro num conhecimento que se guie pelas noções universais do entendimento. O erro ocorre quando, entre as noções comuns e a realidade, adentram noções que desviam a razão daquilo que é comum e universal para aquilo que é específico e particular. Como as noções comuns exprimem aquilo que existe em tudo o que é objeto de nosso conhecimento, elas exprimem aquilo que necessariamente se aplica ao que podemos conhecer, conseqüentemente, as reflexões que se basearem nas noções primeiras de nosso pensamento sempre partirão da afirmação daquilo que é necessário em cada coisa e que permite que ela seja conhecida. Cottingham diz que Descartes

defende uma noção de conhecimento:

“muito simples e geral, que estipule somente proporções e relações abstratas, poderíamos desenvolver uma espécie de álgebra universal, que revelaria as estruturas comuns subjacentes a todos os objetos de investigação” (Cottingham, 1995, p.41, verbete “conhecimento”)

Por detrás da particularidades, portanto, existiriam “estruturas comuns subjacentes” aos objetos de investigação. Dessa forma, a existência das noções comuns aponta para certa unidade existente no espírito humano dada pelo fato de que existe, por princípio, certa unidade na maneira como ele discerne aquilo que se manifesta perante ele. Se há noções comuns entre todas as coisas, é possível interligar o conhecimento por meio da natureza humana, e o exercício de buscar compreender isso que está em todas as coisas esclarece cada vez mais nosso discernimento, permitindo que vejamos com cada vez mais clareza o real e suas múltiplas articulações. Mesmo assuntos completamente diferentes, conhecimentos distintos ainda serão apreendidos como conhecimento dado dentro da estrutura nocional do pensamento humano, o que faz com que a tarefa do filósofo seja, antes de desvelar o mundo, desvelar os limites e possibilidades desse pensar. E como as noções comuns são obscurecidas em função do trajeto pregresso, o desvelamento desse pensamento surge como uma tarefa. Cumpre se esforçar para transgredir a má educação e os velhos hábitos de maneira a ter uma compreensão mais profunda sobre si mesmo.

O *cogito*, portanto, precisa ser alcançado como um momento singular da atividade de discernir, ele não pode ser posto como um fato no princípio da obra. As noções comuns não discernem uma realidade por princípio, elas apresentam um real que ainda precisa ser discernido com uma aplicação severa dessas noções. Os juízos sobre a realidade não estão postos por princípio, nem poderiam, eles devem ser descobertos a partir da exposição de sua necessidade. É preciso que exista o exercício do discernimento que ultrapassará as velhas opiniões sobre o real para que possa existir um fundamento para o seu conhecimento.

Por conta disso, conquanto formem a base sobre a qual as *Meditações* partem, no sentido de comporem certa estrutura do entendimento mas sobretudo no sentido de serem noções comuns as coisas, as noções comuns não podem servir como fundamento para o conhecimento. Elas colocam a necessidade do pensamento e sua capacidade de separar o verdadeiro e o falso, mas essa capacidade precisa ser usada no real de forma metódica e longa para discerni-lo. A simples presença dessa capacidade é insuficiente para fazer isso, ela não implica por si mesmas no reconhecimento de uma realidade clara e distinta. Obviamente, elas implicam na existência do pensamento e de certa

verdade contida nele. De fato, para reconhecer uma noção comum é preciso pensar, mas o que é o pensamento? De onde ele provém? Será que o corpo pode pensar? Essa distinção ainda precisa ser atingida.

Malgrado exista uma natureza comum entre os homens que os permite buscar a verdade, compreender relações de semelhança entre os diversos objetos a serem conhecidos e entre o modo pelo qual os conhece, essa natureza não dá a verdade por simplesmente existir, ela somente ilumina o caminho que os leva até ela. Ainda cabe a eles decidir persegui-los ou não.

Bibliografia

- ADAM, CHARLES E PAUL TANNERY. *Oeuvres de Descartes*, 11 volumes. CNRS/Vrin, 1973-1978.
- BATTISTI, CÉSAR AUGUSTO. *O método de análise cartesiano e o seu fundamento*, in: *Scientiae Studia*. São Paulo: v.8, n.4, p.571-596, 2010
- _____. *Descartes: da unidade originária da razão e seus desdobramentos*, in: *Diaphonía*. Toledo: v.1, n.1. p.116-137, 2015.
- BRÉHIER, ÉMILE. *Chryssipe et l'ancien stoïcisme*. Paris: PUF, 1971.
- _____. *Histoire de la philosophie (Tome premier: L'antiquité et le moyen âge*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1928.
- BROUGHTON, JANET; CARRIERO, JOHN (org.). *Descartes*. Porto alegre: Penso, 2011
- COTTINGHAM, JOHN. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- DESCARTES, RENÉ. *Meditações*, In: *Descartes*, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. *Discurso do método*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- _____. *Os princípios de filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- _____. *Regras para a orientação do espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007
- EUCLIDES. *Elementos*. São Paulo: Unesp, 2009.
- FORLIN, ENÉIAS. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Editora Unijuí, 2005.
- _____. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- FURTADO, THIAGO MARTINS. *Descartes meditando: a formação do sujeito no exercício meditativo*. 2009. (Dissertação de mestrado em filosofia). Campinas: Unicamp.
- GAZOLLA, RACHEL. *O ofício do filósofo estóico*. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *Uma abordagem sobre ser e aparecer no estoicismo antigo*. *Cognitio — Revista de Filosofia*, no 3, 2001, p.9-17.
- GUEROULT, MARTIAL. *Descartes selon l'ordre des raisons vol.I: L'ame et Dieu*. Paris: Flammarion, 1992 [1953].
- _____. *Descartes selon l'ordre des raisons vol.II: L'ame et le corps*. Paris: Flammarion, 1992.

- JAPIASSÚ, HILTON; MARCONDES, DANILO. *Dicionário básico de filosofia*, RJ: Jorge Zahar editor, 1996.
- LANDIM, RAUL. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- OLIVEIRA, CARLOS EDUARDO PEREIRA. *Descartes a livre criação das verdades eternas*. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo, Universidade de São Paulo.
- PATY, MICHEL. *Mathesis universalis e inteligibilidade em Descartes*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência (Campinas), Série 3, vol. 8, 1998 (nº1, jan.-jun.), 9-57.
- SCALA, ANDRÉ. *Espinosa*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- SILVA, FRANKLIN LEOPOLDO E. *A metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005.
- REALE, GIOVANNI. *História da filosofia : filosofia pagã antiga*, v. 1. São Paulo: Paulus, 2003.
- ROSSI, PAOLO. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. São Paulo: UDUSC, 2001.
- TEIXEIRA, LÍVIO. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.