



**HAL**  
open science

# La Recherche de la vérité de Descartes et les objections faites aux Méditations métaphysiques : pour une approche systématique du problème de datation

Maira de Souza Borba

## ► To cite this version:

Maira de Souza Borba. La Recherche de la vérité de Descartes et les objections faites aux Méditations métaphysiques : pour une approche systématique du problème de datation. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I; Universidade federal de Minas Gerais, 2015. Français. NNT : 2015PA010519 . tel-01338515

**HAL Id: tel-01338515**

**<https://theses.hal.science/tel-01338515>**

Submitted on 5 Jul 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**UNIVERSITÉ PARIS I – PANTHÉON SORBONNE  
ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Thèse de Nouveau Doctorat en Philosophie**

**Maíra DE SOUZA BORBA**

***LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ DE DESCARTES ET LES  
OBJECTIONS FAITES AUX MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES***

Pour une approche systématique du problème de la datation

***LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ DE DESCARTES E AS  
OBJEÇÕES FEITAS ÀS MEDITAÇÕES METAFÍSICAS***

Para uma abordagem sistemática do problema da datação

**Directeurs de thèse :**

José Raimundo MAIA NETO – Universidade Federal de Minas Gerais

Denis KAMBOUCHNER – Université de Paris I – Panthéon Sorbonne

Soutenue le 10 juillet 2015

**Jury:**

Prof. José Raimundo MAIA NETO – Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Denis KAMBOUCHNER – Université de Paris I – Panthéon Sorbonne

Prof. Pierre GUENANCIA – Université de Bourgogne

Prof. Alexandre GUIMARÃES TADEU DE SOARES – Universidade Federal de Uberlândia

## **Agradecimentos**

Ao longo desses anos de pesquisa e estudo na filosofia, houve momentos em que me senti perdida, mas devido à força que me foi dada por algumas pessoas consegui seguir nessa jornada, por muitas vezes angustiante, e finalizar esse projeto ao qual eu tanto me dediquei. Gostaria agora de expressar minha gratidão a essas pessoas queridas que me ajudaram ao longo desse caminho.

Primeiramente agradeço ao professor José Raimundo, que durante todos esses anos, não só no doutorado, mas no mestrado e em minhas pesquisas de iniciação científica, realizadas na graduação, foi uma presença absolutamente fundamental. Não apenas pelo seu papel de orientador, desempenhado de maneira louvável, mas por sua pessoa, sempre gentil, generosa e disposta a me ajudar e incentivar em todos os momentos. Todo o crescimento intelectual que tive durante esses anos se deve à figura desse professor, que é, sem dúvida, um exemplo excepcional. Agradeço pela confiança, pelo incentivo, pelo apoio, pelos ensinamentos, pela inspiração e por todo esse tempo em que se dedicou a me orientar pelos caminhos da filosofia.

Gostaria de agradecer também ao professor Denis Kambouchner que gentilmente me recebeu em Paris I, se disponibilizando a me fornecer todo tipo de ajuda. Seus cursos e seus conhecimentos sobre Descartes foram extremamente valiosos para a minha formação.

Agradeço ao CNPq e à CAPES, pelo apoio financeiro.

Agradeço aos professores Telma Birchal e Alexandre Guimarães pelos comentários feitos no exame de qualificação que foram essenciais para a boa continuação da tese. E ao professor Pierre Guenancia por se disponibilizar a participar da banca enfrentando longas horas de vôo da França até o Brasil.

Aos amigos de toda vida, Raphaella, Carla, Henrique, Desirée e César, pela amizade e suporte.

Aos amigos Gabriela Borba, Lucas e Lidyane, não só pela amizade, mas também por terem contribuído diretamente para a redação da tese.

Ao meu amado Filipe, por tornar meus dias mais felizes e por me ajudar com as minhas frequentes dúvidas em relação ao francês.

Por fim, agradeço a todos os meus familiares que me acompanham e suportam minhas crises de humor. Aos meus pais, Sandra e Libério, pelo amor e suporte que possibilitaram meu caminho até aqui, à minha querida irmã, Sarah, por sempre me apoiar e acreditar em mim e ao meu querido tio Luiz, pela amizade, pelo carinho, pelo aprendizado, pelo apoio e também pela cuidadosa revisão da tese.

## RESUMO

### ***LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ* DE DESCARTES E AS OBJEÇÕES FEITAS ÀS *MEDITAÇÕES METAFÍSICAS* – para uma abordagem sistemática do problema da datação**

O objetivo desta tese é analisar o diálogo cartesiano *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle* tendo em vista uma comparação entre ele e as *Objecções* sofridas por Descartes às suas *Meditações* e suas respectivas *Respostas*. A hipótese principal é de que a *Recherche* tenha sido influenciada pelas *Objecções* e *Respostas* o que, conseqüentemente, a coloca num momento tardio do *corpus* cartesiano. O estudo da *Recherche de la Vérité* e de sua relação com as *Regras para a orientação do espírito* e com o *Discurso do Método*, bem como a investigação das principais interpretações que veem a *Recherche* como uma obra de um momento anterior às *Meditações*, revela que não há elementos suficientes para estabelecer uma proximidade temporal entre esses textos, tampouco há argumentos suficientemente fortes para estabelecer uma dessas hipóteses em detrimento das outras. A comparação entre a *Recherche* e as *Objecções* e *Respostas*, por sua vez, demonstra que de fato há no diálogo a presença constante de elementos provenientes do debate gerado pelas *Meditações*, elementos que, por não serem provenientes da mente cartesiana, mas de diversos outros sábios, são mais determinantes para estabelecer sua datação do que a comparação com qualquer outro escrito de Descartes. Contudo, se os argumentos filosóficos e textuais são capazes de nos confirmar a hipótese de que a *Recherche* tenha sido influenciada pelas *Objecções* e *Respostas*, sozinhos eles não são capazes de nos oferecer uma datação mais precisa para essa obra. Deste modo é necessário recorrer à análise dos argumentos históricos e contextuais para tentar situar o diálogo em um momento mais preciso entre 1641 e 1650. A partir principalmente da correspondência pessoal do filósofo e dos acontecimentos que marcaram esse período de sua vida, chegamos à conclusão de que a data mais provável seria entre 1646 e 1647.

Palavras-Chave: Descartes, *Recherche de la Vérité*, *Objecções* e *Respostas*, datação.

## RESUME

### ***LA RECHERCHE DE LA VERITE DE DESCARTES ET LES OBJECTIONS FAITES AUX MEDITATIONS METAPHYSIQUES – pour une approche systématique du problème de la datation***

L'objectif de cette thèse est d'analyser le dialogue cartésien *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle* au sujet d'une corrélation entre lui et les Objections subis par Descartes à ses *Méditations* et leurs respectifs Réponses. L'hypothèse principale est que la *Recherche* a été influencée par les Objections et Réponses, ce qui la situe dans un moment tardif du corpus cartésien. L'étude de *La Recherche de la Vérité* et de sa relation avec les *Règles pour la direction de l'esprit* et le *Discours de la Méthode*, ainsi que l'enquête sur les principales interprétations qui voient la *Recherche* comme une œuvre d'une époque antérieure aux *Méditations* révèle qu'il n'y a pas des preuves suffisantes pour établir une proximité temporelle entre eux, ni d'arguments assez forts pour établir une de ces hypothèses au détriment des autres. La comparaison entre la *Recherche* et les Objections et Réponses, à son tour, montre qu'il y en effet dans la *Recherche* la présence constante d'éléments du débat suscité par les *Méditations*. Comme ces éléments ne viennent pas de l'esprit cartésien, mais de nombreux autres savants qui ont lu les *Méditations*, ils sont plus déterminants pour établir la datation de la *Recherche* que la comparaison avec n'importe quel autre écrit de Descartes. Toutefois, si les arguments philosophiques et textuels peuvent confirmer l'hypothèse que la *Recherche* a été influencée par les Objections et Réponses, à eux seuls ils ne sont pas en mesure de nous offrir une datation plus précise pour cette œuvre. Ainsi, il est nécessaire de recourir à l'analyse des arguments historiques et contextuels pour essayer de situer le dialogue dans un moment plus précis entre 1641 et 1650. Compte tenu principalement de la correspondance personnelle du philosophe et des événements marquants de cette période de sa vie, nous concluons que la date la plus probable se situerait entre 1646 et 1647.

Mots-clés: Descartes, *La Recherche de la Vérité*, les Objections et Réponses, datation.

## ABSTRACT

### **THE *SEARCH FOR TRUTH* OF DESCARTES AND THE OBJECTIONS MADE TO THE *METAPHYSICAL MEDITATIONS* – for a systematic approach of the dating problem**

The aim of this thesis is to analyze *Descartes'* dialogue *The Search for Truth by means of the Natural Light* regarding a comparison between it and the Objections suffered by Descartes to his *Meditations* and their respective Replies. The main hypothesis is that the *Recherche* has been influenced by the Objections and Replies, which in turn puts this work in a late stage of the Cartesian corpus. The study of the *Search for Truth* and its relation to the *Rules for the Direction of the Mind* and the *Discourse on the Method*, as well as the investigation of the main interpretations that perceive the *Search* as a work of an earlier time to the *Meditations*, reveals that there is no sufficient evidence to establish a temporal proximity between them, and there are no strong enough arguments for establish these hypotheses to the detriment of others. The comparison between the *Search* and the Objections and Replies, on the other hand, shows that there are in the *Search* the constant presence of elements from the debate generated by the *Meditations*, such elements are more crucial to establish the dating of the *Search* than the comparison to any other written of Descartes, because they are not from the Cartesian mind, but of many other scholars who read their *Meditations*. Whereas the philosophical and textual arguments are able to confirm the hypothesis that the *Search* has been influenced by the Objections and Replies, alone they are not able to offer a more precise dating for this work. Thus, the analysis of historical and contextual arguments is necessary in order to locate the dialogue in a more precise time between 1641 and 1650. In view of the personal correspondence of the philosopher and the events that marked this period of his life, our conclusion is that the most likely date would be between 1646 and 1647.

Key words: Descartes, *Recherche de la Vérité*, Objections and Replies, dating.

## LISTA DE ABREVIATURAS

- AT: DESCARTES, René. *Œuvres*, éd. Ch. Adam e P. Tannery, 11 vols. Paris: J. Vrin, 1996. (1ª publicação 1897-1913)
- CO: DESCARTES, René; CARRAUD, V.; OLIVO, G. *Études du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse*. Paris: PUF, 2013.
- DM: DESCARTES, René; Tr. LEBRUN, Gérard. *Discurso do método; Meditações; As paixões da alma*. São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999.
- DS: CHARRON, Pierre. *De la sagesse*. Paris: Fayard, 1986.
- FA: DESCARTES, René. *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, 3 vols. Paris: Garnier, 1988 (1ª publicação 1963-73).
- Med.: DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Edições Cemodecon: IFCH - UNICAMP, 1999.
- Reg.: DESCARTES, René. *Regras para a orientação do espírito*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

**Nota:** A ortografia das citações em francês foi modernizada.



## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	9
<b>Capítulo I – <i>La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle</i></b> <b>Uma apresentação</b> .....	13
1.1 A história do manuscrito da <i>Recherche</i> .....	13
1.2 O estilo do texto e os personagens.....	16
1.3 O plano da <i>Recherche</i> .....	25
1.4 A dúvida na <i>Recherche</i> .....	32
1.5 O caminho que leva ao <i>cogito</i> , sua formulação e sua repercussão dentro do próprio diálogo. ....	42
<b>Capítulo II – A <i>Recherche</i> e sua relação com as <i>Regras</i></b> .....	50
2.1 Apresentando uma interpretação que vê a <i>Recherche</i> como uma obra da juventude.....	51
2.2 Analisando essa interpretação .....	60
2.3 Observando mais de perto a proximidade textual entre a <i>Recherche</i> e as <i>Regras</i> .....	81
<b>Capítulo III – A <i>Recherche</i> e sua relação com o <i>Discurso</i></b> .....	101
3.1 Apresentando uma interpretação que vê a <i>Recherche</i> como obra de um período intermediário.....	102
3.2 Analisando essa interpretação.....	108
3.3 Observando mais de perto a semelhança textual entre a <i>Recherche</i> e o <i>Discurso</i> .....	125
<b>Capítulo IV – A <i>Recherche</i> e sua relação com as <i>Meditações</i> e com as <i>Objeções e Respostas</i></b> .....	144
4.1 Contexto e estrutura textual.....	146
4.2 Sobre a primeira Meditação e suas respectivas <i>Objeções e Respostas</i> .....	151
4.3 Sobre a segunda Meditação e suas respectivas <i>Objeções e Respostas</i> .....	187
4.4 Algumas considerações sobre a <i>Recherche</i> e os <i>Princípios de Filosofia</i> .....	217
<b>Capítulo V – Hipóteses de datação tardia e os elementos históricos contextuais que as corroboram</b> .....	228
5.1 Interpretações defensoras de uma datação tardia da <i>Recherche</i> .....	229
5.2 Elementos históricos e contextuais que corroboram a hipótese de que a <i>Recherche</i> tenha sido influenciada pelas <i>Objeções e Respostas</i> .....	262
<b>Conclusão</b> .....	303
<b>Bibliografia</b> .....	341
<b>Anexo I – Quadro da comparação entre as <i>Objeções e Respostas</i> e a <i>Recherche de la Vérité</i></b> .....	349
<b>Anexo II – Quadro da correspondência entre Descartes e Elisabeth</b> .....	355
<b>Anexo III – Quadro dos acontecimentos mais relevantes na vida de Descartes no período entre 1640 e 1650</b> .....	357
<b>Anexo IV – Quadro dos capítulos do <i>L’Admiranda Methodus</i></b> .....	360
<b>Résumé substantiel en français</b> .....	363

## Introdução

A *Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle* é certamente a mais intrigante dentre as obras de Descartes (1596-1650), não apenas pelas questões envolvendo sua desconhecida datação, mas também pelo seu conteúdo e sua exposição, que lhe conferem o título do único diálogo escrito por Descartes. A *Recherche* se apresenta, então, como uma conversa entre três personagens, Eudoxo, Poliandro e Epistemon, onde são expostos temas presentes na filosofia cartesiana em geral, trazendo elementos contemplados tanto nas *Regras para a orientação do espírito* e no *Discurso do Método* (1637), quanto nas *Meditações* (1641) e nos *Princípios de Filosofia* (1644). Embora esses temas sejam reagrupados e rerepresentados de uma maneira completamente diversa, a presença de elementos que remetem a momentos tão distintos do desenvolvimento da filosofia cartesiana é um dos motivos que provocam muito desacordo quando se trata de situar essa obra dentro do *corpus* cartesiano.

Os esforços para encontrar uma data para esse escrito inacabado de Descartes têm ocupado todos os estudiosos que se debruçaram sobre ele, o que originou diversas hipóteses de datação. A *Recherche* é vista tanto como estando entre os primeiros escritos de Descartes, quanto como sendo a sua última obra. Havendo ainda muitas outras possibilidades que permeiam todo o percurso intelectual cartesiano, e inclusive a possibilidade de que ela tenha sido escrita em dois momentos diferentes, ou que nega a autenticidade da autoria cartesiana do segundo momento<sup>9</sup>.

Há em geral alguns princípios que regem a argumentação erigida na tentativa de defender hipóteses de datação. Normalmente, podemos dividir esses argumentos entre textuais e contextuais<sup>10</sup>. A argumentação textual é aquela que busca elementos

---

9 Essa hipótese é levantada por Edouard Mehl (2001).

10 Ou filosóficos e históricos.

comparativos entre a *Recherche* e as outras obras de Descartes, tentando, a partir disso, estabelecer uma ligação entre elas que ultrapasse o texto, refletindo assim uma proximidade temporal. Já os argumentos contextuais tentam encontrar na vida de Descartes, em seu contexto pessoal, histórico e filosófico, elementos que justifiquem a escrita de uma obra do teor do diálogo, podendo assim determinar o momento em que ele foi escrito. Embora grande parte dos comentadores recorra aos dois tipos de argumento, a maioria acaba por privilegiar um deles, o que acreditamos prejudicar a validade e a força da investigação<sup>11</sup>. Ademais, a construção bem fundamentada de uma hipótese de datação para a *Recherche* exige forçosamente uma interpretação dessa obra, empreitada que tem menor destaque em parte dos estudos referentes ao diálogo que, por terem como objetivo principal a questão relativa à datação, acabam por dar menor importância à interpretação da filosofia ali presente. Ainda que a datação também seja a nossa preocupação principal, acreditamos que a questão interpretativa não deva ser negligenciada, desempenhando um papel importante também no estabelecimento de uma hipótese de datação.

Como diversas possibilidades já foram levantadas e todas elas apresentam argumentos que podem ser vistos, em certa medida, como coerentes, o primeiro passo da nossa investigação consistirá em dialogar com as principais hipóteses de datação, tendo como objetivo, caso não seja possível rejeitá-las, ao menos desestruturá-las, mostrando seus pontos fracos. Por se tratar de uma obra bastante ambígua, acreditamos que esse trabalho seja necessário para que, posteriormente, possamos estabelecer nossa hipótese de maneira mais sólida.

O segundo momento da nossa investigação visa o estabelecimento da nossa hipótese central, que se baseia na ideia de que haveria uma relação entre a *Recherche de la Vérité* e as *Objeções* feitas às *Meditações* de Descartes. A partir de nossos estudos, observamos fortes semelhanças textuais entre o diálogo e as *Objeções e Respostas*, fato que nos intrigou bastante, nos levando a empreender um projeto maior de comparação entre os dois textos. A nossa ideia é que, embora muitos argumentos textuais já tenham sido utilizados na tentativa de datar a *Recherche*, e que grande parte deles seja de fato consistente, a comparação textual entre as obras de Descartes não é tão reveladora quanto possa parecer. Principalmente no caso do diálogo, onde encontramos elementos

---

11 Ernst Cassirer (1939), por exemplo, privilegia os argumentos contextuais, enquanto Gilles Olivo (2008) dá destaque aos argumentos textuais.

ambíguos que a aproximam textualmente tanto das obras da juventude, quanto daquelas da maturidade. Entretanto, tendo em vista as objeções que foram feitas pelos sábios contemporâneos a Descartes, nos deparamos com elementos externos que não foram introduzidos pelo próprio filósofo e que, por isso, são encontrados num lugar bastante preciso e limitado do *corpus* cartesiano. Deste modo, caso seja de fato possível estabelecer uma relação entre a *Recherche* e essas objeções e as respostas que delas decorreram, a ligação temporal entre elas mostrar-se-á mais evidente que entre a *Recherche* e as outras obras do *corpus* cartesiano, como as *Regras* ou as próprias *Meditações*. Não que essa comparação deva ser descartada; acreditamos que ela ainda constitui um elemento importante e que possa auxiliar a investigação. Todavia, a comparação com as *Objeções e Respostas* pode ser muito mais determinante, principalmente se aliada a elementos contextuais, que acreditamos serem de bastante importância para o estabelecimento da hipótese central.

A partir da comparação entre as *Objeções e Respostas* e a *Recherche de la Vérité*, acreditamos ser possível, portanto, estabelecer a hipótese de que o projeto da *Recherche* tenha sido influenciado pelas objeções. O nosso objetivo é fazer um estudo comparativo, jamais antes feito, entre as *Objeções e Respostas* e a *Recherche de la Vérité*, analisando-as detalhadamente a fim de validar (ou rejeitar) a hipótese de que a segunda tenha sido influenciada pela primeira. Tal estudo será feito tendo em vista também elementos contextuais e uma interpretação do teor filosófico do diálogo, que darão maior sustentação à nossa hipótese.

Uma pesquisa desse tipo é inédita<sup>12</sup> e pode contribuir bastante para os estudos da filosofia de Descartes, pois ainda que a nossa hipótese principal não seja provada, haveria o mérito de se propor um novo estudo e interpretação da *Recherche*, uma obra muito pouco trabalhada. Nosso objetivo não é apenas o de propor uma datação para o texto, mas o de compreendê-lo melhor e analisar suas implicações na filosofia cartesiana. Acreditamos que a pouca atenção dada a essa obra representa uma lacuna no que se refere aos estudos relativos a Descartes e, no caso do Brasil, essa lacuna é ainda mais evidente, pois, embora Alexandre Guimarães Tadeu de Soares venha trabalhando a

---

12 Embora Henri Gouhier (1628), Ferdinand Alquie (1988) e Estephen Gaukroger (1995 e 2002) tenham apontado para possíveis semelhanças entre as *Objeções e Respostas* e a *Recherche de la Vérité*, todos eles fizeram apenas comentários pontuais, sem desenvolver uma interpretação que de fato relacione os dois textos.

*Recherche* e tenha artigos publicados a esse respeito<sup>13</sup>, não há nenhum livro completamente dedicado à *Recherche* em português e nem mesmo uma tradução dessa obra para a nossa língua. Sendo assim, pretendemos preencher, em parte, essa lacuna nos estudos referentes a Descartes, constatada principalmente no Brasil, incentivando dessa maneira o estudo de uma obra tão interessante e importante do *corpus* cartesiano.

---

13 SOARES in *Educação e Filosofia*, 2011: 293-310. E, SOARES in *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 2011: 101-115.

## CAPITULO I

### *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*

#### UMA APRESENTAÇÃO

A *Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle* é o único diálogo cartesiano, destoando completamente, quanto ao seu formato, das outras obras de Descartes. Todavia, embora apresente um estilo dissonante, a *Recherche* mantém-se próxima, de uma maneira geral, do *corpus* cartesiano no que diz respeito ao seu conteúdo, pois comporta temas muito caros a Descartes e visitados por ele em diversos momentos da sua trajetória filosófica. Escrito em forma de diálogo, o texto põe em cena três personagens: Eudoxo, que seria um homem sábio, mas que, no tocante à filosofia, confiava apenas na sua razão e que parece representar o próprio Descartes; Poliandro, um *honnête homme*<sup>1</sup>, que não frequentou escola superior e não possuía erudição, sendo, por isso, livre de preconceitos; por fim, Epistemon, um pedante, conhecedor da mais vasta filosofia que se aprende nas escolas. No decorrer do diálogo, Eudoxo, à maneira de Sócrates, tenta guiar Poliandro na busca pela verdade enquanto Epistemon faz algumas intervenções críticas.

#### 1.1 A história do manuscrito da *Recherche*

A *Recherche de la Vérité* é uma das mais complexas dentre as obras de Descartes e se insere em uma série de controvérsias. Além de não possuir uma datação exata e de ser uma obra inacabada, o próprio texto da referida obra tem mais de uma versão e

---

1 O termo *honnête homme*, corrente no século XVII, é de difícil tradução, diferindo muito do que seria a sua tradução literal, “homem honesto”. Por isso, optamos, aqui, por manter o termo em francês.

nenhuma delas seria propriamente a original. Há uma cópia parcial do francês, uma tradução completa para o holandês e uma tradução completa para o latim.

O manuscrito inacabado da *Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle* foi encontrado por Pierre Chanut (1601-1662), embaixador da França na Suécia, após a morte de Descartes em Estocolmo (1650), em seus pertences pessoais, que continham também diversos outros escritos, como as cartas pessoais do filósofo e os tratados do *Mundo* e do *Homem*<sup>2</sup>. Chanut guardou esses escritos, com a intenção de publicá-los, até 1654 provavelmente, quando os entregou a Claude Clerselier (1614-1684) que publicou três volumes de correspondências e os tratados *L'Homme* e *Le Monde*, mas não a *Recherche*, a qual ele pretendia publicar depois, com um conjunto de obras inéditas. Entretanto, Clerselier morreu sem que pudesse concluir esse projeto e deixou os manuscritos com Jean-Baptiste Legrand, que também morreu em 1704 sem tê-los publicado. A partir de então, lastimavelmente, não se sabe mais o destino do manuscrito da *Recherche*.

No entanto, embora Clerselier não tenha tido tempo suficiente para levar a cabo o seu projeto de publicar a *Recherche*, ele não impediu que outras pessoas tomassem conhecimento do texto e fizessem dele cópias, através das quais tornou-se possível, hoje, termos acesso a essa importante obra de Descartes. A única dessas cópias que não se perdeu foi aquela de Leibniz, conservada até hoje nos arquivos do filósofo em Hanovre. Entretanto, essa é uma cópia apenas parcial<sup>3</sup>. A completude do inacabado texto está disponível apenas em traduções para o holandês e para o latim cujas cópias que as originaram, infelizmente, foram perdidas<sup>4</sup>.

A primeira publicação da *Recherche* surgiu na Holanda, mais precisamente em Amsterdam, em 1684. Essa primeira aparição oficial da obra se encontra no terceiro volume da edição da tradução holandesa da correspondência pessoal de Descartes e

---

2 Chanut fez um inventário do que foi encontrado nos pertences de Descartes, onde ele cita o diálogo. Para mais informações sobre esse inventário ver AT, X: 1-14.

3 Michael Devaux in BUCCOLINI, C.; DEVAUX. (1999), volta às fontes sobre a história do manuscrito da *Recherche*, fazendo uso inclusive de cartas pessoais de Leibniz e chega à conclusão de que é provável que o filósofo alemão nunca tenha tido a cópia do texto completo do diálogo, embora o tenha lido.

4 Para um panorama completo da história da publicação da *Recherche de la Vérité* ver: BOS in DESCARTES, René; LOJACONO, E.; BOS, E.J.; MESCHINI, F.A.; SAITA. F. 2002: XLI-LXV.

apresenta a obra traduzida para o holandês, cujo título passa a ser: *Onderzoek der waarheit door 't naturelijk licht*<sup>5</sup>.

Hoje em dia, a publicação do conjunto das obras completas de Descartes tida como referência e geralmente utilizada em estudos sobre o filósofo é aquela de Charles Adam e Paul Tannery (1996)<sup>6</sup>; nela está contida uma versão da *Recherche*. Como a edição de Adam e Tannery tem por princípio publicar as obras de Descartes em suas versões originais, as obras que foram escritas em latim, nessa edição, permanecem em latim<sup>7</sup>. No caso do diálogo, não há propriamente uma versão original disponível; sendo assim, os editores optaram por publicar a obra metade em francês, baseados na cópia da primeira parte feita nessa língua, e metade em latim, baseados na tradução feita para o latim. Embora pareça estranho editar uma obra em duas línguas diferentes, a escolha é coerente com a linha editorial seguida por eles. A segunda edição de obras completas de Descartes que também é tida como referência é aquela de Ferdinand Alquié (1988)<sup>8</sup>. Essa, por sua vez, tem por princípio editorial fazer a publicação de todas as obras em língua francesa. Desse modo, as obras que foram escritas originalmente em latim e não traduzidas naquela época com o aval de Descartes<sup>9</sup>, ganharam traduções contemporâneas. Assim, no caso da *Recherche*, Alquié manteve na primeira parte a cópia do original francês e fez, na segunda parte, uma tradução para o francês a partir da tradução latina. Essas duas edições, principalmente a de Adam e Tannery, foram bem aceitas e utilizadas durante muito tempo, como o são até hoje. Todavia, estudos recentes têm mostrado a importância de se considerar a tradução holandesa como fonte essencial do texto da *Recherche*, fato que ambas as edições desconsideraram completamente.

A dificuldade de se trabalhar com uma obra da qual não temos o texto original é evidente. Tanto uma cópia, quanto uma tradução, estão sujeitas a inúmeros erros e, sem o original para se verificar, esses erros podem passar despercebidos ou nunca encontrar uma explicação coerente. Há na *Recherche*, tanto nas cópias, quanto em sua tradução latina, momentos de incoerência que sugerem erros do copiadador ou do tradutor. Duas edições recentes da *Recherche* surgem na tentativa de solucionar esse problema. A

---

5 Não há nenhuma alteração no título em sua forma holandesa.

6 1ª publicação: 1897-1913.

7 As obras cujas traduções francesas foram autorizadas e revisadas por Descartes, como as *Meditações* e os *Princípios*, foram publicadas nas duas versões.

8 1ª publicação: 1963-73.

9 As *Meditações Metafísicas* e os *Princípios de Filosofia* ganharam traduções contemporâneas a Descartes, que foram inclusive revisadas e aprovadas por ele.



primeira delas, publicada em 2002 por Ettore Lojacono, é um trabalho proveniente de um estudo extremamente cuidadoso de reconstituição do texto, que leva em consideração a cópia parcial em francês, a tradução holandesa e a tradução latina da obra, fazendo um estudo comparativo entre elas. É um trabalho colossal, que conta com a colaboração de Erik Jan Bos, Franco A. Meschini e F. Saita, e nos oferece o que acreditamos ser a melhor edição da *Recherche de la Vérité*. A segunda delas, publicada em 2013 por Vincent Carraud e Gilles Olivo, segue o mesmo padrão de recorrer à tradução holandesa do texto, fazendo um estudo comparativo que permita reestabelecer um texto o mais próximo possível do original. Contudo, a edição de Carraud e Olivo não é consagrada inteiramente à *Recherche*; é uma publicação dos escritos do jovem Descartes<sup>10</sup>, que contém também uma breve apresentação e alguns comentários sobre cada um deles.

Em meio a tantas confusões que cercaram a história do manuscrito e de sua publicação, a *Recherche* perdeu espaço e reconhecimento dentro do *corpus* cartesiano, sendo negligenciada e muitas vezes ignorada pelos estudiosos de Descartes. Embora os estudos sobre a *Recherche* não possam ser considerados numerosos, pois representam uma parcela mínima dos estudos referentes a Descartes, há bastante controvérsia a seu respeito. Os comentadores de Descartes não conseguiram chegar a um consenso quanto à datação da *Recherche*, de modo que foram levantadas diversas possibilidades de datas. Além disso, há um evidente desacordo entre as interpretações de seu conteúdo.

## 1.2 O estilo do texto e os personagens

O diálogo enquanto estilo de texto filosófico teve ilustres adeptos, a começar por Platão, maior referência em se tratando desse gênero literário no domínio da filosofia. O diálogo enquanto forma de escrita pode possuir um caráter pedagógico e de doutrinação<sup>11</sup>, o que agrega um valor diferenciado às doutrinas filosóficas expostas dessa maneira.

---

10 O lugar dado à *Recherche* pelos autores nessa edição é reflexo da interpretação sustentada pelos dois, que defende que o diálogo é uma obra da juventude.

11 O diálogo enquanto forma de escrita também pode ser um meio para expressar diferentes pontos de vista.

Platão bem sabia das dificuldades de se transmitir o conhecimento através da escrita, dificuldades essas que Sócrates via como insuperáveis, tanto que nunca se atreveu a nada escrever. Além de não ter a capacidade de se defender sozinha de possíveis questionamentos, a linguagem escrita prejudica o saber, pois dispensa o exercício da memória. Não vem ao caso tratar aqui de todos os problemas que Platão via na utilização da linguagem escrita na filosofia. O mais interessante é perceber que o diálogo escapa de certa maneira a essa crítica, sendo a forma de escrita escolhida pelo filósofo grego para perpetuar sua filosofia. Qual seria então a diferença do diálogo em relação às outras formas de escrita?

O diálogo, diferentemente de outras formas de discurso, mantém a dialética e permite a inserção de questionamentos diretos e claros a respeito do assunto tratado. Ainda que nenhuma forma de escrita possa responder às possíveis questões dos interlocutores, o diálogo é a única que chega perto disso, pois antevê possíveis problemas, a eles respondendo antecipadamente. Ademais, enquanto maneira de levar adiante o conhecimento, ou método de ensino, o diálogo é sem dúvida a linguagem mais didática, não só por facilitar a compreensão, mas por ser mais interessante ao leitor.

Acreditamos que Descartes estava plenamente ciente disso e não fez a opção pelo diálogo de forma aleatória. Em sua introdução à *Recherche*, após discursar sobre as dificuldades existentes no caminho do conhecimento, o filósofo se diz detentor de um método que apresenta um caminho alternativo, mais simples, rápido e fácil para alcançar a sabedoria e que não haveria outro modo melhor de expô-lo e torná-lo útil a todos os homens senão através do diálogo. Descartes queria alcançar o senso comum, e não apenas os letrados, ele queria mostrar a simplicidade da sua filosofia e como qualquer pessoa, através unicamente do uso da própria razão, poderia alcançar verdades.

Ce qui me fait espérer que vous serez bien aise<sup>12</sup> de trouver ici un chemin plus facile, et que les vérités que je dirai ne laisseront pas d'être bien reçues, encore que je ne les emprunte point ni d'Aristote, ni de Platon [...]. Aussi me suis-je efforcé de les rendre également utiles à tous les hommes; et pour cet effet, je n'ai point trouvé de style plus commode, que celui des ces conversations honnêtes, où chacun découvre familièrement à ses amis ce qu'il a de meilleur en sa pensée [...]. (AT, X: 498)

---

12 A edição CO coloca o termo no plural, “aises” e aponta para o fato de haverem diversos erros de concordância na cópia francesa.

O interesse de Descartes pelo diálogo como forma de escrita é assinalado por Baillet em sua biografia<sup>13</sup>. Nas palavras de Baillet:

M. Descartes semblait avoir goûté l'art du dialogue, principalement dans les dernières années de sa vie, pour débiter plus agréablement sa philosophie. L'exemple de Platon et de Cicéron, qui avaient si heureusement employé ce genre d'écrire, afin d'exposer la philosophie dans son plus beau jour, pouvait bien l'avoir déterminé à se servir de ces moyens, pour éviter mieux qu'auparavant la sécheresse des manières scolastiques, et donner encore plus d'agrément à sa doctrine. Il considérait que rien n'est plus commode que d'introduire des personnages, à qui on forme des caractères tels qu'on les souhaite, à qui on fait attaquer ou défendre un sentiment avec autant ou aussi peu de force qu'on croit en avoir besoin pour son dessein, à qui on fait gagner ou perdre une cause dont on est toujours le maître. Il avait commencé son traité de la *Recherche de la Vérité*, dans cette forme de dialogue, et nous avons remarqué ailleurs le choix judicieux de ses personnages. Il avait aussi disposé de la même manière ses *Méditations* et ses *Principes* depuis son second voyage de France; et M. Clerselier avait promis au P. Poisson d'achever cet ouvrage. Mais la crainte de ne pouvoir pas observer dans sa continuation toute la justesse et les proportions nécessaires avec les commencements l'en avait ensuite détourné; et nous ne savons maintenant ce qu'est devenu ce curieux ouvrage depuis la mort de M. Clerselier<sup>14</sup>.  
(BAILLET, 2012: 917/II, 475)

Assim como a escolha do diálogo como forma de escrita não foi aleatória, a escolha dos personagens também reflete a intenção do texto e diz muito sobre os objetivos de Descartes. Cada personagem tem seu papel definido, que é desempenhado ao longo do diálogo de forma extremamente parcial. Não é à toa que ao ler o texto experimentamos uma antipatia natural por Epistemon: afinal, ele representa o maior “inimigo” da filosofia cartesiana e, como não poderia deixar de ser, desagrada aos leitores com seu tom pedante<sup>15</sup>.

Em se tratando da caracterização dos personagens, há sempre uma tendência, por parte dos comentadores, em associar cada um deles, a partir de suas características, a indivíduos reais que representaram algum papel na vida do próprio Descartes. Há um consenso geral em identificar Eudoxo a Descartes, identificação essa que, embora tenha seus limites, dificilmente poderia ser negada. Eudoxo representa o papel do tutor, o guia

---

13 BAILLET, Adrien. *La vie de Monsieur Descartes*. Paris: Éditions des Malassis, 2012. Referenciamos a página da edição utilizada e a seguir o número de página da edição original: BAILLET, Adrien. *La vie de Monsieur Descartes*. Paris: Daniel Horthemels, 1691, 2 v., que figura na edição de 2012.

14 A partir dessa afirmação de Baillet, criou-se o hábito de datar a *Recherche* dos últimos anos de vida de Descartes.

15 É possível notar em Epistemon algumas sutilezas que fazem com que, em alguns momentos (AT, X: 501; AT, X: 523; AT, X: 525), ele pareça não ser totalmente contrário ao pensamento cartesiano. Todavia, como mostraremos em nosso quarto capítulo, acreditamos que tais momentos de Epistemon encontram, na verdade, outra explicação.

na busca pela verdade, detentor de um método inovador que tornaria mais simples o acesso às ciências. É ele que recebe os outros dois em sua casa e dá o tom da conversa, atuando como figura dominante ao longo de todo o diálogo, o que já é um indício de sua identificação com Descartes. Mas não é só isso. É ele que, na maioria das vezes, apresenta e defende os preceitos da filosofia cartesiana, o que faz com que nos soe como o próprio Descartes.

A caracterização feita pelo filósofo do personagem de Eudoxo também não deixa dúvidas de que seja seu alter ego, “[...] un homme de médiocre esprit, mais duquel le jugement n’est perverti par aucune fausse créance, et qui possède toute la raison selon la pureté de sa nature<sup>16</sup>.” Essa parece ser bem a visão que Descartes tinha de si mesmo, acrescida de uma certa dose de humildade, conveniente nesse gênero de texto. Além disso, mais adiante Epistemon irá elogiar Eudoxo, fazendo menção ao caminho seguido por ele em sua vida, caminho que podemos reconhecer claramente como sendo aquele de Descartes:

J’estimerais tout autre que vous, qui m’en dirait autant, être bien vain ou bien peu curieux; mais la retraite que vous avez choisie en ce lieu si solitaire, et le peu de soin que vous avez d’être connu, vous met à couvert de la vanité; et le temps que vous avez autrefois employé à voyager, à fréquenter les savants, et à examiner tout ce qui avait été inventé de plus difficile en chaque Science, nous assure que vous ne manquez pas de curiosité: de sorte que je ne saurais dire autre chose, sinon que je vous estime très content, et que je me persuade qu’il faut donc que vous ayez une science qui soit beaucoup plus parfaite que celle des autres<sup>17</sup>. (AT, X: 501)

A partir das biografias de Descartes, conhecemos bem a história da vida do filósofo e o percurso seguido por ele, desde suas viagens pela Europa na juventude até o seu refúgio na solidão, na Holanda, em sua maturidade. Todavia, é no *Discurso do Método* que conhecemos parte dessa história através das palavras do próprio Descartes, o que revela não só os fatos<sup>18</sup>, mas a visão do filósofo desses fatos, que se assimila bastante ao que Epistemon diz a respeito de Eudoxo.

Et me résolvant de ne chercher plus d’autre science, que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde, j’employai le reste de ma jeunesse à voyager [...] à m’éprouver moi-même dans les

---

16 AT, X: 498.

17 Tal passagem faz parte dos argumentos que tentam defender a datação tardia da obra.

18 CANTECOR (1923) questiona a fidelidade dos relatos de Descartes aos fatos. Para ele o *Discurso*, enquanto relato da vida do filósofo, teria pouca validade, sendo difícil compreender porque os comentaristas em geral não questionam o assunto. Para Cantecor, a confiança demasiada nos relatos do filósofo pode parecer até mesmo pouco filosófica.

rencontres que la fortune me proposait, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient, que j'en pusse tirer quelque profit [...]. Mais après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde, et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre<sup>19</sup>. (AT, VI: 9-10)

Assim como Eudoxo, Descartes viajou pelo mundo em busca de conhecimento. E, assim como Eudoxo, Descartes afirma nunca ter tido a intenção de ser conhecido ou de ficar famoso pelos seus escritos, ele, supostamente, não seria vaidoso a esse ponto<sup>20</sup>. Ambos eram espíritos solitários e apreciavam viver reclusos.

Todas essas semelhanças fazem com que a identificação entre Eudoxo e Descartes seja, em geral, aceita entre os comentadores. Todavia, é importante salientar que a referida identificação não se dá em termos absolutos, pois não é possível afirmar que Eudoxo seja de fato Descartes. Ao identificá-los, afirmamos apenas que existe uma grande correspondência entre eles, o que não significa que não possamos atribuir a Eudoxo características ausentes do perfil de Descartes e vice-versa. Haverá sempre uma diferença entre “Descartes filósofo” e “Descartes personagem”.

Epistemon se coloca no texto como uma espécie de “inimigo” da filosofia cartesiana. Devido ao seu vasto conhecimento da filosofia que se aprende nas escolas e nos livros, o personagem é menos apto a se desvencilhar dos preconceitos e seguir no caminho do método cartesiano. Para Eudoxo, ele seria o tipo de pessoa que está sempre contra algo que fuja à filosofia tradicional. Quando Poliandro afirma se sentir incapaz de tirar proveito da conferência que supostamente se daria entre Eudoxo e Epistemon, Eudoxo responde da seguinte maneira:

Pensez plutôt, Poliandre, que ce sera vous qui aurez ici de l'avantage, parce que vous n'êtes pas préoccupé, et qu'il me sera bien plus aisé de ranger du bon côté une personne neutre, que non pas Épistemon, qui se trouvera souvent engagé dans le parti contraire. (AT, X: 502)

---

19 “E, decidindo-me a não mais procurar outra ciência além daquela que poderia encontrar em mim mesmo, ou então no grande livro do mundo, aproveitei o resto da minha juventude para viajar [...] para pôr a mim mesmo à prova nos reencontros que o destino me propunha e, por toda parte, para refletir a respeito das coisas que se me apresentavam, a fim de que eu pudesse tirar algum proveito delas [...]. Porém, após dedicar-me por alguns anos a estudar assim no livro do mundo, tomei um dia a decisão de estudar também a mim próprio e de empregar todas as forças de meu espírito na escolha dos caminhos que iria seguir.” (DM, 1999: 42).

20 O discurso de Descartes não condiz com a realidade dos fatos; ele demonstra em diversos outros momentos ter intenções bastante distintas das que afirma. Ao menos nesse ponto somos forçados a concordar com Cantecor, embora acreditemos que a posição do comentador seja por demasiado radical.

Duas coisas ficam claras a partir dessa fala de Eudoxo. A primeira delas é de que há dois lados, ou seja, de um lado estaria a filosofia tradicional e de outro, aquela que será defendida por ele: no caso, a filosofia cartesiana. A segunda coisa que fica clara é que Epistemon estaria do lado da filosofia tradicional, o que faz que possamos identificá-lo como um escolástico.

Ao longo de todo o diálogo, Epistemon dará mostras de sua arrogância, se posicionando na maior parte das vezes de forma irônica diante dos avanços de Eudoxo e Poliandro. Epistemon é na verdade incapaz de enxergar tais avanços, ele não vê sentido em (re)descobrir coisas simples e de conhecimento geral, já afirmadas há muito tempo pela filosofia escolástica. Epistemon defende a filosofia tradicional, seu método e seus avanços que, segundo ele, seriam melhores e maiores que os de Descartes/Eudoxo<sup>21</sup>.

Embora Epistemon represente um personagem em certa medida negativo, não podemos deixar de destacar o seu papel positivo na construção do diálogo como um todo. Ele é um elemento de extrema importância para o debate que possibilita a apresentação da filosofia cartesiana, dando a Eudoxo a oportunidade de construir, a partir de suas críticas, uma argumentação convincente a favor do cartesianismo.

Partindo da ideia de que Epistemon se associa à filosofia escolástica, resta ainda saber se há outra associação mais específica entre o personagem e alguma figura concreta. A ideia de que Epistemon e Poliandro teriam sido inspirados em pessoas da vida real é bem aceita por grande parte dos comentadores; o problema é que há várias possibilidades para essas correspondências. De acordo com Cassirer<sup>22</sup>, por exemplo, Epistemon representaria os médicos e tutores da rainha Christina, apegados à filosofia tradicional e resistentes às mudanças trazidas pelo método de Descartes, que poderiam afetar a credibilidade da medicina da época. Segundo Cassirer, o embate entre Descartes e essas figuras que cercavam a rainha Christina ecoa claramente na *Recherche*<sup>23</sup>, e seria um indício até mesmo do seu lugar tardio no *corpus* cartesiano.

Car où et quand Descartes se voit-il confrontée à la tâche d'enseigner directement la philosophie [...] et, quand, enfin, doit-il compter sur des

---

21 AT, X: 525.

22 O texto ao qual recorremos para aborbar a interpretação de Cassirer foi publicado inicialmente em: CASSIRER, Ernst. *Descartes, Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*. Stockholm, Bermann-Fischer, 1939. Referenciamos-nos em nossas citações à tradução francesa presente na seguinte edição: “La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle de Descartes” in CASSIRER, Ernst. *Descartes: Doctrine – Personnalité – Influence*. Paris: Éditions du Cerf, 2008.

23 “Il nous semble percevoir clairement dans cet écrit l'écho de ces conflits.” (CASSIRER, 2008: 104)

contradicteurs qu'il devait vaincre avant de pouvoir organiser son cours de manière vraiment fructueuse? (CASSIRER, 2008: 91)

Já Edouard Mehl (1999 e 2001) vê em Epistemon semelhanças com uma figura que teve uma enorme presença na vida de Descartes, o padre Mersenne. Embora Mersenne não possa ser classificado como um escolástico, Mehl acredita haver semelhanças suficientes para identificá-lo a Epistemon.

L'allusion d'Epistemon aux difficultés mathématiques, (sur la quadrature et la duplication du cube) et à la réfutation des sceptiques (AT, X: 519-520), sa curiosité envers la "science des miracles", correspondrait bien aux préoccupations de l'auteur de la *Vérité des sciences*. (MEHL, 1999: 97)

Embora Mersenne tenha ressalvas em relação à filosofia cartesiana, é difícil vê-lo na posição pedante de Epistemon, combatendo Descartes de forma tão arrogante. Nos parece pouco provável que o personagem tenha sido inspirado num amigo tão caro a Descartes – pelo menos não unicamente.

Adam<sup>24</sup>, por sua vez, acredita numa correspondência entre Epistemon e Picot<sup>25</sup>, amigo íntimo de Descartes, principalmente em sua maturidade, e tradutor para o francês dos *Princípios de Filosofia*. O autor argumenta a favor da hipótese de que Descartes teria escrito o diálogo num cenário similar ao representado na apresentação do texto, supostamente o castelo de Endegeest, na Holanda. Adam vai ainda mais longe ao supor que o diálogo se baseia em um encontro que de fato ocorreu entre Descartes, Picot e Desbarreaux no verão de 1641.

Picot, qui traduisit plus tard en français les *Principia Philosophiae*, devait avoir toute l'érudition philosophique nécessaire pour cela, il avait eu d'ailleurs besoin d'être converti (c'est le mot de Descartes) aux idées cartésiennes (t. III, p. 340, 1.3), ayant eu sans doute l'esprit préoccupé d'abord de la doctrine de l'École: tel précisément Epistémon. (AT, X: 532)

Existem várias hipóteses a respeito da identidade real de Epistemon, mas nenhuma delas nos parece se apresentar de maneira definitiva. A identificação mais plausível na verdade é com algum defensor da filosofia escolástica. Nada impede que

---

24 AT, X: 528-532.

25 Hipótese compartilhada por Rodis-Lewis, in BUCCOLINI, C.; DEVAUX, M., 1999: 99-107.

Descartes tenha se apoiado em características de diversas pessoas, de seu convívio ou não, para a constituição do personagem<sup>26</sup>.

Poliandro, por sua vez, é o ponto de equilíbrio do diálogo e, de certa maneira, o que desempenha o papel mais importante. É ele o discípulo a ser levado no caminho da busca pela verdade, é ele que alcança a verdade a partir apenas do uso da própria razão, guiado por um sábio, no caso, Eudoxo. Ele é um homem comum, que nunca frequentou as melhores escolas ou foi instruído em conhecimentos eruditos. Um homem simples, mas curioso e disposto a seguir os passos de Eudoxo na busca da verdade. Poliandro é o modelo do homem propício a aceitar a filosofia de Descartes por sua neutralidade e desengajamento. No início ele demonstra certa resistência ao método cartesiano e por vezes tropeça no caminho, mas acaba por chegar exatamente onde Eudoxo previa.

Quid tibi, Epistemon, de iis, quae Poliander modo dixit videtur? In toto ejus ratiocinio ecquid claudicare, vel sibi non constare reperis? Crediderasne fore ut, quid illiteratus esset, nullamque studiis dedisset operam, tam accurate ratiocinaretur, & per omnia sibi consentiret?<sup>27</sup> (AT, X: 522)

O papel de Poliandro no diálogo não é só de seguir Eudoxo, enquanto seu discípulo, na busca da verdade, mas também de mostrar a Epistemon, e a todos os defensores da filosofia tradicional, assim como ao homem comum, como, a partir do método cartesiano, é possível alcançar o conhecimento apenas através do uso da própria razão. O valor do método se prova através das conquistas de Poliandro.

Assim como ocorre com Epistemon, Poliandro também é identificado por comentadores a pessoas que fizeram parte da vida de Descartes. Cassirer vê no personagem a rainha Christina da Suécia, espécie de aluna de Descartes, dividida entre ele e seus antigos tutores, defensores da filosofia tradicional. Cassirer acredita que a *Recherche* tenha sido escrita para Christina; assim a sua identificação a Poliandro faz parte de um quadro maior de uma interpretação elaborada em detalhes através de diversos argumentos que abordaremos mais tarde<sup>28</sup>. Edouard Mehl, por sua vez, identifica Poliandro a Ferrier.

---

26 Como veremos mais tarde em nosso quarto capítulo, Epistemon apresenta muita semelhança com o padre jesuíta Bourdin, autor das Sétimas Objeções feitas às *Meditações*.

27 “Que vous semble Epistémon, de ce que vient de dire Polyandre? Trouvez-vous dans tout son raisonnement quelque chose qui cloche ou qui ne soit pas conséquent? Auriez-vous cru qu’un homme illettré et sans études raisonnât si juste et fût en tout conséquent avec lui-même?” (FA, II: 1133)

28 Voltaremos à interpretação de Cassirer mais tarde.



Descartes comptait sur la venue de Ferrier, homme réputé, bien instruit, mais très honnête homme, et tout disposé à ne rien recevoir que par la bouche de Descartes, comme Ferrier le lui dit lui-même en octobre 1629: “j’avoue mon insuffisance, qui doit être excusée, n’ayant jamais été instruit en quoi que ce soit que par vous.” Ferrier qui n’est pas homme de cour, mais y prétend, se sent, “assez d’inclination [...] pour goûter et comprendre les véritables connaissances de sciences qui me pourraient être communiquées par des personnes de votre mérite”, dit-il à Descartes. La *Recherche* pourrait être, à ce compte, l’anticipation rêvée d’une conversation qui n’a eu jamais lieu entre Eudoxe-Descartes, Polyandre-Ferrier, et Epistémon-Mersenne [...]. (MEHL, 1999: 97-98)

Já Charles Adam levanta a hipótese de Poliandro ter sido inspirado em Desbarreaux<sup>29</sup>, que segundo ele

avait beaucoup roulé par le monde, “faisant partie”, avec Picot, raconte Tallemant des Réaux dans une de ses Historiettes, “de se rendre en chaque lieu dans la saison de ce qu’il produit de meilleur”, ce qu’il appelait plaisamment “aller écumer toutes les délices de la France” ce gai voyageur ne serait-il point notre troisième personnage, dont le nom même indique qu’il ne détestait pas, qu’il recherchait au contraire la société des hommes, Polyandre? (AT, X: 532)

Assim como Epistemon, Poliandro é identificado com diversas figuras diferentes; todavia, contrariamente a Epistemon, Poliandro não reúne características capazes de identificá-lo a uma postura filosófica ou a um tipo de pensamento. Desta maneira nos parece muito mais difícil designar alguém como sendo a inspiração única do personagem de Poliandro<sup>30</sup>.

Deste modo, embora pareça clara a identificação entre Eudoxo e Descartes no diálogo, não é necessário que todos os personagens tenham de fato correspondências na vida real, ou que representem uma pessoa específica; eles podem representar um tipo de pessoa e/ou reunir características de diversas pessoas. Ademais, não acreditamos que possa haver de fato uma identificação no caso de Epistemon e Poliandro, mas sim uma inspiração. Eles podem ter sido inspirados em uma ou mais pessoas que passaram pela vida de Descartes, sem necessariamente serem identificados a eles.

É importante notar também que, em maior ou menor medida, todos os personagens apresentam, em algum momento, características do próprio Descartes, o que mostra que, embora cada personagem seja único e represente um papel determinado, sua caracterização ou identificação pode não ser tão simples quanto

---

29 Hipótese também defendida por RODIS-LEWIS in BUCCOLINI, C.; DEVAUX, M., 1999: 99-107.

30 Mais tarde, em nossa conclusão, veremos como a princesa Elisabeth também se coloca como discípula ideal de Descartes.

parece. Acreditamos que o mais importante não seja encontrar uma correspondência para esses personagens, mas perceber em que medida suas características são importantes para a compreensão do diálogo como um todo.

### 1.3 O plano da *Recherche*

Pouco tempo após o início do diálogo propriamente dito, Eudoxo fala a respeito de suas pretensões, e afirma que, para dar início à investigação, deve-se estabelecer uma ordem de exposição. Primeiro seriam tratadas as coisas que existem no mundo, consideradas nelas mesmas, depois todas as coisas, mas tendo em vista a forma como se relacionam conosco, podendo ser nomeadas verdadeiras ou falsas, boas ou más<sup>31</sup>. Assim, logo de início fica claro que, para ele, existe uma diferença entre como as coisas são em si mesmas e em como aparecem para nós. Após afirmar essa diferença, Descartes estabelece uma espécie de plano da *Recherche*, ele traça em ordem os conhecimentos que serão supostamente explorados por ele ao longo da conversa. A magnitude desse plano é de muita polêmica, e faz que grande parte dos comentadores acredite que ele seja fruto da imaturidade do jovem Descartes. Vejamos como ele se configura:

Il faudra commencer par l'âme raisonnable, parce que c'est en elle que réside toute notre connaissance, et ayant considéré sa nature et ses effets, nous viendrons à son auteur; et après avoir reconnu quel il est, et comme il a créé tout ce qui est au monde, nous remarquerons ce qu'il y a de plus certain touchant les autres créatures, et examinerons de quelle sorte nos sens reçoivent les objets, et comment nos pensées se rendent véritables ou fausses. Ensuite j'étalerai ici les ouvrages des hommes touchant les choses corporelles; et vous ayant fait admirer les plus puissantes machines, les plus rares automates, les plus apparentes visions, et les plus subtiles impostures, que l'artifice puisse inventer, je vous en découvrirai les secrets, qui seront si simples et si innocents, que vous aurez sujet de n'admirer plus rien du tout<sup>32</sup> des œuvres de nos mains. Je viendrai à celles de la nature, et vous ayant fait voir la cause de tous ses changements, la diversité de ses qualités, et comment l'âme des plantes et des animaux diffère de la nôtre, je vous ferai considérer toute l'architecture des choses sensibles; et ayant rapporté ce qui s'observe dans les cieus et ce qu'on en peut juger de certain, je passerai jusqu'aux plus saines conjectures touchant ce qui ne peut être déterminé par les hommes, afin d'expliquer le rapport des choses sensibles aux intellectuelles, et de toutes les deux au Créateur, l'immortalité des créatures, et quel sera l'état de leur être après la consommation des siècles. Nous

---

31 AT, X: 505.

32 Há na edição CO uma mudança de pontuação que faz com que a frase fique dessa maneira: "... que vous aurez sujet de n'admirer plus rien du tout. Des œuvres de nos mains je viendrai à celles de la nature..."

viendrons après à la seconde partie de cette conférence, où nous traiterons de toutes les sciences en particulier, choisirons ce qu'il y a de plus solide en chacune, et proposerons la méthode pour les pousser beaucoup plus avant qu'elles n'ont été, et trouver de soi-même, avec médiocre esprit, tout ce que les plus subtils peuvent inventer. Ayant ainsi préparé notre entendement pour juger en perfection de la vérité, il faudra aussi que nous apprenions à régler nos volontés, en distinguant les choses bonnes d'avec les mauvaises, et remarquant la vraie différence qu'il y a entre les vertus et les vices. (AT, X: 505)

Como podemos ver, o plano apresentado por Eudoxo é um tanto quanto megalomaniaco. Ele afirma ali a pretensão de tratar diversos assuntos, abrangendo os mais variados temas. Parece estranho que de fato Descartes tenha tido a intenção de tratar todos esses assuntos no mesmo trabalho e de forma tão desordenada. Embora haja muitos pontos que são compatíveis com a filosofia cartesiana e com a maneira através da qual ela é desenvolvida, há outros pontos extremamente intrigantes que não parecem nem mesmo ter lugar num texto escrito por Descartes.

A própria ordem dos temas a serem tratados enumerada no plano da *Recherche* não encontra correspondência exata em nenhum dos textos publicados por Descartes, o que dificulta o trabalho de relacioná-lo temporalmente a uma obra do *corpus* cartesiano. De acordo com Carraud e Olivo, o único texto em que o conhecimento tem início pela alma racional<sup>33</sup> seriam as *Regras*<sup>34</sup> – além disso, elas seriam também o único lugar onde poderíamos encontrar algo a respeito dos efeitos da referida alma racional<sup>35</sup>.

O filósofo afirma logo na introdução da *Recherche* a intenção de dividir a obra em dois livros, divisão essa que parece se aplicar ao plano do diálogo, que também se divide em duas partes. Como descrito na passagem acima, a primeira parte trataria dos seguintes temas: a alma racional (sua natureza e seus efeitos); seu autor (o que ele é e como ele criou o mundo); as outras criaturas; como os nossos sentidos recebem os objetos; como nossos pensamentos se tornam verdadeiros ou falsos; as obras dos homens relativas às coisas corporais; as obras da natureza (as causas de suas mudanças, a diversidade das suas qualidades); como a alma das plantas e dos animais difere da humana; a arquitetura das coisas sensíveis; conjecturas sobre o que não pode ser determinado pelo homem (imortalidade da alma, qual sua natureza após a morte do corpo, etc.).

---

33 Nas *Regras* o termo “alma racional” dá lugar a “entendimento”.

34 In CO nota 79.

35 *Ibid.*, nota 82.

Até o momento em que se fala das obras da natureza, o plano parece guardar ainda alguma coerência, apesar de se assemelhar mais às ideias presentes nas obras da juventude. É a partir do momento em que se coloca a diferença entre a alma dos homens e a alma dos animais que experimentamos maior desconforto e estranheza em relação a esse plano. Isso porque a diferença aristotélica não parece ter lugar na filosofia desenvolvida por Descartes e isso desde muito cedo. Já no *Tratado do Homem* (1632-1633), o filósofo, através da ideia do homem-máquina, expressa sua concepção segundo a qual os animais seriam seres apenas corporais, destituídos de alma. Tal ideia também está presente na quinta parte do *Discurso do Método* (1637), onde Descartes defende veementemente a ideia de que os animais são desprovidos de razão, logo, de alma. Vejamos uma das passagens em que isso fica claro:

C'est aussi une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres: de façon que ce qu'ils font mieux que nous, ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit; car à ce compte, ils en auraient plus qu'aucun de nous, et feraient mieux en toute chose; mais plutôt qu'il n'en ont point, et que c'est la Nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes: ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composé que de roues et de ressorts, peut compter les heures, et mesurer le temps, plus justement que nous avec toute notre prudence<sup>36</sup>. (AT, VI: 58-59)

Ethel Menezes Rocha (2004), explora bem esse tema, nos oferecendo na passagem a seguir uma explicação esclarecedora:

A tese de que os animais são meros autômatos é sustentada por Descartes basicamente em oposição à visão escolástica segundo a qual toda criatura viva é dotada de alma, o que implica numa hierarquia de faculdades, muitas vezes referida como as várias partes da alma – vegetativa, sensitiva e racional – que seriam responsáveis por todo comportamento das criaturas vivas sendo, no caso dos animais não-humanos, a parte sensitiva da alma a que apreenderia as sensações. Segundo Descartes, essa explicação faz um apelo excessivo à alma para a explicação dos comportamentos tanto dos homens (seus movimentos puramente fisiológicos) quanto dos animais não-humanos. Descartes insiste na tese segundo a qual tanto o comportamento corporal do homem quanto o comportamento do animal podem ser explicados em termos puramente mecânicos e, se é assim, não é necessário recorrer a conceitos como alma, forma substancial, etc. (ROCHA, 2004: 351)

---

36 “É também coisa digna de nota que, apesar de haver muitos animais que demonstram mais habilidade do que nós em algumas de suas ações, percebe-se, contudo, que não a demonstram nem um pouco em muitas outras: de forma que aquilo que fazem melhor do que nós não prova que possuam alma; pois, por esse critério, tê-la-iam mais do que qualquer um de nós e agiriam melhor em tudo; mas, ao contrário, que não a possuem, e que é a natureza que atua neles conforme a disposição de seus órgãos: assim como um relógio, que é feito apenas de rodas e molas, pode contar as horas e medir o tempo com maior precisão do que nós, como toda nossa sensatez”. (DM, 1999: 83-84)

É estranho, pois, ver Descartes anunciar a diferença entre a alma dos homens e a alma dos animais como um dos temas a serem tratados na *Recherche*. Ainda que consideremos a possibilidade de o diálogo ser uma obra da juventude, o estranhamento não é menor, já que a rejeição à ideia aristotélica pode ser vista nos primeiros escritos de Descartes e não parece haver mudança quanto a isso no decorrer da vida do filósofo.

Passando para a segunda parte do plano, Descartes nos apresenta o objetivo bem amplo de tratar de todas as ciências em particular. Tratar todas as ciências, uma a uma, parece o projeto de uma vida inteira, não de um diálogo. Terá sido esse um dos motivos que fez Descartes desistir da *Recherche*? De todo modo, tratar de todas as ciências em particular não parece um projeto compatível com as ideias cartesianas, pois o método seria universal, logo aplicável a todas as ciências. Assim não seria necessário percorrer uma a uma, mas bastaria saber que através de um único método, aquele empreendido por Descartes, poderíamos alcançar a verdade no tocante a todas as ciências em particular. Dessa maneira, somos forçados a concordar que, ao menos nesse ponto, o projeto da *Recherche* se assemelha mais a uma obra da juventude, fruto da imaturidade do jovem Descartes.

Todavia, logo na sequência, o filósofo dá indícios contrários a essa posição, ao afirmar que irá tratar também do regramento da vontade, distinguindo as coisas boas das más e da diferença entre as virtudes e os vícios. A partir dessa afirmação, fica claro que o último ponto do plano diz respeito à moral, tema pouco visitado<sup>37</sup> na juventude de Descartes, mas que ganha destaque na maturidade a partir de sua amizade com a princesa Elisabeth e da redação das *Paixões da alma*. O grande defensor da presença da moral no plano da *Recherche* como indício de seu lugar na maturidade de Descartes é Cassirer (1939). De acordo com ele, o plano do diálogo incluiria todo o sistema filosófico cartesiano, desde a metafísica e a doutrina do conhecimento, até a filosofia da natureza e a ética, o que tornaria a hipótese de a *Recherche* ser uma obra da juventude implausível, já que nela estaria contido o sistema cartesiano em sua completude. O autor acredita que Descartes não poderia ter desenvolvido tão facilmente essas noções fundamentais se elas já não estivessem previamente desenvolvidas e tivessem um

---

37 Embora acreditemos que o tema da moral se desenvolva de forma mais acabada na maturidade de Descartes, não podemos afirmar sua completa ausência na juventude cartesiana. Ainda que não haja uma moral elaborada, há preocupações morais. Além disso, a visão da sabedoria como ciência e virtude se delinea desde muito cedo em Descartes.

fundamento estrito. Principalmente no caso da moral, tema que, na visão de Cassirer, foi desenvolvido apenas nos últimos anos da sua vida.

Para amparar esse argumento, Cassirer recorre ainda à Carta Prefácio da edição francesa dos *Princípios*. Feita após o surgimento da moral cartesiana (datada pelo autor de 1645<sup>38</sup>), ela afirmaria a importância fundamental da moral como fruto da árvore do conhecimento (que teria a metafísica como raiz e a física como tronco), sendo o último grau da sabedoria. Além disso, a referida árvore do conhecimento contida ali seria, de uma forma resumida, exatamente o plano de desenvolvimento contido na *Recherche*. Desta maneira, Cassirer se coloca a favor de uma datação tardia da *Recherche* e defende a ideia de encontrarmos ali traços da ética cartesiana, que não está presente nas obras anteriores às *Paixões da Alma* e que não parece ter sido desenvolvida em um momento anterior a 1646.

A semelhança entre os planos presentes na *Recherche* e na Carta Prefácio aos *Princípios*<sup>39</sup> nos parece um elemento importante para a análise que tenta melhor compreender o plano do diálogo. Ainda que as diferenças sejam grandes, podemos encontrar pontos de convergência que nos parecem bastante significativos para o quadro geral da análise. E é importante notar que as semelhanças entre esses planos ultrapassam a moral. Embora a ordem seja outra, eles compartilham muitos dos temas tratados. O que faz com que a leitura do plano escrito em 1646 nos remeta ao plano do diálogo e vice-versa<sup>40</sup>. Vejamos:

[...] il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous. La seconde est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé; puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant et des autres minéraux. Ensuite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celles des animaux et surtout celle de l'homme, afin qu'on soit

---

38 Cassirer afirma o início da correspondência de Descartes com Elisabeth, datada por ele de 1645, como fundamental para o surgimento da ética cartesiana. Contudo, é importante notar que, embora a correspondência entre Descartes e Elisabeth tenha se intensificado em 1645, a primeira carta da princesa para o filósofo data de 1643.

39 Defendida por CASSIRER, 1939.

40 A semelhança entre a *Recherche* e a Carta Prefácio dos *Princípios*, no que diz respeito ao tema das condições de recepção da verdadeira filosofia, é assinalado por Gouhier (1929) e Rodis-Lewis (1997), e corroborada por André CHARRAK (in BUCCOLINI, C.; DEVAUX, M., 1999: 27-39); todavia, para esse último, tal semelhança não seria suficiente para sustentar uma datação tardia do diálogo.

capable par après de trouver les autres sciences que lui sont utiles. Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir, la médecine, la mécanique et la morale; j’entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. (AT, IX: 14)

A divisão feita no plano de 1646 é mais clara e coerente; ela se apresenta em termos de metafísica e física. Considerando os planos como compatíveis, aquela da Carta Prefácio seria, forçosamente, uma versão resumida do da *Recherche*, pois embora possamos encontrar, de certa maneira, todos os pontos do plano de 1646 naquele do diálogo, a recíproca não é de forma alguma verdadeira. Separamos os temas apresentados no plano da *Recherche* em treze pontos. Em sete deles conseguimos encontrar alguma correspondência no plano da Carta Prefácio. Vejamos:

<i>Recherche de la Vérité</i>	<i>Carta Prefácio aos Princípios de Filosofia</i>
Alma racional, pois nela reside todo o conhecimento.	Metafísica que contém todos os princípios do conhecimento.
Natureza e efeitos da alma.	Imaterialidade da alma e todas as noções claras e simples que estão em nós.
Deus, como ele criou o mundo.	Principais atributos de Deus.
O que há de mais certo no que diz respeito a outras criaturas.	Natureza das plantas, dos animais e do homem.
Como os nossos sentidos recebem os objetos e como nossos pensamentos se tornam verdadeiros ou falsos.	×
As obras dos homens no que diz respeito às coisas corporais.	×
Obras da natureza.	×
Como a alma das plantas e dos animais difere da do homem. <sup>41</sup>	×
Arquitetura das coisas sensíveis.	Qual é a natureza desse universo.
Relação entre as coisas sensíveis e intelectuais e de todas ao criador.	×
Imortalidade das criaturas e seu estado após a consumação dos séculos.	×
Todas as ciências em particular.	Todas as outras ciências, principalmente mecânica, medicina e moral.
Distinguir o bem do mal e as virtudes dos vícios.	Moral.

41 Se considerarmos que ao falar da “alma” das plantas, dos animais e dos homens na *Recherche*, Descartes estivesse se referindo na verdade à sua “natureza”, é possível encontrar uma correspondência.

Embora seja reconhecida a semelhança entre o plano da *Recherche* e o da Carta Prefácio, essa comparação não é suficiente para convencer a todos a respeito da datação tardia do diálogo. Mesmo porque há quem veja, na verdade, uma total incompatibilidade entre os dois planos, como Georges Cantecor (1930), por exemplo, que defende que os pontos presentes no plano da *Recherche* e ausentes naquele da Carta Prefácio, dizem respeito, em grande parte<sup>42</sup>, a questões com as quais Descartes não se preocupa mais em sua maturidade. Já os pontos em comum, para ele, se apresentariam de forma tão desordenada que não poderiam ser vistos de fato como semelhanças. Como vimos anteriormente, há realmente determinados aspectos do plano que privilegiam a ideia de que a obra tenha sido escrita pelo jovem Descartes e Cantecor é um dos que se apoiam nesses aspectos para defender a hipótese que vê a *Recherche* como uma obra da juventude. De acordo com ele, ao ler o plano proposto por Descartes, é impossível não experimentar certo desconforto diante da confusão ali expressa. A desordem e a incoerência seriam para ele traços marcantes do plano, tornando-o incompatível com o pensamento claro, coerente e concatenado de Descartes em sua maturidade. Cantecor aponta uma série de problemas no plano feito por Eudoxo<sup>43</sup>, mas conclui que eles são, em grande parte, frutos da má expressão do filósofo; ele acredita que Descartes tinha a intenção de dizer outras coisas, mas não conseguiu se expressar de maneira a se fazer compreender corretamente.

Je constate seulement d'abord que ce qu'il voulait dire il ne l'a pas dit, et j'en conclus que si son expression trahit à ce point sa pensée, c'est que, vraisemblablement, sa pensée même est hésitante et insuffisamment consciente de son contenu et de sa direction. Cette confusion, à supposer même qu'elle ne fût que dans les termes – ce qui d'ailleurs est inexact – est le fait d'un homme dont les idées ne sont pas encore arrêtées et qui n'est pas encore en possession d'un système dont les parties soient nettement distinctes et fortement liées. Or, en 1648, Descartes a déjà atteint l'âge de cinquante-deux ans. Voilà au moins vingt ans qu'il médite sur les plus difficiles problèmes de la philosophie. Il a construit son œuvre pièce à pièce au cours de ces vingt ans de méditations. Il l'a exposée, partie par partie dans le Discours, les Méditations, les Principes. Dans la préface de ce dernier ouvrage, il a commenté pour tous les esprits éclairés le plan de son œuvre et de la sagesse dont elle est l'exposition encore inachevée. Si quelqu'un sait où

---

42 As obras dos homens no que diz respeito às coisas corporais; diferença entre a alma dos homens e a dos animais; relação entre as coisas sensíveis e intelectuais e de todas ao criador.

43 Segundo Cantecor (1928), o plano da *Recherche* sugere a necessidade de uma lógica e de uma moral que precedessem a ciência, o que seria uma negação do cartesianismo. Já no que diz respeito aos temas a serem tratados, há um incompatibilidade com a maturidade de Descartes, pois ele não se interessava mais por questões “fantasiosas” nem acreditava, desde o tratado do *Mundo*, na existência da alma das plantas e dos animais. Além disso, a promessa de tratar da imortalidade da alma, mesmo que através de sãs conjecturas, parece despropositada, pois o filósofo demonstra em seus textos, supostamente anteriores, que não se poderia nada saber sobre esse assunto.



il va et ce qu'il veut, le but à atteindre, l'ordre à suivre, les degrés à parcourir, c'est assurément Descartes. Et l'on voudrait que ce philosophe, voulant tracer à nouveau le plan du savoir, vingt fois énoncé et justifié dans son œuvre, s'embrouillât ainsi dans ses mots, confondît les problèmes et n'arrivât pas à se faire entendre. (CANTECOR, 1928: 273-74)

Desse modo, tais incoerências e raciocínios confusos não caberiam, segundo o comentador, à maturidade de Descartes. São característicos, ao contrário, da imprudência da juventude.

Cantecor expressa uma visão bastante radical a respeito do plano da *Recherche*. Muitos dos problemas vistos por ele são questionáveis mas, de um modo geral, podemos dizer que ele tem a seu favor o fato de o plano apresentado no diálogo ser, de fato, bastante confuso. Todavia, não acreditamos que o plano seja completamente dissonante do pensamento maduro de Descartes, como sugere Cantecor.

Como podemos ver, as questões que envolvem o plano da *Recherche* são bastante complexas. Não se pode negar a presença da moral no plano que se apresenta no início da *Recherche*, nem a semelhança do referido plano com a Carta Prefácio dos *Princípios de filosofia*. Mas até que ponto a inclusão da moral nesse plano significa a sua pré-existência? Até que ponto podemos dizer que a moral à qual Descartes se refere é a mesma desenvolvida a partir das conversas com Elisabeth e presente nas *Paixões da Alma*? Por outro lado, as incoerências presentes no plano remetem a um momento da juventude de Descartes. Como conciliar esses elementos tão dissonantes? Essas são questões embaraçosas das quais trataremos mais tarde. O mais importante aqui é perceber a ambiguidade do plano descrito por Descartes na *Recherche*. O mesmo plano é visto tanto como um indício do fato de a *Recherche* ser uma obra da juventude devido, principalmente, às suas incoerências, quanto como um ponto a favor da interpretação que vê o diálogo como uma obra tardia.

#### **1.4 A dúvida na *Recherche***

A *Recherche de la Vérité*, independente do lugar onde se encontre no *corpus* cartesiano, nos apresenta um tema com o qual todos os estudiosos da filosofia cartesiana estão bem familiarizados: a dúvida. Presente em diferentes momentos do percurso filosófico de Descartes, a dúvida aparece de diferentes formas no *Discurso do Método*

(1637), nas *Meditações* (1641) e nos *Princípios de Filosofia* (1644). Embora haja algo de constante nas diversas formulações da dúvida cartesiana, há certas especificidades em cada uma de suas formulações. Enquanto no *Discurso*, por exemplo, ela se apresenta da forma mais amena, nas *Meditações* ela é apresentada de forma radical e arrebatadora. São vários os fatores que podem ter sido importantes para essas diferenças, como o contexto histórico, filosófico e pessoal de Descartes, o público alvo das obras, o objetivo do filósofo, entre outros. O importante para nós é acompanhar o percurso dubitativo da *Recherche*, tendo em vista as suas especificidades e observando em que ele se afasta ou se aproxima das dúvidas presentes nas outras obras de Descartes.

O caminho seguido por Descartes na *Recherche* é bastante distinto daquele do *Discurso*, das *Meditações*, e dos *Princípios*, pois embora também haja nesses trabalhos o tema da dúvida e a presença de argumentos céticos, na *Recherche* a presença clara de três personagens cujas convicções e conhecimentos filosóficos estão previamente determinados, não só enriquece o texto, como deixa ainda mais clara a posição de Descartes.

O percurso da dúvida na *Recherche* terá início após a exposição do plano da obra. Eudoxo, que se diz satisfeito com o conhecimento que possui, irá apresentar o método através do qual ele teria não só alcançado o conhecimento, mas também saciado a sua sede de conhecer<sup>44</sup>. Naturalmente, Epistemon e Poliandro supõem que o debate se dará entre Eudoxo e Epistemon, tendo Poliandro como espectador, mas contrariamente às expectativas, Eudoxo anuncia que irá se entreter inicialmente com Poliandro que, segundo ele, seria mais apto a alcançar as verdades através do método, devido ao fato de não ter o espírito ocupado de conceitos prévios<sup>45</sup>. Nesse ponto já encontramos um elemento importante que nos ajuda a traçar o perfil dos discípulos que Descartes queria conquistar através do seu método e que estava disposto a guiar no caminho da dúvida. O filósofo deixa claro que tinha como alvo o homem comum, não erudito, e desprovido de preconceitos; era esse tipo de homem que seria propício a seguir o caminho da dúvida na busca pela verdade. A partir disso já podemos analisar um ponto de comparação entre a *Recherche* e as outras obras cartesianas: a determinação do público alvo.

---

44 AT, X: 502.

45 AT, X: 502.

Para entender melhor essa questão, devemos retornar rapidamente ao *Discurso*, às *Meditações* e aos *Princípios*. O *Discurso do Método* foi a primeira obra publicada por Descartes<sup>46</sup>; foi escrita em francês e contém uma pequena biografia de Descartes, o seu método, alguns fundamentos de sua metafísica e parte de sua física. É uma obra abrangente que tem como objetivo mostrar ao grande público o pensamento cartesiano em geral. Por ter sido escrito em francês, o *Discurso* atinge um público amplo, não se restringindo apenas aos eruditos, como as obras em latim. Tudo indica que seja por isso que a metafísica ali presente não é tão bem desenvolvida como aquela das *Meditações*. O mesmo acontece com a dúvida, que não alcança seu grau máximo. Em se tratando das *Meditações* há uma mudança significativa. A obra é incontestavelmente metafísica, escrita em latim e não direcionada ao grande público, mas apenas aos doutos. Após a publicação do *Discurso*, Descartes sofreu alguns questionamentos, principalmente a respeito da quarta parte. Nas *Meditações*, o filósofo faz uma exposição mais longa e detalhada de questões já presentes no *Discurso*, apresentando novos argumentos e aprimorando suas provas. O tom da obra é bastante diferente daquele do *Discurso*, os argumentos são mais fortes e incisivos. Talvez justamente por isso tenha sido escrita em latim e não em francês; segundo Descartes, o caminho seguido por ele não era adequado para os espíritos fracos<sup>47</sup>. A intenção da obra, conforme Descartes diz em seu prefácio, é provar a existência de Deus e a imaterialidade da alma através da razão natural<sup>48</sup>. Os *Princípios de Filosofia*, por sua vez, assim como as *Meditações*, foram escritos originalmente em latim e têm um público alvo igualmente restrito, pois visavam oferecer aos doutos uma maneira de passar adiante a filosofia cartesiana. Seria uma espécie de guia do cartesianismo, útil para que ele pudesse ser ensinado de forma prática e concisa nas escolas. Projeto esse que foi um fracasso total na França, já que a filosofia cartesiana não só não foi ensinada nas escolas como, posteriormente (1733), veio a parar no índice de obras proibidas pela Igreja.

A *Recherche*, como vimos acima, parece visar o homem comum em detrimento da classe erudita. À primeira vista, tudo nos leva a crer que o diálogo se assemelharia, no que diz respeito ao público alvo, muito mais ao *Discurso* que às *Meditações* e aos

---

46 Embora Descartes tenha alguns escritos anteriores ao *Discurso*, eles só foram publicados postumamente. O *Discurso* é a primeira obra escrita pelo filósofo, cuja publicação foi uma decisão dele próprio.

47 AT, VII: 7.

48 AT, VII: 2-3.

*Princípios*, o que pode indicar uma proximidade temporal maior com a primeira obra. Entretanto, a questão não é tão simples como pode parecer. Embora a *Recherche*, assim como o *Discurso*, tenha sido escrita originalmente em francês e pareça ter como alvo o homem comum, há determinados fatores que modificam esse quadro. A começar pelo próprio conteúdo metafísico e pela dúvida da *Recherche* que, como mostraremos a seguir, se assemelham muito mais às *Meditações* que ao *Discurso*. Nesse caso, se o público alvo é supostamente o mesmo do *Discurso*, o conteúdo filosófico sendo mais próximo daquele presente nas *Meditações*, haveria uma espécie de incoerência, visto que o próprio Descartes admite que o vulgo não estaria preparado para vivenciar a dúvida das *Meditações*. E, ainda que a mudança de público alvo pudesse ser justificada sem necessariamente colocar a *Recherche* entre as obras da juventude, como explicar o fato de que a dúvida radical possa, agora, ser vivenciada pelo vulgo? Essa resposta é mais simples do que pode parecer e oferecida pelo próprio Descartes na apresentação do diálogo.

Mais il est entré ignorant dans le monde, et la connaissance de son premier âge n'étant appuyée que sur la faiblesse des sens et sur l'autorité des précepteurs, il est presque impossible que son imagination ne se trouve remplie d'une infinité de fausses pensées, avant que cette raison en puisse entreprendre la conduite: de sorte qu'il a besoin par après d'un très grand naturel, ou bien des instructions de quelque sage, tant pour se défaire des mauvaises doctrines dont il est préoccupé, que pour jeter les premiers fondements d'une science solide, et découvrir toutes les voies par où il puisse élever sa connaissance jusques au plus haut degré qu'il puisse atteindre. (AT, X: 495-96)

O homem comum continua, pois, incapaz de, sozinho, seguir o caminho da dúvida na busca pela verdade. É apenas com a ajuda de um sábio, como Descartes, ou Eudoxo, que ele pode alcançar a sabedoria. Desse modo, embora os perigos da dúvida radical permaneçam e continuem sendo observados por Descartes, ela pode ser vivenciada pelo homem comum, dentro de certas condições.

Sendo assim, poderíamos dizer que, embora o público alvo da *Recherche* seja, supostamente, mais próximo ao do *Discurso*, isso não impede que a dúvida ali exposta apresente um maior grau de radicalidade sem que isso seja incoerente com as ideias de Descartes.

Após definir que o debate se dará principalmente entre ele e Poliandro, Eudoxo anunciará, a partir de uma comparação feita por Epistemon<sup>49</sup>, sua intenção de se desfazer de todas as crenças, afirmando a necessidade de apagar a pintura e refazê-la por inteiro ao invés de simplesmente corrigi-la.

[...] ce me semble, que, comme votre peintre ferait beaucoup mieux de recommencer tout à fait ce tableau, ayant premièrement passé l'éponge par-dessus pour en effacer tous les traits qu'il y trouve, que de perdre le temps à les corriger: il faudrait aussi que chaque homme, sitôt qu'il a atteint un certain terme qu'on appelle l'âge de connaissance, se résolût *une bonne fois* d'ôter de sa fantaisie toutes les idées imparfaites qui y ont été tracées jusques alors, et qu'il recommençât tout de bon d'en former de nouvelles, y employant si bien toute l'industrie de son entendement, que, s'il ne les conduisait à la perfection, il n'en pût au moins rejeter<sup>50</sup> la faute sur la faiblesse des sens, ni sur les dérèglements de la nature. (AT, X: 508)

A comparação entre o espírito humano e uma folha ou quadro em branco está presente de forma muito semelhante nas *Meditações*, onde o filósofo também afirma a necessidade de, chegada determinada idade, uma vez na vida, (“*une bonne fois*”, em francês, e “*semel in vita*”, em latim) duvidar de todas as coisas<sup>51</sup>, afirmação recorrente nos textos cartesianos, presente não só nas *Meditações* e na *Recherche*, como também nas *Regras*<sup>52</sup>, no *Discurso*<sup>53</sup> e nos *Princípios*<sup>54</sup>.

Descartes começa então a apresentar seus argumentos. Por se tratar de um diálogo, a dúvida é colocada de uma forma bem peculiar. Bem à maneira socrática, Eudoxo tenta fazer com que Poliandro chegue à dúvida hiperbólica. Para tanto, segue-se uma espécie de padrão, coloca-se um argumento, vê-se o que ele alcança e o que não alcança; então se propõe um novo argumento que alcance o que o argumento anterior não era capaz de alcançar e assim sucessivamente. Geralmente Eudoxo apresenta o argumento e Poliandro suas limitações. A dúvida começa pelo argumento mais simples

---

49 “[...] si on compare la fantaisie des enfants à une table d’attente, dans laquelle doivent être mises nos idées [...]” (AT, X: 507)

50 Na cópia francesa o termo “réitérer” está no lugar de “rejeter”. Essa modificação feita por FA é também imposta por CO no texto reestabelecido da cópia francesa. Na tradução direta do holandês o termo escolhido por CO é “reproduirait-il”.

51 “Animadverti jam ante aliquot annos quam multa, ineunte aetate, falsa pro veris admiserim, & quam dubia sint quaecunque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia *semel in vita* esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire [...]” (AT, VII: 17) Grifo nosso.

52 “Si quis pro quaestione sibi propanat, examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat (quod mihi videtur *semel in vita* faciendum esse ab iis omnibus, qui serio student ad bonam mentem pervenire).” (AT, X: 395) Grifo nosso.

53 “Pour toutes les opinions que j’avais reçues jusqu’alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d’entreprendre, *une bonne fois*, de les en ôter [...]” (AT, VI: 13)

54 Veritatem inquirenti, *semel in vita* de omnibus, quanton fieri potest, esse dubitandum. (AT, VIII: 21)

e também o mais conhecido e utilizado pelos cétricos antigos, o argumento do erro dos sentidos.

[...] je trouve étrange que les hommes soient si crédules, que d'appuyer leur science sur la certitude des sens, puisque personne n'ignore qu'ils trompent quelquefois, et que nous avons juste raison de nous défier toujours de ceux qui nous ont une fois trompés. (AT, X: 510)

Embora o argumento questione o conhecimento alcançado através dos dados dos sentidos, ele tem uma limitação, pois questiona os sentidos apenas em situações específicas em que eles estão mal dispostos ou apresentam defeitos.

Mais tous leurs défauts sont fort aisés à connaître et ils n'empêchent pas que je ne sois maintenant bien assuré que je vous vois, que nous nous promenons en ce jardin, que le soleil nous éclaire, et bref, que tout ce qui paraît communément à mes sens est véritable. (AT, X: 510)

Assim, Poliandro revela o limite do argumento do erro dos sentidos, o que exige de Eudoxo um novo argumento que alcance o que o primeiro deixou escapar. Surge então o argumento do sonho. Fundamental no processo da dúvida cartesiana, esse argumento é um clássico da história da filosofia, que já foi apresentado de diferentes formas por diversos filósofos. A princípio, é um argumento cético que coloca em dúvida as percepções dos sentidos ou o conhecimento que podemos auferir das coisas. Um argumento epistemológico já apresentado por Platão<sup>55</sup>, Sexto Empírico<sup>56</sup>, Cícero<sup>57</sup>, Montaigne<sup>58</sup>, entre outros. Entretanto, ao ser apresentado por Descartes, o argumento ganha uma nova dimensão, uma face até então desconhecida ou inexplorada é revelada pelo filósofo: a sua capacidade de questionar a existência do mundo exterior. Contudo, esse argumento possui diferentes formulações e alcances mesmo no interior do *corpus* cartesiano. Vejamos como ele se apresenta na *Recherche*.

Mais vous ne sauriez trouver mauvais que je vous demande si vous n'êtes pas sujet au sommeil, ainsi que tous les hommes, et si vous ne pouvez pas, en dormant, penser que vous me voyez, que vous vous promenez en ce jardin, que le soleil vous éclaire, et bref toutes les choses dont vous croyez maintenant être tout assuré. N'avez-vous jamais ouï ce mot d'étonnement dedans les comédies: Veillé-je ou si je dors? Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continuel<sup>59</sup>, et que tout ce que vous

---

55 PLATÃO, 2001: 58-59.

56 SEXTUS EMPIRICUS, 1994: I, 104

57 CÍCERO, 1994: II, 52.

58 MONTAIGNE, 2004: Vol II, 12.

59 Em CO “continuel” é substituído por “perpétuel”.

pensez apprendre par vos sens n'est pas faux, aussi bien maintenant comme lorsque vous dormez? (AT, X: 511)

Embora o argumento permaneça no registro do sensível, ele inova ao questionar a existência das coisas sensíveis e não apenas se elas são como nos aparecem. Nesse sentido, podemos dizer que há nesse argumento um elemento de radicalidade que não está presente em todas as suas formulações pré-cartesianas, ausente inclusive da dúvida do *Discurso*, e que faz com que ele ultrapasse a dúvida meramente epistemológica, que diz respeito ao que é verdadeiro ou falso<sup>60</sup>. Assim, o argumento do sonho revoga toda e qualquer confiança no sensível, questionando até mesmo sua própria existência. Contudo, dessa vez sem que Poliandro questione os limites desse argumento, Eudoxo o complementa com algo que remete ao argumento do Deus enganador, sem no entanto impor toda a sua força. É uma espécie de reforço ao argumento do sonho e não questiona, como ocorre nas *Meditações*, as realidades matemáticas, ou as verdades eternas, mas questiona os nossos meios de conhecer, supondo que Deus pode nos ter criado de modo que nossos sentidos nos enganem sempre. Assim sendo, o nosso aparato cognitivo não seria adequado para nos fornecer o conhecimento certo das coisas, ou seja, há um questionamento das nossas faculdades de conhecer.

Vu principalemente que vous avez appris que vous étiez créé par un être supérieur, lequel étant tout-puissant, comme il est, n'aurait pas eu plus de difficulté à nous<sup>61</sup> créer tel que je dis, que tel que vous pensez que vous êtes. (AT, X: 512)

Deus poderia então nos ter criado de maneira que errássemos sempre pois, devido ao modo de constituição das nossas faculdades de conhecer, seríamos inevitavelmente levados ao erro. Esse erro diria respeito ainda ao mundo sensível, pois se refere ao modo errôneo como apreendemos o mundo através dos sentidos. Assim, não seria incorreto afirmar que a dúvida da *Recherche* permanece no terreno do sensível. Todavia, é importante notar que, ao atingir todo o mundo sensível, a dúvida também questiona os nossos sentidos enquanto faculdades de conhecer<sup>62</sup>. Enfim, estabelecida a

---

60 O argumento do sonho em Descartes, por apresentar diferentes formulações nas obras em que se encontra, pode ser interpretado de diversas maneiras. Como não temos espaço suficiente para lançar a discussão a esse respeito, nos limitamos a dizer que, a nosso ver, o argumento do sonho da *Recherche* e das *Meditações* tem um alcance maior que aquele do *Discurso*.

61 CO substitui “nous” por “vous”.

62 Veremos no próximo capítulo que Carraud e Olivo, ao defenderem a dúvida da *Recherche* como exclusivamente sensível, acreditam que ela não atinge as nossas faculdades de conhecer, ponto em que estamos em desacordo.

dúvida, parte-se em busca de algo que seja verdadeiro, um primeiro princípio a partir do qual se possa estabelecer outras verdades. Chega-se à existência do eu que, no diálogo, é focada na dúvida e, embora a dúvida seja também uma forma de pensamento, essa mudança em relação ao *cogito* tradicional não deixa de ser significativa: “Es igitur, & te esse scis, & hoc exinde, quia dubitas, scis<sup>63</sup>.” (AT, X: 515). É a partir da dúvida que se passa à existência do eu. Exploraremos as consequências desse fato mais tarde; o importante neste momento é notar a existência dessa peculiaridade.

Desta maneira, em se tratando da dúvida e da apresentação dos seus argumentos, a *Recherche* nos parece muito mais próxima das *Meditações* do que do *Discurso*, pois a sequência dos argumentos é a mesma – erro dos sentidos, argumento do sonho e Deus enganador – e a proximidade entre os textos é inegável, havendo várias passagens em que temos a impressão de estarmos lendo o mesmo texto<sup>64</sup>. É claro que não podemos dizer que a dúvida do diálogo é a mesma das *Meditações*, há diferenças bastante significativas entre elas. Todavia, ela é ainda mais distante da dúvida presente no *Discurso*.

Para que isso fique mais claro, vejamos como a dúvida se apresenta, primeiro no *Discurso*, e depois nas *Meditações*.

A dúvida presente na quarta parte do *Discurso* é feita através de uma simples exposição de argumentos que começa pelo argumento do erro dos sentidos: “... à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu’il n’y avait aucune chose qui fût telle qu’ils nous la font imaginer<sup>65</sup>.” (AT, VI: 31-32). Em seguida Descartes coloca um argumento semelhante ao do erro dos sentidos, mas que pretende colocar em dúvida as demonstrações matemáticas. Por fim, a dúvida encerra-se com o argumento do sonho<sup>66</sup>, que, no *Discurso*, nos parece permanecer restrito ao campo epistemológico. Sendo assim, a ordem dos argumentos expostos no *Discurso* seria: erro dos sentidos, erros das operações matemáticas, argumento do sonho.

---

63 “Vous existez, et vous savez que vous existez, et vous le savez parce que vous savez que vous doutez.” (FA, II: 1123)

64 Ferdinand Alquié (1988) faz menção a essa semelhança nas notas de sua edição da *Recherche*.

65 “[...] porque os nossos sentidos nos enganam às vezes, quis supor que não havia coisa alguma que fosse tal como eles nos fazem imaginar.” (DM, 1999: 61)

66 “Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons, sans qu’il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m’étaient jamais entrées en esprit, n’étaient non plus vraies que les illusions de mes songes.” (AT, VI: 32).



Após a dúvida, estabelece-se a primeira verdade, “eu penso, logo existo”, o famoso *cogito* cartesiano, que parte da colocação que enquanto o eu pensa que tudo é falso, esse eu pensa necessariamente, e o que pensa, necessariamente, deve ser alguma coisa. Assim, o argumento que leva ao *cogito* no *Discurso* se refere sempre ao pensamento.

No caso das *Meditações*, o percurso da dúvida é exposto, em linhas gerais, da mesma maneira em que se apresenta na *Recherche*: coloca-se um argumento, vê-se o que ele alcança e o que ele não alcança; propõe-se então um novo argumento que alcance o que o argumento anterior não era capaz de alcançar e assim sucessivamente. A dúvida começa pelos argumentos mais fracos até chegar aos mais fortes. Assim, o primeiro argumento é o do erro dos sentidos. Após a apresentação do argumento, observa-se que ele não é capaz de colocar em dúvida determinadas coisas, como por exemplo “ut jam me hic esse, foco assidere, hyemali toga esse indutum, chartam istam manibus contrectare, & similia<sup>67</sup>.” (AT, VII: 18). Então se coloca o argumento do sonho<sup>68</sup>, que assim como na *Recherche* e diferentemente do *Discurso*, alcança aqui um patamar metafísico colocando em dúvida a existência das coisas sensíveis. Contrariamente ao que acontece na *Recherche*, nas *Meditações* as limitações do argumento do sonho são reveladas, ele não é capaz de colocar em dúvida coisas mais gerais como a extensão, o tempo, os números e coisas do gênero, “nam sive vigilem, sive dormiam, duo & tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor [...]”<sup>69</sup> (AT, VII: 20). Assim, num contexto muito diferente, que ultrapassa a dúvida a respeito do sensível, surge o argumento do Deus enganador, que leva a dúvida ao seu mais alto grau colocando tudo em questão, inclusive as verdades eternas. Descartes acrescenta ainda o argumento da incerteza da nossa origem para

---

67 “[...] que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza.” (Med., 1999: 18)

68 “Quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positus vestibus jaceo inter strata! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens & sciens extendo & sentio; non tam distincta contingerent dormienti. Quasi scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus me alias in somnis fuisse delusum; quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui, ut obstupescam, & fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet.” (AT, VII: 19)

69 “[...] pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados...” (Med., 1999: 27)

atingir os ateus<sup>70</sup>. Desse modo, a ordem dos argumentos apresentados nas *Meditações* é: erro dos sentidos, argumento do sonho, Deus enganador/incerteza da origem.

A primeira verdade estabelecida após essa dúvida geral é a existência do eu, pois, por mais que haja um Deus enganador, ou um gênio maligno, “haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; & fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo<sup>71</sup>.” (AT, VII: 25) Conclui-se então que a proposição “ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum<sup>72</sup>.” (AT, VII: 25) Muda-se a formulação do *cogito*, mas ele ainda parte do pensamento.

A partir da apresentação das diferentes formulações da dúvida cartesiana presentes na *Recherche*, no *Discurso* e nas *Meditações*, podemos perceber que, embora haja diferenças significativas, a dúvida da *Recherche* estaria sim mais próxima daquela das *Meditações* e não da do *Discurso*. Para reforçar essa ideia, recorreremos a um ponto que é muitas vezes deixado de lado em se tratando da dúvida e diz respeito a uma passagem que, no caso das *Meditações*, se afigura ao final da conclusão do argumento do sonho, quando Descartes constata a dúvida não só a respeito da existência do mundo exterior, mas de seu próprio corpo, situação ausente do *Discurso*.

Age ergo somniemus, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere tales manus, nec tale totum corpus<sup>73</sup>. (AT, VII: 19)

Essa generalização da dúvida presente nas *Meditações* ocorre de forma semelhante na *Recherche*, embora em um momento diferente, quando Poliandro resolve se entregar sem medo às razões de duvidar apresentadas por Eudoxo.

Et, par conséquent, je serai non seulement incertain si vous êtes au monde, s’il y a une terre, s’il y a un soleil; mais encore, si j’ai des yeux, si j’ai des oreilles, si j’ai un corps, et même si je vous parle, si vous me parlez, et bref de toutes choses. (AT, X: 514)

---

70 Ao fim da primeira Meditação, o filósofo coloca ainda a hipótese do gênio maligno, que não entendo como uma razão de duvidar, mas um argumento psicológico, que visa dar força à dúvida que, por si só, não faz frente à força das antigas opiniões.

71 “Não há, pois, dúvida alguma que sou, se ele me engana; e por mais que me engane jamais poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa.” (Med., 1999: 45)

72 “Eu sou, eu existo é necessariamente verdadeira todas as vezes que a anuncio ou a concebo em meu espírito.” (Med., 1999: 45)

73 “Sonhemos, portanto, e que aquelas coisas particulares – que abrimos os olhos, mexemos a cabeça, estendemos a mão e coisas semelhantes – não são verdadeiras e talvez não tenhamos também estas mãos, nem este corpo todo”. (Med., 2004: 25)

A dúvida a respeito do próprio corpo é um marco, uma inovação cartesiana que mudará o curso da História da filosofia. De acordo com Burnyeat<sup>74</sup>, é apenas com Descartes que o corpo passa a ser visto como parte do mundo exterior que, por sua vez, passa a ser exterior à mente e não ao homem enquanto um conjunto de mente e corpo. É nisso que reside, em parte, a teoria dualista de Descartes que será tão incompreendida pelos objetores como Gassendi<sup>75</sup>. O fato dessa inovação já estar presente na *Recherche*, (assim como nas *Meditações*) e não no *Discurso*, dá força à possibilidade de que essa obra tenha sido escrita em data mais próxima a 1641 que a 1637.

Portanto, concluímos que a dúvida apresentada por Descartes na *Recherche* não possui toda a radicalidade conhecida através das *Meditações*, o que, à primeira vista, pode ser um indício de que o diálogo seja uma obra anterior. Não podemos deixar de notar que, assim como no *Discurso*, a dúvida da *Recherche* permanece no terreno do sensível, ou seja, ela questiona apenas os conhecimentos obtidos através dos dados dos sentidos; todavia, há também um questionamento da nossa maneira de apreender o sensível. Assim, a comparação entre as dúvidas do *Discurso*, das *Meditações* e da *Recherche* revela uma maior proximidade do diálogo com as *Meditações*, o que leva a crer que possa haver também uma proximidade temporal entre as duas obras.

### **1.5 O caminho que leva ao *cogito*, sua formulação e sua repercussão dentro do próprio diálogo**

Naturalmente, após a generalização da dúvida, é o momento de procurar algo que possa superá-la, o primeiro princípio, a partir do qual todas as verdades serão alcançadas. É nesse contexto que surge o *cogito*, um princípio de certeza inabalável, donde todas as verdades serão derivadas<sup>76</sup>.

---

74 1982: 3-40

75 Em suas objeções à segunda Meditação, Gassendi expressa uma incompreensão extrema do que viria a ser o dualismo cartesiano. (FA, II: 709-717)

76 O papel do *cogito* como primeiro princípio na *Recherche* não é unanimidade entre os comentadores. Gilles Olivo (2005), por exemplo, acredita que não há *cogito*, entendido como primeiro princípio, no diálogo. Esse papel ali seria desempenhado pela própria dúvida. Mas trataremos desse assunto em detalhes no próximo capítulo.

Assim que Poliandro alcança a generalização da dúvida<sup>77</sup>, Eudoxo lança um questionamento importante, que iniciará o processo de constituição do *cogito*.

Cernis equidem, de omnibus rebus quarum cognitio non nisi ope sensuum ad te pervenit, cum ratione dubitare te posse; sed de tua dubitatione numquid dubitare, & an dubites, nec ne, dubius haerere potes?<sup>78</sup> (AT, X: 514)

A primeira reação de Poliandro diante do questionamento de Eudoxo é de completa incompreensão. Ele parece não ter sequer ouvido de fato a pergunta, fica chocado pelo debate ainda girar em torno da dúvida, algo que, para ele, deveria ser erradicado e não alimentado, como, naquele momento, parece fazer Eudoxo<sup>79</sup>.

Ao perceber o espanto de Poliandro, Eudoxo insiste para que ele preste atenção. A ideia é de que o discípulo se deixe ser surpreendido ao ser levado muito mais longe do que poderia imaginar. O mais interessante aqui é que a dificuldade demonstrada por Poliandro parece ter sido a mesma de muitos dos leitores das *Meditações*. E essa dificuldade parece acometer tanto os homens comuns, quanto os eruditos. Como poderia a dúvida nos fazer conhecer as verdades? Por que Descartes insiste tanto nessa dúvida radical? Poliandro, assim como muitos dos leitores de Descartes, como Pierre Gassendi, por exemplo<sup>80</sup>, é traído pela sua impaciência e também pelos seus preconceitos. Ele não consegue imaginar que após aquela dúvida algum conhecimento possa ser construído.

Eudoxo continua a expor seu raciocínio, e chega pela primeira vez à conclusão da existência do eu que, num primeiro momento, não é aclamada como o *cogito* das *Meditações* ou até mesmo do *Discurso*; a afirmação parece passar despercebida por Poliandro, que de início não se dá conta da sua importância.

Eudoxus: Quandoquidem itaque dubitare te negare nequis, & e contrario certum est te dubitare, & quidem adeo certum, ut de eo dubitare non possis, verum etiam est te qui dubitas, esse hocque ita verum est, ut non magis de eo dubitare possis.

Poliander: Assentior hîc equidem tibi, quia, si non essem, non possem dubitare.

Eudoxus: Es igitur, & te esse scis, & hoc exinde, quia dubitas, scis.

---

77 Esse momento de transição da generalização da dúvida para o que podemos afirmar após a dúvida marca também o momento de separação entre o texto em francês e a tradução latina da *Recherche*.

78 “Vous voyez il est vrai que vous pouvez douter avec raison de toutes les choses dont la connaissance ne vous vient que par le secours des sens, mais pouvez-vous douter de votre doute, et rester incertain si vous doutez ou non?” (FA, II: 1122)

79 AT, X: 515.

80 Um dos objetores mais ferozes das *Meditações*, Gassendi, por muitas vezes critica o método de duvidar de Descartes e não compreende a sua utilidade; mas voltaremos a esse assunto mais tarde quando tratarmos das objeções feitas às *Meditações*.

Poliander: Vera profecto haec omnia.<sup>81</sup> (AT, X: 515)

Poliandro concorda com as afirmações de Eudoxo, mas não parece ver nelas nada de muito significativo. Muito provavelmente devido ao fato de a existência do eu não ser uma verdade que normalmente precise ser provada, Poliandro não entende, à primeira vista, o seu real significado, o seu papel de primeiro princípio.

Após a afirmação incontestável da existência do eu, Eudoxo passa diretamente para a pergunta a respeito do que seria o eu que duvida, “sed tu, qui de omnibus dubitas, & de te ipso dubitare nequis, quid es?” (AT, X: 515)<sup>82</sup>. A partir de então Poliandro dará início a uma série de equívocos, frutos, na maior parte das vezes, da sua falta de atenção ao caminho percorrido. Embora o discípulo de Eudoxo tenha percorrido o caminho da dúvida passo a passo, ele recorre às antigas opiniões para responder à questão. Poliandro tem bastante dificuldade em entender a maneira correta como a pergunta deveria ser respondida e o porquê de não se poder responder de outra forma<sup>83</sup>. Mas, após incorrer em diversos erros, com a ajuda do seu guia, Eudoxo, que lhe faz lembrar de que ele já havia posto em dúvida o corpo e que só estava certo da sua existência, Poliandro finalmente compreende o que está envolvido na questão e chega à resposta certa, admitindo seus próprios erros.

Nunc certe, in respondendo me errasse comperio, ulteriusque, quam par erat, quia nempe mentem tuam non satis ceperam processisse. Hoc itaque in posterum cautioem me redditurum est & simul efficit, ut tuae accuratorem admirer methodi, qua nos sensim per vias simplices facilesque ad cognitionem earum, quas nos docere vis, rerum perducis. Est tamen, cur felicem, quem commisi errorem dicamus, quoniam hujus ope recte admodum cognosco, id quod sum, quatenus dubito, omnino illud non esse, quod corpus meum adpello. Imo ne quidem, an aliquod corpus habeam, scio; quippe de eo me dubitare posse ostendisti. Hisce adjungo, ne quidem absolute negare me posse, corpus me habere. Interea tamen licet omnes illas suppositiones integras servemus, hoc tamen impedimento non erit, quo minus me existere certus sim; contra vero illae faciunt, quo magis in ea confirmem certitudine, qua me existere & corpus non esse, persuasum habeo. Alioquin si de corpore dubitarem, etiam de me dubitarem ipso, quod tamen nequeo: plane enim

---

81 “Eudoxe: Puis donc que vous ne pouvez nier que vous doutez, et qu’au contraire il est certain que vous doutez, et même si certain que vous ne pouvez en douter, il est vrai aussi que vous qui doutez vous existez, et cela est si vrai que vous n’en pouvez pas douter davantage.

Poliandre: Je suis de votre avis; car si je n’existais pas, je ne pourrais douter.

Eudoxe: Vous existez donc, et vous savez que vous existez, et vous le savez parce que vous doutez.

Poliandre: Tout cela est vrai.” (FA, II: 1123)

82 “Mais vous qui doutez de tout et ne pouvez douter de vous-même, qui êtes-vous?” (FA, II: 1123)

83 Mais uma vez a dificuldade vivida por Poliandro é a mesma que Gassendi expressa nas quintas objeções feitas às *Meditações*, tema do qual trataremos mais adiante.

persuasus sum, me existere, atque ita pesuasus, ut de eo dubitare neutiquam possim<sup>84</sup>. (AT, X: 518)

É apenas a partir da procura pela resposta à pergunta a respeito do que é o eu que duvida que Poliandro se dá conta da importância da afirmação da existência do eu e passa então, incentivado por Eudoxo, a deduzir as consequências desse princípio<sup>85</sup>. Retoma-se então a busca pela definição do eu, momento em que Poliandro retorna rapidamente ao argumento do sonho para lembrar que tudo o que é sentido através dos órgãos dos sentidos pode ser falso, o que faz que as sensações não sejam parte necessária e indubitável do eu<sup>86</sup>. Finalmente ele chega ao pensamento, único atributo que não pode ser separado do eu.

Ex omnibus istis, quae olim mihi vindicaveram, attributis unum duntaxat examinandum restat, cogitatio scilicet, atque hanc solam istiusmodi esse, ut a me sejungere nequeam, comperio. Quippe si verum est, me dubitare, sicuti de eo dubitare nequeo, me cogitare aequè etiam verum est; quid enim dubitare aliud est, quam certo quodam modo cogitare? Et profecto, quod si plane non cogitarem, nec an dubitarem, nec an exsisterem, scire possem. Sum tamen, et quid sim scio, atque ea propter scio, quia dubito, hoc est proinde, quia cogito. Quin forte etiam accidere posset ut, si per momentum cogitare desinerem, etiam plane desinerem esse, itaque unicum illud, quod a me sejungere nequeo, quodque me esse certo scio, quodque nunc certo affirmare, nihil ne fallar metuens, possum, unicum, inquam, hoc, est, me esse rem cogitantem<sup>87</sup>. (AT, X: 521)

- 
- 84 “Maintenant, certes, je reconnais que je me suis trompé dans ma réponse, et que je suis allé plus loin qu’il ne fallait, parce que je n’avais pas assez bien saisi votre pensée. Aussi cela me rendra plus circonspect à l’avenir, et me fait en même temps admirer l’exactitude de votre méthode, au moyen de laquelle vous nous conduisez pas à pas, par des voies simples et faciles, à la connaissance des choses que vous voulez nous enseigner. Et cependant nous avons quelque sujet d’appeler heureuse l’erreur que j’ai commise, parce que je lui dois de savoir maintenant que ce que je suis, en tant que je doute, n’est nullement ce que j’appelle mon corps. Bien plus, je ne sais même pas si j’ai un corps, puisque vous m’avez montré que j’en puis douter. J’ajoute que je ne puis même nier absolument que j’aie un corps. Cependant, bien que nous laissions entières toutes ces suppositions, cela n’empêchera pas que je ne sois certain de mon existence; au contraire, elles me confirment encore plus dans la certitude que j’existe et que je ne suis pas un corps. Autrement si je doutais de mon corps, je douterais aussi de moi-même, ce qui m’est impossible; car je suis pleinement convaincu que j’existe, et convaincu de telle sorte que je ne puis aucunement en douter.” (FA, II: 1127-1128)
- 85 “Perge itaque consequentias, quae ex primo isto principio sequuntur, proprio Marte deducere.” (AT, X: 518)
- 86 “Praeter haec, olim in insomniis complures res me sensisse existimavi, quas tamen revera non senseram; & quandoquidem nihil hîc, quin adeo verum sit, ut de eo dubitare nequeam, admittere constitui, me esse rem sentientem, hoc est, quae oculis videat, auribus audiat, dicere nequeo, fieri enim possit ut, isto modo, licet nihil illorum adesset, sentire me crederem.” (AT, X: 521)
- 87 “De tous les attributs que je m’étais donnés, il n’en reste plus qu’un à examiner, la pensée, et je trouve qu’elle seule est d’une nature telle que je ne puis la séparer de moi. Car, s’il est vrai que je doute, comme je n’en puis douter, il est également vrai que je pense. Qu’est-ce en effet que douter, sinon penser d’une certaine manière? Et certes, si je ne pensais pas, je ne pouvais savoir si je doute ni si j’existe. J’existe cependant, et je sais que j’existe, et je le sais parce que je doute, c’est-à-dire conséquemment parce que je pense; et même il pourrait arriver que si, pour un moment, je cessais de

Alcança-se, finalmente, a definição do eu como coisa pensante que provém do *cogito*, ou seja, da afirmação da existência do eu que duvida e que pensa. É a primeira vez no diálogo em que o pensamento ultrapassa a dúvida pois, nas palavras de Poliandro, “se eu não pensasse, eu não poderia saber se eu duvido nem se eu existo”. Assim, embora na *Recherche* a existência do eu se afirme primeiro a partir da dúvida, o pensamento não deixa de protagonizar o *cogito*.

Ainda que o *cogito* na *Recherche* se apresente inicialmente de maneira muito peculiar, diretamente a partir da dúvida, é forçoso admitir que a mudança na formulação do *cogito* não é em si algo de novo, pois acontece o mesmo nas *Meditações* em relação ao *Discurso*. A verdade é que, embora o *cogito* seja uma constante nas obras em que a dúvida está presente, a sua formulação varia, o que é um fato bastante intrigante.

No *Discurso* por exemplo, a partir do pensamento, conclui-se a existência do eu, não como uma consequência ou um silogismo, como muitos pensaram na época. O eu que pensa tudo ser falso deve necessariamente ser alguma coisa, não que o ser exista porque pensa, mas o pensamento demonstra a existência indubitável desse eu: “Je pense, donc je suis<sup>88</sup>.” Embora o *cogito* não seja um silogismo, o seu formato causa certa confusão ao se assemelhar ao formato de um silogismo. Assim nas *Meditações*, uma nova formulação é exposta por Descartes e desfaz esses problemas, o *cogito* se afirma a partir do enunciado “ego sum, ego existo<sup>89</sup>” que será necessariamente verdadeiro, sempre que proferido ou concebido.

Em relação à *Recherche*, como vimos, o mais notável é que a princípio o surgimento do eu está relacionado à dúvida e não ao pensamento. A formulação do *cogito* se assemelha àquela do *Discurso*, mas no lugar do pensamento se coloca a dúvida; poder-se-ia dizer até que o *cogito* da *Recherche* seria um “Duvido, logo existo”. Embora a dúvida seja um tipo de pensamento, essa é uma diferença que pode ser significativa, pois pode ser, por exemplo, o sinal de um maior enfoque à dúvida dado nessa obra. Nessa formulação fica claro que o simples pensamento, sem o percurso da dúvida, não levaria a uma verdade tão certa e indubitável. Apenas a dúvida, a mais radical de todas as dúvidas, pode nos levar ao *cogito*. No caso do “penso, logo existo”,

---

penser, je cessasse en même temps d'exister. Ainsi donc la seule chose que je ne puisse séparer de moi, et que je puisse maintenant affirmer sans craindre de me tromper, c'est que je suis un être pensant.” (FA, II: 1132- 1133)

88 “Penso, logo existo.”

89 “Eu sou, eu existo”

obviamente o *cogito* também surge da dúvida, mas na formulação da *Recherche*, isso fica ainda mais evidente. Além disso, na segunda *Meditação*, Descartes afirma que o eu é uma coisa que pensa; ao tentar esclarecer o que seria essa coisa que pensa, afirma que seria: “nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque & sentiens<sup>90</sup>.” (AT, VII: 28) Tal afirmação leva a crer que há várias formas de pensamento, entre elas a dúvida. Mas daí poderia se concluir, que o eu pode ser afirmado em uma proposição do tipo: “sinto, logo existo”, ou “quero, logo existo”, o que, no sentido em que é afirmado na *Recherche*, é de algum modo verdadeiro, se esses atos forem afirmados apenas enquanto formas de pensamento, sem referência a nada externo. Contudo, formulações como essas podem levar a diversas confusões. Ao afirmar o eu a partir da dúvida, Descartes limita as possibilidades e torna seu argumento mais claro e restrito.

Não acreditamos portanto que, no caso da *Recherche*, haja de fato uma mudança no significado do *cogito*, e isso se confirma, a nosso ver, através de uma afirmação do próprio Eudoxo em que diz não haver distinção entre o “duvido, logo existo” e o “penso, logo existo”.

In hoc equidem tecum, Epistemon, sentio, oportere, ut quid dubitatio, quid cogitatio, quid existentia sit ante sciamus, quam de veritate hujus ratiocinii: *dubito, ergo sum, vel, quod idem est*<sup>91</sup>: *cogito, ergo sum*, plane simus persuasi<sup>92</sup>. (AT, X: 523)

O filósofo deixa claro que, independente da formulação, seja ela baseada na dúvida ou no pensamento, o significado do *cogito* permanece o mesmo.

Após conduzir Poliandro fazendo que ele chegue ao *cogito*, Eudoxo espera obter de Epistemon algum reconhecimento, mas contrariamente às suas expectativas, ele se opõe ao primeiro princípio sem ser capaz de enxergar a sua importância. Orgulhoso com as conquistas de seu discípulo, Eudoxo pergunta a Epistemon o que ele teria a dizer a respeito delas e se ele teria alguma objeção a fazer. Epistemon não se contém e dá início a uma série de críticas que questionam não só a validade do primeiro princípio, como também a utilidade do método.

---

90 “[...] coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (Med., 1999: 51)

91 Grifo nosso.

92 “Je conviens avec vous, Épistemon, qu’il faut savoir ce que c’est que le doute, la pensée, l’existence, avant d’être entièrement convaincu de la vérité de ce raisonnement: Je doute, donc je existe, *ou ce qui est la même chose*: Je pense, donc j’existe.” (FA, II: 1135-1136)



Entretanto, Eudoxo parece não se abalar com as palavras de Epistemon e em resposta a elas afirma nunca ter tido a intenção de prescrever seu método, mas apenas de mostrar o caminho seguido por ele<sup>93</sup>. Embora não seja a primeira vez que Descartes se posicione dessa forma<sup>94</sup>, é difícil considerar a fala de Eudoxo como um verdadeiro reflexo das intenções do filósofo, já que ele demonstra em outros momentos<sup>95</sup> ter tido a intenção de que sua filosofia fosse ensinada nas escolas, substituindo a filosofia escolástica. O próprio desenvolvimento do diálogo parece contrário a essa ideia, já que Eudoxo guia Poliandro no caminho da verdade, demonstrando a validade do método empreendido por ele. Eudoxo não quer apenas mostrar o caminho que havia seguido, ele quer que Poliandro passe por esse caminho e se convença de que é o melhor caminho possível. É claro que o discípulo permanece livre para julgar se o método é bom ou não e se quer ou não quer segui-lo, mas Descartes está longe de estar tão despreocupado com isso como deixa transparecer.

Para justificar a suposta lentidão nos avanços no caminho em busca pela verdade, Eudoxo volta a afirmar a importância de se ter princípios sólidos e bem estabelecidos. A ciência baseada em princípios frágeis pode avançar mais rápido, mas seus progressos são vãos. E é por isso que a filosofia tradicional se encontraria num estado calamitoso<sup>96</sup>. A partir dessas considerações, Eudoxo afirma que só admite como verdadeiro aquilo cuja certeza é igual à da nossa existência.

Ne itaque, mi Epistemon, tibi mirum videatur, me, dum Poliandrum in viam certiore[m] illa, quam ego edoctus sum, ducere volo, adeo accuratum & exactum esse, ut nihil pro vero habeam, de quo non ita certus sum, ac me esse, me cogitare, meque esse rem cogitantem certo scio<sup>97</sup>. (AT, X: 526)

Epistemon não acredita que possam existir tantas verdades cuja certeza equivalha à da nossa existência, algo que, segundo Eudoxo seria bem mais simples do que parece: bastaria seguir a ordem do mais simples ao mais complexo e só admitir como certo

---

93 AT, X: 525-26.

94 A mesma afirmação aparece no *Discurso*, AT, VI: 4.

95 Ver, por exemplo, a Carta Prefácio das *Meditações* destinada aos teólogos da Sorbonne.

96 O descontentamento com o estado das ciências, inclusive da filosofia, é demonstrado por Descartes também na primeira parte do *Discurso*, AT, VI: 8.

97 “Ne vous étonnez donc pas, mon cher Épistemon, si, voulant conduire Poliandre dans une voie plus sûre que celle qui m’a été enseignée, je suis sévère au point de ne tenir par vrai que ce dont j’ai une certitude égale à celle où je suis que j’existe, que je pense et que je suis une chose pensante.” (FA, II: 1139-40)

aquilo de que não podemos duvidar. Ainda de acordo com Eudoxo, a pessoa mais certa para essa tarefa seria justamente Poliandro, pois:

Cum enim nullum alium magistrum sequatur, praeter sensum communem, cumque ejus ratio nullo falso praejudicio corrupta sit, vix fieri poterit ut decipiatur, vel saltem facile id animadvertetur, & nullo labore in viam reducetur<sup>98</sup>. (AT, X: 527)

É quando Poliandro parte em busca das verdades que poderiam ser deduzidas a partir do primeiro princípio que o diálogo é interrompido, mais exatamente no momento em que ele enuncia a seguinte frase: “Eu entendo por ser pensante...<sup>99</sup>”. Os motivos para que o texto tenha sido interrompido de forma tão inesperada estão intimamente ligados às interpretações referentes à data de sua redação, interpretações essas que pretendemos analisar ao longo deste trabalho, na tentativa de estabelecer a nossa hipótese que se baseia na ideia de que há alguma relação entre a *Recherche* e as *Objecções e Respostas feitas às Meditações*.

---

98 “Comme il ne suit aucun maître que le sens commun, et comme sa raison n’est altérée par aucun préjugé, il est presque impossible qu’il se trompe, ou du moins il s’en apercevra facilement, et reviendra sans peine dans le droit chemin.” (FA, II: 1140)

99 AT, X: 527.

## CAPÍTULO II

### ***A Recherche e sua relação com as Regras***

As *Regras para a orientação do espírito*<sup>1</sup> se inserem no conjunto das obras não publicadas por Descartes e encontradas no acervo pessoal do filósofo após a sua morte. O manuscrito original das *Regras* teve uma história bastante conturbada, tendo passado de mão em mão até ser definitivamente perdido<sup>2</sup>. Sua primeira publicação em latim<sup>3</sup> se deu na Holanda em 1701. Até aqui a história parece muito semelhante à da própria *Recherche de la Vérité*, mas alguns detalhes diferenciam esses dois escritos, dando a eles lugares distintos no *corpus* cartesiano. Enquanto o desacordo a respeito da datação da *Recherche* permanece, no caso das *Regras*, embora também não se saiba ao certo a data exata de sua redação, há um acordo em datá-la num momento anterior a 1629<sup>4</sup>, o que lhe confere o *status* de primeira grande obra (ainda que inacabada), de Descartes.

Figurando então como uma obra da juventude, as *Regras para a orientação do espírito* deveriam, de acordo com seu projeto inicial<sup>5</sup>, conter três grupos de doze regras cada um, somando um total de trinta e seis regras. Contudo, Descartes finalizou apenas o primeiro grupo e chegou até a metade do segundo, momento em que a redação é interrompida. Embora muitas especulações tenham sido feitas sobre o assunto, não se sabe ao certo por que o filósofo teria desistido desse escrito. O mais intrigante no que

---

1 No inventário dos papéis de Descartes o artigo F, contendo as Regras, é assim concebido: “neuf cahiers, reliés ensemble, contenant partie d’un Traité des Règles utiles et claires pour la direction de l’esprit en la recherche de la vérité.”

2 Para um panorama completo da história do manuscrito das *Regras* ver: BAILLET, 1691; AT, X: 351-357; MARION, 1993.

3 Houve anteriormente, em 1684, uma publicação flamenga da obra.

4 Como o nosso objeto de estudo aqui não é o texto das *Regras*, não entraremos em detalhes sobre as querelas envolvendo a sua datação. Seguiremos a opinião geral que está de acordo em datá-la como uma obra da juventude.

5 BAILLET, 2012: 851/II, 406.

diz respeito ao abandono das *Regras* é o total silêncio de Descartes no tocante a esse assunto. No *Discurso do Método* (1637), obra publicada cujos temas tratados se assemelham bastante aos presentes nas *Regras*, não há nenhum comentário por parte do filósofo que remeta ao escrito inacabado. Segundo Marion (1993), esse silêncio seria fruto de uma espécie de autocensura do filósofo; nesse sentido, o conteúdo das *Regras* não deveria jamais vir à tona.

Contudo, ainda que Descartes não cite a obra claramente, muitos dos temas ali presentes reaparecem posteriormente no *corpus* cartesiano, o que sugere que o projeto das *Regras* não tenha sido abandonado pelo filósofo em todos os aspectos. É justamente na semelhança com as *Regras* que se ampara grande parte dos comentadores que datam a *Recherche* como uma obra da juventude. Ambas representariam projetos abandonados por Descartes e por terem, supostamente, a mesma linguagem e compartilharem questões filosóficas, deveriam ser datadas num mesmo período. Desse modo, haveria dois projetos semelhantes relegados a uma mesma época e provavelmente pelos mesmos (desconhecidos) motivos. A nossa intenção, entretanto, é mostrar que a semelhança com as *Regras* não é privilégio da *Recherche* e que ela, por si só, não é suficiente para aproximar as duas obras temporalmente.

## **2.1 Apresentando uma interpretação que vê a *Recherche* como uma obra da juventude**

Aproximadamente 40 anos após a morte de Descartes, Baillet nos oferece a mais importante biografia do filósofo. Nesse trabalho, o autor dá indícios de que a *Recherche* seria uma obra da maturidade<sup>6</sup>. Visão que perdurou muito tempo entre os comentadores sem ser questionada. O primeiro comentador que ganhou certa visibilidade ao propor outra possibilidade de data para a *Recherche* foi Charles Adam. Em seu colossal trabalho de edição das obras completas de Descartes (em parceria com Paul Tannery),

---

6 É difícil determinar quais poderiam ter sido as razões para que Baillet acreditasse que a *Recherche* tivesse sido escrita nos últimos anos de vida de Descartes. Ao que tudo indica, os relatos de seus amigos próximos, como Clerselier e Poisson, foram importantes para que se chegasse a essa conclusão. São as preocupações, gostos e desgostos do filósofo que levam Baillet a acreditar numa datação tardia do diálogo. O problema é que não há nenhum documento desses relatos, nem qualquer outra evidência documental que comprove a data da *Recherche*. Além disso, embora Baillet afirme, como vimos no capítulo anterior, o gosto de Descartes por diálogos no fim de sua vida, ele não dá amparo a essa afirmação em nenhum momento, o que abre espaço para questionamentos.

Adam<sup>7</sup> acrescenta um breve comentário sobre o diálogo cartesiano, onde, embora não defenda que a *Recherche* seja uma obra da juventude, aponta argumentos que nos levam a pensar nessa possibilidade. Adam não parece ter a intenção de oferecer uma solução definitiva para o problema, mesmo porque argumenta a favor de hipóteses contrárias, ora defendendo que a *Recherche* seja uma obra da juventude, ora defendendo que ela seja uma obra da maturidade. A ideia é mostrar que havia um problema e que ele deveria ser cuidadosamente investigado. O comentador não chega a nenhuma conclusão definitiva sobre a datação da *Recherche*, nem expressa preferência por nenhuma das duas hipóteses. A importância de seu comentário está justamente em dar destaque a essa questão, mostrando o quanto ela é controversa e como há argumentos plausíveis a favor de diversas hipóteses, o que dificulta o estabelecimento de uma conclusão definitiva para o assunto.

Após o comentário de Adam, surgiram vários estudos sobre a *Recherche* e sua datação e, com o passar dos anos, a hipótese de uma datação tardia, antes vista como certa, foi perdendo força e dando lugar a hipóteses que veem o diálogo como uma obra da juventude. Isso porque grande parte dos comentadores acredita que a proximidade conceitual da *Recherche* com as *Regras* constitui prova de que o diálogo seja uma obra da juventude. Deste modo, apresentaremos aqui os principais argumentos dos defensores dessa posição, na tentativa de mostrá-los como insuficientes<sup>8</sup>.

Recentemente, dois grandes comentadores de Descartes se uniram para publicar uma edição contendo os “escritos da juventude” do filósofo. Lançado em maio de 2013, o “*Études du bon sens, La Recherche de la Vérité et autres écrits de jeunesse*”, editado por Vincent Carraud e Gilles Olivo, traz não só os escritos do jovem Descartes, mas também uma breve apresentação e alguns comentários sobre cada um deles. Como é indicado no próprio título do livro, a *Recherche de la Vérité* está presente nessa edição, sendo vista por eles, portanto, como uma obra da juventude. Devido às controvérsias envolvendo a *Recherche*, os próprios autores reconhecem a necessidade de justificar a

---

7 AT, X: 528-532.

8 Embora a hipótese que vê a *Recherche* como uma obra da juventude seja bastante defendida, daremos aqui destaque à interpretação de Carraud e Olivo (retomando a interpretação proposta anteriormente por Olivo (2005), devido não só ao fato de ser um estudo bastante recente sobre a *Recherche*, mas também por apresentar a interpretação mais consolidada dessa hipótese.

presença do diálogo numa edição que tem como objetivo reunir as obras da juventude do filósofo.

No intuito de assegurar o lugar da *Recherche* em meio aos escritos do jovem Descartes, Carraud e Olivo reforçam a ideia de que as tentativas de datação da *Recherche* devam se basear forçosamente em seu conteúdo<sup>9</sup>, visto que parece não existir provas materiais conclusivas a respeito da datação da obra. Nesse sentido, é imprescindível uma análise interpretativa do texto que corrobore a hipótese da datação proposta. Todavia, a edição feita pelos dois comentadores não configura um estudo dedicado apenas à *Recherche*. Ela é ali, na verdade, um texto entre outros e, assim como cada um deles, vem precedida de uma apresentação. Sendo assim, a apresentação da obra ali exposta deixa a desejar enquanto análise interpretativa do texto. Salvo alguns acréscimos, como a referência à possível influência de Jean-Louis Guez de Balzac (1597-1654)<sup>10</sup> nos escritos da juventude, inclusive na *Recherche*, que lhe teria sido dedicada, a interpretação ali contida remete basicamente ao estudo publicado por Olivo (2005). Talvez por falta de espaço para elaborar de maneira extensa a interpretação a respeito da filosofia presente na *Recherche*, os autores se contentam em afirmar, por um lado, a semelhança do diálogo com as *Regras* e, por outro lado, o seu distanciamento em relação às *Meditações*, remetendo ao trabalho publicado em 2005 sempre que há necessidade de maior fundamentação teórica. Por isso e pela importância da interpretação apresentada anteriormente por Olivo, faremos uma análise desse trabalho, visando oferecer fundamentação teórica suficiente para compreender o lugar dado por Carraud e Olivo ao diálogo.

Olivo inicia seu texto comentando a diversidade de interpretações e datações referentes à *Recherche*. Ele afirma haver interpretações errôneas e precipitadas da obra, que consideram a presença de determinados temas como significando o desenvolvimento de doutrinas com eles relacionadas<sup>11</sup>. É a esse fato que o autor pretende ficar atento, propondo, assim, uma nova interpretação da obra. Segundo Olivo,

---

9 Alguns autores, como Cassirer (1939), Alquié (1988) e Rodis-Lewis (1950 e 1999), privilegiam, ao contrário de Carraud e Olivo, argumentos históricos, acreditando encontrar neles amparo suficiente para defender a ideia de uma datação tardia.

10 A amizade entre Descartes e o escritor libertino Guez de Balzac é comprovada pela correspondência trocada entre os dois.

11 O autor parece aqui fazer uma referência à interpretação de Cassirer, que vê a presença da ética no plano da obra como fundamental para datá-la num momento tardio.

o primeiro elemento de datação é baseado em paralelos textuais. O autor oferece uma série de passagens das *Regras* que seriam semelhantes às da *Recherche* e distintas da ordem presente nas *Meditações*<sup>12</sup>. Na verdade, Olivo defende que, nas *Meditações*, ao contrário do que ocorreria em outras obras, não há uma ordem prescrita, essa ordem é descoberta ao longo do caminho. Além disso, o papel desempenhado pelo entendimento<sup>13</sup> parece diverso, ele não será mais a primeira coisa a ser conhecida, como enunciado nas *Regras* (e na *Recherche*).

Segundo Olivo, as *Regras* estabeleceriam o entendimento como a primeira coisa a ser conhecida, enquanto nas *Meditações* seria a existência do ego. Nesse caso, a prova da existência do eu precede o entendimento. O autor acredita que, enquanto a Regra VIII<sup>14</sup> descreve a ordem das faculdades, as *Meditações* seguem a ordem das coisas a serem conhecidas, o que faz com que as duas obras sejam irreduzíveis. Segundo Olivo, nas *Meditações* as faculdades de conhecer são questionadas, pois elas são suscetíveis de não se referirem a nenhuma realidade. Por isso, a alma racional não poderia ser a primeira coisa a ser conhecida como acontece nas *Regras* e, mais tarde, na *Recherche*. É importante notar que Olivo parece identificar o “entendimento” das *Regras* à “alma racional” da *Recherche*, que teriam um estatuto diferente da “coisa pensante” das *Meditações*. O entendimento puro não possuiria todos os modos da “coisa pensante” (imaginação, vontade, etc.).

O autor continua seu raciocínio afirmando que a diferença entre a ordem das coisas e a ordem das faculdades se mostra mais radical ao compararmos *Recherche* e *Meditações*, principalmente onde elas parecem se identificar: o *cogito*. Na *Recherche*, Eudoxo anuncia a dúvida como ponto fixo donde seriam retirados todos os conhecimentos. A leitura tradicional da obra vê o “Je doute, donc je suis”, como sendo o primeiro princípio, mas Olivo acredita que ele é, na verdade, posterior ao verdadeiro

---

12 Grande parte dessas semelhanças se encontra nas regras VIII e XII.

13 Adotamos aqui a tradução ‘entendimento’ para a palavra francesa ‘entendement’, mas poderíamos traduzi-la também por ‘intelecto’, pois ela se refere ao termo latino ‘intellectus’.

14 A regra VIII é enunciada da seguinte forma: “*Si in serie rerum quaerendarum aliquid occurrat, quod intellectus noster nequeat satis bene intueri, ibi sistendum est, neque caetera quae sequuntur examinanda sunt, sed a labore supervacuo est abstinendum*” (AT, X: 392)/ “*Se, na série dos objetos que serão procurados, apresentar-se alguma coisa que nosso entendimento não possa ver bem mediante intuição, convém deter-se aí, sem examinar o que se segue, evitando-se um trabalho supérfluo.*” (Reg., 1999: 48)

primeiro princípio, que seria a própria dúvida universal<sup>15</sup> que, nas *Meditações*, contrariamente, é recusada enquanto princípio.

Portanto, Olivo acredita que na *Recherche* não há a presença do *cogito* como primeiro princípio, e não há também uma metafísica elaborada como ocorre nas *Meditações*. A negação da presença do *cogito* na *Recherche* se dá através da afirmação de que ali o primeiro princípio é a dúvida, a existência do eu é apenas a primeira verdade derivada desse princípio. Assim, absolutamente falando, não há *cogito* na *Recherche*, pois ele não desempenha o papel de primeiro princípio, como ocorre nas *Meditações*. A *Recherche* se assemelharia então muito mais às *Regras*.

Si le doute est bien présent dans les *Med.* sa principialité est, non omise ou éludée, mais tout simplement supprimée. Les *Med.* ne tiennent donc en aucun cas pour la principialité du doute, principialité qui revient au seul *cogito*, ce qui permet de comprendre qu'il hérite, de façon cohérente, des déterminations qui qualifiaient le doute dans *La recherche de la vérité*. Du même coup, les formulations du *cogito* dans le *Disc. Méth.* et dans les *Principia* [...] excluent de façon congruente la principialité du doute et signent bien la radicale hétérogénéité entre tous les textes publiés et le dialogue. Aussi convient-il de parachever le constat que nous avons déjà largement entamé: si l'on entend par *cogito*, non pas la simple démonstration de l'existence de l'âme, qui s'y trouve – cependant Descartes le savait déjà connue d'Augustin – mais le statut de premier principe conféré à cette démonstration, alors il faut aller jusqu'à dire que le *cogito* est absent de *La recherche de la vérité*. (OLIVO, 2005: 100)

Olivo acredita ainda que, assim como nas *Regras*, na *Recherche* não está presente o projeto metafísico cartesiano (ou de uma filosofia primeira) que regerá as *Meditações*, o projeto dominante ali é o da *mathesis universalis*. Desta maneira, não seria necessária a presença de um primeiro princípio da natureza do *cogito*, o método desempenharia esse papel dentro de seus limites epistemológicos.

Em busca de amparo para sua tese de que não há *cogito* na *Recherche*, Olivo lança mão de diversos argumentos, se apoiando na maioria das vezes em evidências textuais. O primeiro deles se baseia na afirmação de que o termo “primeiro princípio” na *Recherche* tem poucas ocorrências e, quando aparece, se refere apenas à dúvida. Num segundo momento, Olivo recorre a uma passagem do texto em que Epistemon ordena os conhecimentos alcançados como prova de sua interpretação. Vejamos: “Omne id, quod

---

15 Olivo diferencia dúvida universal de dúvida hiperbólica. Segundo ele, a dúvida da *Recherche* seria uma dúvida universal, mas restrita ao sensível. Já a dúvida hiperbólica, presente nas *Meditações*, atingiria também as verdades eternas.



ope istius egregiae, quam tantopere depraedicas, methodi addidicit Poliander, in eo tantum consistit, quod scilicet dubitet, quod cogitet, & quod res cogitans sit<sup>16</sup>.” (AT, X: 525). De acordo com ele, o fato de a dúvida aparecer como primeiro elemento dessa lista leva a crer que ela seja o primeiro princípio.

Outro ponto que Olivo usa a favor de sua interpretação é o plano<sup>17</sup> da *Recherche* pois, segundo ele, o plano do diálogo seria mais uma prova da ligação fundamental entre a *Recherche* e as *Regras*. O autor retoma a ideia mencionada anteriormente de que haveria nas duas obras uma prioridade do ponto de vista das faculdades de conhecer em detrimento das coisas conhecidas por essas próprias faculdades. Segundo ele, haveria uma tentativa de iniciar o conhecimento pelas coisas nelas mesmas que falha. Assim o conhecimento das coisas como são para nós prevalece, fazendo com que se estabeleça a prioridade das faculdades de conhecer. Considerar as coisas nelas mesmas é o mesmo que enraizar o conhecimento no sensível, o que, de acordo com a filosofia de Descartes, seria um erro grave. Assim, a análise das coisas nelas mesmas leva ao estabelecimento desse tipo de conhecimento como sendo inválido, pois revela a sua própria inconsistência e seu caráter duvidoso, o que faz com ele seja descartado em prol do conhecimento das coisas como são para nós. A ideia de Olivo é de que, ao se renunciar ao conhecimento das coisas por elas mesmas, a dúvida surge como primeira verdade colocada em evidência. É a dúvida que torna possível a primazia do entendimento sobre o sensível, ou seja, da consideração das coisas como elas são para nós, que, por sua vez, será responsável por nos levar ao *cogito*.

No que diz respeito à dúvida presente na *Recherche*, Olivo irá afirmar seu distanciamento em relação àquela das *Meditações*, pois a dúvida da *Recherche* só atingiria o sensível. Embora haja ali o argumento do sonho e do Deus enganador, eles supostamente seriam utilizados apenas para revogar a confiança no sensível. A dúvida ali não seria hiperbólica e, ainda segundo Olivo, esse tipo de dúvida dependeria da teoria da criação das verdades eternas<sup>18</sup> (1630)<sup>19</sup>.

---

16 “Tout ce qu’il a appris à l’aide de cette belle méthode, que vous vantez tant, c’est qu’il doute, qu’il pense, et qu’il est une chose pensante.” (FA, II: 1138)

17 CANTECOR, (1928), como vimos, também usa o plano da *Recherche* para argumentar a favor de uma datação anterior da obra.

18 A teoria da criação das verdades eternas é apresentada por Descartes pela primeira vez em uma carta a Mersenne de 15 de abril de 1630 (AT, I: 135-147). Tal teoria defende, contrariamente ao que era até então estabelecido pela filosofia tradicional, que as chamadas verdades eternas, aquelas cuja

Após afirmar o parentesco conceitual da *Recherche* com as *Regras* e sua diferença em relação ao *Discurso* e às *Meditações*, Olivo irá analisar se há algo no diálogo que possa ser visto como sendo a filosofia primeira de Descartes. Como não poderia deixar de ser, ao ver a *Recherche* como uma obra da juventude, o autor acredita que ali não esteja presente a filosofia primeira, nem mesmo suas raízes. O primeiro argumento a favor da ausência de filosofia primeira na *Recherche* provém do fato de haver poucas referências ao termo “metafísica” no diálogo. Segundo Olivo, há poucas menções ao termo e, quando ocorrem, estão relacionadas ao contexto de crítica a uma filosofia tida como desvalorizada. Como o próprio autor admite, tal argumento não é definitivo, mesmo porque as críticas de Descartes à filosofia, inclusive em sua esfera metafísica, atingem a filosofia da Escola, não a filosofia em si. A possibilidade de se constituir uma boa filosofia, sobre bases sólidas, permanece; caso contrário, a empreitada cartesiana não teria sentido.

Todavia, de acordo com o autor, esse elemento textual ganha nova dimensão quando relacionado ao plano do diálogo, onde a divisão em duas partes sugere que a primeira trata das ciências em geral e a segunda de todas as ciências em particular. A questão para Olivo é que, ao se referir às “ciências em geral”, Descartes exprime uma universalidade semelhante àquela encontrada nas *Regras*, relacionada à *mathesis universalis*. A afirmação de que o “Il faudra commencer par l’âme raisonnable, pour ce que c’est en elle que réside toute notre connaissance<sup>20</sup>.” (AT, X: 505), se justificaria

---

negação implica contradição, como as verdades matemáticas, ou princípios lógicos, por exemplo, seriam criações divinas. Nesse sentido, elas não seriam eternas de forma absoluta, mas apenas do ponto de vista humano, pois existiriam a partir do momento de sua criação. Dessa maneira, as verdades eternas, embora sejam eternas para nós, são dependentes de Deus e só existem porque Ele as criou. Vejamos a passagem da referida carta onde Descartes estabelece essa ideia: “[...] les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C’est en effet parler de Dieu comme d’un Jupiter ou Saturne, et l’assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d’assurer et de publier partout, que c’est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu’un Roi établit des lois en son Royaume.” (AT, I: 145)/ “[...] as verdades matemáticas, que vós chamais de eternas, foram estabelecidas por Deus e dependem inteiramente dele, assim como todo o resto das criaturas. Com efeito, é falar de Deus como de um Júpiter ou Saturno, e sujeitá-lo ao Estígio e aos Destinos, dizer que essas verdades são independentes dele. Não temei, eu vos peço, assegurar e publicar por toda parte que foi Deus quem estabeleceu essas leis na natureza, assim como um rei estabelece leis no seu reino.”

19 É importante ressaltar que nesse ponto reside uma discordância entre Carraud e Olivo que acarretará posteriormente, em 2013, na edição conjunta dos dois autores dos escritos da juventude de Descartes, o estabelecimento de duas possibilidades (muito próximas, é verdade) de datas para a *Recherche*, já que Carraud não vê o diálogo como sendo anterior à teoria da criação das verdades eternas.

20 “Devemos começar pela alma racional, pois nela reside todo o nosso conhecimento.”

pelo fato de a própria alma representar um todo virtual, uma delimitação total que, segundo Olivo, teria o mesmo sentido daquela presente na Regra VIII<sup>21</sup>. “Cette connaissance de tout ce que l’âme peut connaître décrirait donc le tout de la science, la science dans son universalité, la science universelle, la *mathesis universalis*.” (OLIVO, 2005:142-43). Assim, tanto na *Recherche*, quanto nas *Regras*, haveria uma divisão cuja primeira parte trataria do método e dos nossos meios de conhecer, que na *Recherche* se ligam à alma e nas *Regras* ao entendimento, e a segunda parte trataria das ciências em particular.

Desse modo, Olivo renuncia à presença de filosofia primeira e metafísica na *Recherche* em prol de uma *mathesis universalis* que resultaria da universalidade do conhecimento. Para amparar essa ideia, o autor segue dando exemplos da aproximação entre a *Recherche* e as *Regras* no que diz respeito à *mathesis universalis*. Um deles se refere à afirmação feita por Eudoxo na *Recherche* de que ele estaria satisfeito com o conhecimento que possuía e que através de seu método os outros se sentiriam da mesma maneira<sup>22</sup>. De acordo com Olivo, essa afirmação confirmaria o projeto das *Regras* no tocante ao aprofundamento das ciências. Primeiramente, o autor esclarece a referida afirmação de Eudoxo. Ter o seu desejo de conhecer saciado não é uma expressão de sua vaidade e não quer dizer que ele conheça tudo o que pode ser conhecido; o que ocorre na verdade é que ele possui meios de buscar tudo o que pode ser conhecido, ou seja, ele pode virtualmente conhecer tudo o que pode vir a ser conhecido. Isso, segundo Olivo, seria exatamente no que consistiria a *mathesis universalis*: “la possession des moyens de l’invention de tout ce qui se peut connaître, dans les limites mêmes de ce qui se peut connaître.” (OLIVO, 2005: 148)

Assim, o projeto da *Recherche*, que à primeira vista nos parece imenso e inatingível, não visa o conhecimento de tudo, como pode parecer, mas o conhecimento do método através do qual toda verdade pode ser descoberta, aliado ao conhecimento dos limites do que pode ser conhecido. Isso é o que Olivo denomina o conhecimento “virtual” de todas as coisas e o que ele afirma ser a expressão da *mathesis universalis* presente nas *Regras*, e que, ainda de acordo com o autor, é comprovado pela seguinte passagem presente na Regra VIII:

---

21 Que afirma que nenhum conhecimento pode preceder ao do entendimento, pois é dele que depende o conhecimento de tudo o mais.

22 AT, X: 502.

Sed illis, qui praecedentes septem regulas perfecte noverint, ostendit qua ratione possint in qualibet scientia sibi ipsis ita satisfacere, ut nihil ultra cupiant; nam quicumque priores exacte servaverit circa alicujus difficultatis solutionem, & tamen alicubi sistere ab hac jubebitur, tunc certo cognoscet se scientiam quaesitam nulla prorsus industria posse invenire, idque non ingenii culpa, sed quia obstat ipsius difficultatis natura, vel humana conditio. Quae cognitio non minor scientia est, quam illa quae rei ipsius naturam exhibet; & non ille videretur sanae mentis, qui ulterius curiositatem extenderet<sup>23</sup>. (AT, X: 393)

Portanto, para Olivo, a relação conceitual entre a *Recherche* e as *Regras* nos leva às seguintes conclusões: assim como as *Regras* fazem com a *mathesis universalis*, a *Recherche* descreve o modo de constituição de um saber universal, que vai da primeira (alma/entendimento) à última (conjecturas sobre o que não pode ser determinado pelos homens) coisa a ser conhecida; a *Recherche*, seguindo a esteira das *Regras*, distingue entre a elucidação de todo conhecimento (primeira parte) e seu aprofundamento (segunda parte); a *Recherche* apresenta o desenvolvimento da *mathesis universalis*, projeto iniciado nas *Regras* e ausente do *Discurso* e das *Meditações*; as *Regras* e a *Recherche* não contêm o projeto de uma filosofia primeira; a *mathesis universalis* coloca uma identidade de princípio entre o método e todo o saber ao qual ele pode virtualmente alcançar; a *mathesis universalis* estabelece o entendimento como fundamento<sup>24</sup>.

Entretanto a questão que ainda se coloca é: por que Descartes abandona a *mathesis universalis* e por que ele a substitui pelo projeto de uma filosofia primeira? A resposta dada por Olivo é de que a *mathesis universalis* exclui a possibilidade de uma filosofia primeira, ela é abandonada em prol de uma ciência fundadora por falhar em se constituir como uma ciência universal fundada. Dessa maneira, o entendimento enquanto fundamento se mostra insuficiente, pois, por não possuir os modos da coisa pensante, falha em ser a base do conhecimento. O entendimento sozinho não é capaz de conhecer a verdade. Assim a metafísica cartesiana será uma refundação do saber.

---

23 “Mas, àqueles que conhecem perfeitamente as sete regras precedentes, ela mostrará por que razão podem eles mesmos contentar-se em qualquer ciência que seja, a ponto de nada mais ter para desejar. Pois, qualquer um que tiver observado cuidadosamente as regras precedentes relativas à solução de alguma dificuldade e, não obstante, for obrigado por esta última regra a deter-se em alguma parte, saberá certamente então que, apesar de toda a sua aplicação, não poderá de modo algum encontrar a ciência que procura, e isto, não por culpa de seu espírito, mas por que sua busca é impedida pela própria natureza da dificuldade ou por sua condição de homem. Esse conhecimento não é uma ciência menor do que a que descobre a natureza da própria coisa, e não pareceria ter bom senso aquele que levasse mais adiante a curiosidade.” (Reg. 1999: 48)

24 OLIVO, 2005: 152-54.

Portanto, podemos afirmar que a hipótese geral de Olivo de que a *Recherche* seria uma obra da juventude, tendo grande proximidade conceitual e temporal com as *Regras*, é argumentada, em linhas gerais, através dos seguintes pontos:

- 1) Haveria uma mudança no que diz respeito à ordem do conhecimento presente nas *Regras* e na *Recherche* em relação àquela presente nas *Meditações*. Enquanto as *Regras*, e também a *Recherche*, estabeleceriam o entendimento como a primeira coisa a ser conhecida, as *Meditações* atribuem esse papel à existência do ego; deste modo, a prova da existência do eu precede o entendimento.
- 2) Não há *cogito* (entendido como primeiro princípio) na *Recherche*; o papel de primeiro princípio é ali desempenhado pela própria dúvida.
- 3) A dúvida presente na *Recherche* é restrita ao sensível, pois se dá num momento anterior à teoria da criação das verdades eternas (1630), a qual viabiliza a dúvida metafísica.
- 4) Não há na *Recherche* o projeto de uma filosofia primeira; assim como nas *Regras*, o projeto ali presente é aquele da *mathesis universalis*.

## 2.2 Analisando essa interpretação

Embora Olivo seja bastante cuidadoso em sua argumentação, acreditamos que há pontos de sua interpretação que podem, e devem, ser questionados. A começar pelo item número 1. A nosso ver, essa suposta mudança na ordem do conhecimento, ocorre de fato entre as *Regras* e as *Meditações*, mas não acontece da mesma maneira entre a *Recherche* e as *Meditações*, como quer Olivo. É verdade que, nas *Meditações*, a existência da coisa pensante deve ser estabelecida anteriormente, algo que não faz sentido no contexto das *Regras*, pois ali não há possibilidade de se fazer tal questionamento. Não há porque estabelecer a existência do eu se ela não foi questionada. Todavia, na *Recherche*, ao afirmar que o conhecimento começa pela alma racional, Descartes não nega o *cogito* como primeiro princípio, nem modifica a ordem do conhecimento. Essa afirmação é feita em termos gerais, antes da exposição da dúvida. Ao ser questionado a respeito da ordem que iria seguir, Eudoxo afirma que iria

começar pela alma racional<sup>25</sup>. E causaria certa estranheza se ele afirmasse naquele momento que começaria por provar a existência do eu enquanto coisa pensante, sendo que, anteriormente ao caminho da dúvida, essa questão não se coloca, não é pensável. As *Regras* se portam diante das faculdades de conhecer, é verdade, mas unicamente porque a existência das coisas está pressuposta, ou seja, ela não é problematizada em nenhum momento. Ao que nos parece, na *Recherche* esse plano inicial<sup>26</sup> parte também desse pressuposto, ou seja, naquele momento específico poderíamos dizer que a situação é a mesma das *Regras*. A diferença é que esse pressuposto será derrubado posteriormente no diálogo, o que acaba por distanciá-lo das *Regras*.

Por outro lado, a identificação feita por Olivo entre o “entendimento” das *Regras* e a “alma racional” da *Recherche*, distanciando-os da “coisa pensante” das *Meditações*, não nos parece convincente. Concordamos que o “entendimento” presente nas *Regras* possa diferir da “coisa pensante” por não possuir todos os seus modos; todavia, não vemos isso claro na “alma racional” presente na *Recherche*. Se Descartes afirma, no início do diálogo, que o conhecimento começa pela “alma racional”, ele definirá posteriormente o eu como “coisa pensante” e, nesse sentido, a alma não poderia ser identificada ao entendimento puro na *Recherche*. Embora não encontremos ali uma teoria da vontade, nem a clássica definição da coisa pensante como possuindo diversos atributos como imaginação e vontade<sup>27</sup>, acreditamos que isso se dá devido ao fato de o diálogo se interromper antes de alcançar esse momento. Tanto nas *Meditações*, quanto na *Recherche*, após provar a existência do eu e estabelecer o *cogito*, parte-se para a busca do conhecimento desse eu. A última frase do diálogo é “Eu entendo por ser pensante...<sup>28</sup>”, o que indica que o próximo passo seria a busca da definição de coisa pensante, que poderia sim incluir todos os modos do pensamento assumidos nas *Meditações*. Portanto, não há essa assimilação clara entre o “entendimento” das *Regras* e a “alma racional” da *Recherche* e a consequente distinção de ambos da “coisa pensante” das *Meditações*. Acreditamos, ao contrário, que a alma racional da *Recherche* estaria muito mais próxima da coisa pensante das *Meditações* que do entendimento puro das *Regras*.

---

25 AT, X: 505.

26 AT, X: 505.

27 AT, VII: 28.

28 AT, X: 527.

Ademais, se há um ponto diferenciador entre a *Recherche* e as *Meditações*; ele passaria mais pela forma de exposição do que pelos fatos. Descartes adota uma postura completamente diversa em cada uma das obras. Nas *Meditações*, ele se apresenta como um estudioso descobrindo o universo, ele vivencia cada passo da dúvida e cada descoberta como se fosse em tempo real. Não há a antecipação do que será conhecido, é como se tudo fosse uma surpresa para ele, narrador<sup>29</sup>, como é para nós, leitores. Deste modo, Descartes não faz precisões e não estabelece ordens, como afirma Olivo, “a ordem das *Meditações* é descoberta<sup>30</sup>”. A questão é que, embora o filósofo apresente a obra nesse formato, é improvável que ele tenha de fato seguido esse percurso enquanto a escrevia. É um artifício empregado por ele, uma maneira de se servir do formato meditativo do texto, para inserir o leitor no caminho do conhecimento.

Já na *Recherche*, embora também haja essa inserção, ela se dá através de Poliandro e não do próprio Descartes (Eudoxo). A postura do personagem que representa Descartes no texto é a de um tutor, alguém que sabe exatamente o caminho que leva ao conhecimento e está disposto a guiar aqueles que ainda não alcançaram a verdade. Ele traça metas, determina planos, expõe a ordem a ser seguida, faz tudo o que se espera da postura de um professor, alguém que nos levará pela mão até o conhecimento certo das coisas. Nesse sentido, a diferença aqui não tem foco no conteúdo, mas na apresentação, no modo como acessamos a esse conteúdo. Enquanto nas *Meditações* o eu-lírico é o narrador, na *Recherche* ele adota a forma do personagem Eudoxo. A mudança de postura de Descartes, de alguém que busca o conhecimento para alguém que passa o conhecimento adiante, pode ser um indício de que o diálogo seja uma obra posterior.

Ainda no tocante à ordem do conhecimento, Olivo acredita que não existe na *Recherche*, assim como não existe nas *Regras*, o questionamento das nossas faculdades de conhecer, o que viabiliza a alma racional como primeira coisa a ser conhecida. Nesse ponto somos forçados a discordar de Olivo, pois acreditamos que a dúvida na *Recherche* questiona sim a realidade e as nossas faculdades de conhecer. O argumento

---

29 Há quem questione a identificação do narrador das *Meditações* ao próprio Descartes. Assumimos aqui essa identificação recorrendo ao conceito de eu-lírico; desse modo, o narrador não seria exatamente Descartes, mas corresponderia a ele em certos aspectos. A mesma noção se aplica ao caso de Eudoxo na *Recherche*.

30 OLIVO, 2005: 88.

do sonho ali presente levanta a possibilidade de não haver realidade e, ao afirmar a possibilidade de que Deus nos tenha criado de forma que pudéssemos errar sempre, ele coloca em xeque também nossas faculdades de conhecer, assim como acontece nas *Meditações*<sup>31</sup>. Se há uma diferença entre as *Regras* e as *Meditações*, há também essa diferença das *Regras* em relação à *Recherche*. A ausência de uma forma clara e bem desenvolvida do argumento do Deus enganador na *Recherche* compromete, a nosso ver, apenas a dúvida a respeito das realidades matemáticas, essa sim podemos afirmar como ausente no diálogo<sup>32</sup>.

Portanto, não vemos essa diferença na ordem do conhecimento da *Recherche* em relação às *Meditações*. E, se a ordem do conhecimento presente nas *Regras* é diferente daquela presente das *Meditações*, ela também se distingue daquela do diálogo.

O ponto mais interessante – e também o mais questionável – da interpretação de Olivo diz respeito ao item número 2. A ideia lançada por Olivo é bastante interessante e original, mas não acreditamos que de fato a dúvida seja o primeiro princípio na *Recherche*. Ela pode ser o instrumento que nos torna capazes de determinar o primeiro princípio, e, em última instância, de conhecer as verdades que serão descobertas a partir desse princípio. Embora Descartes realmente afirme em determinado momento da *Recherche*<sup>33</sup> que a dúvida seja o ponto fixo donde todo o conhecimento irá derivar, ele não a afirma como o primeiro princípio de sua filosofia no sentido em que acredita Olivo.

Antes de prosseguir analisando a interpretação de Olivo, daremos destaque aqui a outro comentador que, assim como Olivo, vê a dúvida com o primeiro princípio da

---

31 O argumento do sonho não coloca em questão ideias claras e distintas e operações básicas do entendimento viabilizadas por princípios lógicos como o da não-contradição. Assim, permanece uma diferença entre a *Recherche* e as *Meditações*, onde o argumento do Deus enganador desempenha esse papel. Todavia, essa diferença entre a *Recherche* e as *Meditações* não identifica a *Recherche* às *Regras*.

32 É importante esclarecer que há várias formas de duvidar, estabelecidas através de diversos argumentos. Há uma dúvida de propriedades, que atinge apenas o conhecimento sensível no sentido de questionar se o conhecimento que temos das coisas é verdadeiro ou falso. Há uma dúvida existencial que questiona a existência das coisas e levanta a possibilidade de não haver mundo sensível. Há uma dúvida que atinge as nossas faculdades de conhecer, questionando os nossos meios de adquirir conhecimento. E, por fim, há uma dúvida a respeito das verdades eternas. Deste modo, a nosso ver, na *Recherche*, estão presentes todos esses tipos de dúvida, exceto a que atinge as verdades eternas.

33 AT, X: 515.



*Recherche*. Edouard Mehl<sup>34</sup> tem uma interpretação bastante peculiar sobre o diálogo, que acaba por conciliar a ideia de que ele seja uma obra da juventude com a interpretação que o vê como uma obra tardia<sup>35</sup> de Descartes<sup>36</sup>. O interessante é que, assim como Olivo, Mehl acredita que o primeiro princípio da *Recherche* seja a dúvida, mas não vê esse fato como indicativo de que o diálogo seja uma obra da juventude, muito antes pelo contrário. Segundo Mehl, há tantos indícios de que a *Recherche* seja uma obra da juventude quanto de que ela seja uma obra tardia e o fato de a dúvida, supostamente, ser o primeiro princípio no diálogo é colocado por ele ao lado dos indícios de uma datação tardia. De acordo com o autor, foram os primeiros cartesianos universitários, Golius e Adriaan Heereboord, que defenderam primeiramente a ideia de que a dúvida fosse o primeiro princípio. “Em 1645 et 1646, on soutient sous leur direction que ‘*le doute est le commencement indubitable de la philosophie*’; ou encore que ‘*l’acte même de douter est le principe le plus ferme et le plus indubitable de la philosophie*’<sup>37</sup>”. Deste modo, a nova formulação do *cogito* na *Recherche*, assim como o suposto papel de primeiro princípio desempenhado pela dúvida seriam inspirados no pensamento desenvolvido por esses cartesianos. Logo, tal elemento seria um indício da datação tardia da obra.

[...] l’assomption du doute universel au rang de principe, et la formulation inédite *dubito, ergo sum* sont donc autant d’éléments qui pourraient constituer un argument en faveur d’une rédaction tardive. Ce qu’on serait tenté de prendre pour des maladroites théoriques dans la *Recherche*, ou des tournures singulières, s’expliquerait alors du fait que Descartes reprend moins ses propres formulations que celles des premiers cartésiens: pour peu que l’on admette une date postérieure à 1647-1648, on peut se risquer à supposer que la formule *dubito, ergo sum* fait signe à celle qu’emploie Heereboord. (MEHL, 1999: 87)

Mehl não pode ser visto nem apenas como defensor de uma datação tardia, nem apenas como um partidário de uma datação que coloque a *Recherche* na juventude cartesiana. Contudo, o mais intrigante é que, tendo ele a possibilidade de utilizar na mesma interpretação argumentos a favor das duas hipóteses, ele escolhe o argumento base da interpretação de Olivo, que defende aquela de que o diálogo tenha sido escrito

34 In MEHL, 1999: 97; 2001:43- 57.

35 A argumentação a favor de duas hipóteses contrárias é também uma característica do comentário de Charles Adam (AT, X: 528-532) sobre a *Recherche*. Todavia, o célebre editor das obras completas de Descartes não aposta em uma hipótese conciliadora, apenas mostra a impossibilidade de uma conclusão definitiva sobre o assunto.

36 Retornaremos à interpretação de Mehl em detalhe mais tarde.

37 MEHL, 2001: 49.

na juventude de Descartes, para sustentar a hipótese contrária, qual seja, a de uma datação tardia.

Voltemos à interpretação de Olivo. Partindo da ideia de que o primeiro princípio na *Recheche* seria a dúvida e não o *cogito*, o raciocínio do comentador é bastante lógico. Se o estatuto de primeiro princípio é uma característica necessária do *cogito* e essa característica está ausente da formulação presente na *Recherche*, logo seria correto afirmar que, no sentido estrito do termo, não haveria *cogito* no diálogo. Entretanto, destituir o *cogito* ali presente de seu estatuto de primeiro princípio nos parece precipitado, pois acreditamos que Descartes confere a ele tal característica. A diferença entre a *Recherche* e as *Meditações* é que a fecundidade da dúvida é admitida abertamente na primeira, o que não é suficiente para torná-la primeiro princípio.

O primeiro argumento usado por Olivo para sustentar a dúvida como primeiro princípio na *Recherche* se ampara na ideia de que em suas poucas ocorrências, quando o termo “primeiro princípio” aparece no diálogo, ele se refere à dúvida<sup>38</sup>. Ao nos depararmos com o texto, percebemos que de fato, como afirma Olivo, o termo “primeiro princípio” tem pouquíssimas ocorrências, aparecendo em alguns momentos como apenas “princípio”. Podemos separar essas ocorrências em dois momentos: o primeiro é logo após Poliandro chegar à conclusão da certeza da existência do eu e o segundo é ao final do texto, quando Epistemon questiona Eudoxo sobre os progressos alcançados pelo seu método.

Podemos dizer que as ocorrências do termo “princípio” relativas ao primeiro momento selecionado começam logo após a generalização da dúvida, no início da segunda parte do texto<sup>39</sup>. Eudoxo questiona se é possível duvidar da própria dúvida e do ato de duvidar. Ao responder, Poliandro afirma que não é possível negar a própria dúvida, mas demonstra certo desconforto por não compreender como essa dúvida poderia ser um princípio capaz de nos levar tão longe como pretende Eudoxo. Eis a primeira aparição do termo princípio, num contexto em que parece se referir à dúvida:

---

38 A primeira dificuldade que esse argumento encontra é o fato de o termo “princípio” não ser empregado de forma rigorosa em Descartes. Nem mesmo nas *Meditações*, obra da maturidade, podemos afirmar que o termo seja unívoco e bem definido. Sendo assim, parece arriscado exigir um “primeiro princípio” tão bem definido na *Recherche*.

39 A parte cujo original em francês se perdeu e só temos a tradução latina.

“Ista adeo generalis admiratio<sup>40</sup> cui usui esse possit, non video, nec etiam qua ratione dubitatio istiusmodi possit *principium*<sup>41</sup> esse, quod tam longe nos deducere queat<sup>42</sup>.” (AT, X: 515) Todavia, o que nos parece na verdade é que nesse momento, Poliandro ainda não se deu conta do que é verdadeiramente importante. A questão ali já deixou de ser a dúvida propriamente para ser a consciência da dúvida e a certeza do ato de duvidar<sup>43</sup>. E nos parece que é nesse sentido ainda que Eudoxo irá afirmar na sequência a fecundidade da dúvida, não enquanto dúvida propriamente, não enquanto argumentos céticos, mas enquanto ato do qual se origina a certeza da existência do eu. “Hac enim universali ex dubitatione, veluti e fixo immobilique puncto, Dei, tui ipsiusmet, omniumque, quae in mundo dantur, rerum cognitionem derivare statui<sup>44</sup>.” (AT, X: 515). Os conhecimentos mencionados por Eudoxo não são derivados da dúvida, mas da certeza da própria dúvida alcançada pelo eu que resultará na existência do próprio eu, ou seja, no *cogito*, que na *Recherche* dará lugar a um “duvido, logo existo”. Concordamos que as palavras de Descartes dão margem à interpretação cunhada por Olivo, mas não acreditamos que a sequência do texto e as doutrinas cartesianas a corroborem nesse sentido. Caso a dúvida, enquanto certeza do ato de duvidar, fosse o primeiro princípio na *Recherche*, seríamos forçados a admitir que o pensamento, enquanto certeza do ato de pensar, que leva ao “penso, logo existo”, seria o primeiro princípio do *Discurso* e das *Meditações*, o que não é o caso. A certeza da própria dúvida é a certeza do eu que duvida, assim como a certeza do próprio pensamento é a certeza do eu que pensa.

Após provar a existência do eu a partir da dúvida, que é também uma forma de pensar<sup>45</sup>, o diálogo seguirá em busca da definição do que é esse eu que duvida e será ao longo dessa busca que o termo “primeiro princípio” enfim terá lugar. Poliandro afirmará

---

40 CO (287) usa a tradução holandesa para corrigir a latina, substituindo “generalis admiratio” por “generalis dubitatio”.

41 Grifo nosso.

42 “Je ne vois pas à quoi peut servir cet étonnement universel, ni comment un pareil doute peut être un *principe* capable de nous conduire si loin.” (FA, II: 1122)

43 Olivo parece identificar em alguns momentos “dúvida” e “certeza de duvidar”, acreditando poder assim afirmar a dúvida como primeiro princípio. Não aceitamos nem essa identificação, nem a ideia de que a certeza de duvidar possa ser vista como um primeiro princípio excluindo a certeza da existência do eu. Ao contrário, ela é parte constituinte do *cogito*.

44 “Car de ce doute universel, comme d’un point fixe et immobile, je veux faire dériver la connaissance de Dieu, celle de vous-même, et enfin celle de toutes les choses qui existent dans la nature.” (FA, II: 1122)

45 AT, X: 521. Grifo nosso.

ter certeza de sua existência enquanto ser que duvida, mas não enquanto corpo. Nesse momento Eudoxo faz um elogio às conclusões alcançadas por seu discípulo e pede para que ele dê prosseguimento. “Perge itaque consequentias, que ex *primo isto principio* sequuntur, proprio Marte deducere.<sup>46</sup>” (AT, X: 518)<sup>47</sup> Enfim a expressão “primeiro princípio” aparece de forma completa, não apenas a palavra “princípio”. Mas qual é esse princípio ao qual Eudoxo se refere? A última “descoberta” de Poliandro é o fato de a existência do eu prescindir da existência do corpo, o que é um passo importante da filosofia cartesiana, mas não um princípio. Nesse momento, Eudoxo na verdade retoma o termo princípio anteriormente utilizado ao se referir à dúvida. Podemos ler essa parte do diálogo numa sequência que terá fim apenas com a afirmação do eu como coisa pensante<sup>48</sup>. Dessa maneira, podemos concordar com Olivo que o emprego do termo “primeiro princípio” está novamente vinculado à dúvida, mas no sentido em que já comentamos acima.

Outra referência ao termo “princípio” presente nesse momento do texto ocorre logo antes de Poliandro chegar à conclusão de que ele é uma coisa pensante. Ao ver que seu discípulo faz progressos na busca do que seria o eu que duvida, Eudoxo mais uma vez o interrompe apenas para tecer um elogio aos seus avanços e conclui: “Perge itaque Poliander, ipseque, quo usque sanus sensus progredi possit, & simul etiam, quae ex nostro *principio*<sup>49</sup> deduci queant consequentiae, commonstra<sup>50</sup>.” (AT, X: 521). Nesse momento, Eudoxo anseia pelas consequências do princípio já estabelecido por ele. Veremos em seguida como essa questão se desenvolve mas, sabendo que até esse momento apenas a certeza da dúvida e a consequente existência do eu foram estabelecidas, é forçoso inferir que o referido princípio se trata disso.

Abrimos um parêntese aqui para a última referência ao termo “princípio” presente nesse momento do texto, mas que se insere num contexto completamente diferente, pois ali Descartes se refere a um princípio lógico, geralmente aceito, como sendo infértil:

---

46 Segundo Olivo, essa seria uma das duas aparições do termo princípio em que ele parece (apenas parece) poder se referir ao *cogito*.

47 “Continuez donc de déduire par vous-même les conséquences de ce *premier principe*.” (FA, II: 1128)

48 Podemos informalmente dividir o texto em partes, 1) Apresentação; 2) Plano; 3) A dúvida; 4) O que podemos deduzir dessa dúvida; 5) Debate sobre os resultados alcançados.

49 Grifo nosso.

50 “Continuez donc, Poliandre, et montrez lui [à Epistemon] jusqu’où le bon sens peut aller, et en même temps les conséquences qui peuvent être déduites de notre *principe*.” (FA, II: 1132)

[...] quod si quis recte modo sua dubitatione uti noverit, certissimas inde cognitiones deduci posse, imo vel omnibus illis certiores utilioresque, quas vulgo magno isti principio [...]: *impossibile esse, ut una eademque res simul sit & non sit*<sup>51</sup>. (AT, X: 522)

O problema com essa passagem não está propriamente na utilização do termo princípio, embora ele esteja presente. Olivo foca na afirmação de que usando convenientemente a dúvida podemos deduzir dela conhecimentos certos, transformando essa passagem num trunfo a favor de sua interpretação<sup>52</sup>. Contudo, acreditamos que mais uma vez o autor comete um equívoco ao acreditar que por se poder deduzir verdades da dúvida ela seja o primeiro princípio cartesiano. Mais uma vez o que está em jogo aqui não é a dúvida propriamente dita, mas a certeza dessa dúvida, a afirmação do ato de duvidar como algo do qual não podemos duvidar. A dúvida é assim um primeiro passo metodológico na busca da verdade; a partir dela somos capazes de definir o primeiro princípio (a existência do eu afirmada na formulação “duvido/penso, logo existo”). Por isso, em última instância é possível afirmar que dela se derivam verdades, mas de forma alguma ela pode ser vista como sendo o próprio primeiro princípio da filosofia cartesiana. Ademais, não vemos aqui nenhuma diferença em relação ao procedimento das *Meditações*, onde, da mesma maneira, o uso conveniente da dúvida gera o *cogito*, que será, ele sim, o primeiro princípio, e não a dúvida que tornou possível a sua formulação.

Mais adiante no diálogo há um segundo momento em que o termo “princípio” ganha destaque, na parte final do texto, quando Epistemon começa a questionar a validade e a importância dos resultados alcançados até então pelo método de Eudoxo. Ali o contexto é outro, não é mais o momento de buscar as verdades que o método pode revelar, mas de avaliá-las. Após a afirmação do eu como coisa pensante, Eudoxo se mostra orgulhoso das conclusões de seu discípulo e se vangloria diante de Epistemon, perguntando se ele teria algo a questionar ou se veria algum problema nas conclusões de Poliandro. Logo de início Epistemon se coloca contra os princípios nos quais os raciocínios se baseiam e passa a questioná-los.

---

51 “En sachant se servir convenablement de son doute on peut en déduire des connaissances très certaines, et même plus certaines et plus utiles que toutes celles que nous appuyons sur ce grand principe [...]: il est impossible que dans le même temps une seule et même chose soit et ne soit pas.” (FA, II: 1133)

52 Essa seria, segundo Olivo (2005: 108-109), aliada a outras aparições do termo ‘princípio’, a primeira prova cabal de que a dúvida é o primeiro princípio na *Recherche*.

[...] data opera fundamenta tua, *principia*, & consequentias severe examinemus; verae enim Logices ope ex tuis ipsismet *principiis*, omnia quae Poliander dixit, haud legitimo fundamento niti, nihilque concludere demonstrabo<sup>53</sup>. (AT, X: 522)<sup>54</sup>

A partir de então, Epistemon dará início a questionamentos a respeito dos princípios utilizados por Eudoxo e Poliandro, pois segundo ele, eles necessitariam de conhecimentos prévios que não foram justificados em momento algum no caminho seguido por eles na busca da verdade.

Te esse, te scire te esse, dicis idque ideo scire, quia dubitas, & quia cogitas. Verum quid sit dubitare, quid cogitare, ecquid novisti? Atque cum nihil, de quo certus non sis, quodque perfecte non cognoscas, admittere velis, quomodo te esse ex tam obscuris, & proinde tam parum certis fundamentis certus esse potes? Oportet ut Poliandrum, quid sit dubitatio, quid cogitatio, quid existentia, primum edocuisses, ut scilicet ejus ratiotinatio vim demonstrationis habere posset [...]<sup>55</sup>. (AT, X: 522)

O interessante aqui é que, ao questionar os princípios que servem de base para as verdades alcançadas, Epistemon questiona a dúvida, o pensamento e a existência. Poderíamos afirmá-los como sendo o tão aclamado “primeiro princípio” cartesiano? Considerando a dúvida enquanto o ato de duvidar que nos leva à certeza da existência do eu, essa mesma dúvida que é, em última instância, pensar, seria possível identificar duvidar e pensar e ver a existência como sua consequência necessária, o que faz com que voltemos ao *cogito* como sendo o primeiro princípio da filosofia de Descartes<sup>56</sup>. Isto nos parece confirmado na sequência do próprio texto, onde Eudoxo irá afirmar

---

53 Grifo nosso.

54 “[...] examinons sévèrement les *principes* qui vos servent de base et vos conséquences. Car, à l’aide de la vraie logique, et par vos *principes* mêmes, je vous démontrerai que tout ce qu’a dit Poliandre ne repose pas sur un fondement légitime et ne conclut rien.” (FA, II: 1134). A edição CO faz algumas modificações nessa passagem, havendo a supressão de uma das ocorrências do termo ‘princípio’, mas o sentido geral permanece o mesmo: “[...] examinons vos fondements, vos *principes* et vos conséquences à loisir et avec rigueur: car je prétends qu’avec une bonne logique je pourrai vous montrer que, même après vos règles fondamentales, tout ce qui a dit Poliandre s’appuie sur une base mauvaise et ne conclut rien.” (CO, 2013: 305)

55 “Vous dites que vous existez, que vous savez que vous existez, et que vous le savez parce que vous doutez et parce que vous pensez. Mais ce que c’est douter, ce que c’est penser, le savez-vous? Et puisque vous ne voulez rien admettre dont vous ne soyez certain, et que vous ne connaissiez parfaitement, comment pouvez-vous être certain que vous existez en vous appuyant sur des fondements si obscurs et conséquemment si peu certains? Il eût fallu que vous apprissiez d’abord à Poliandre ce que c’est que le doute, la pensée, l’existence, afin que son raisonnement pût avoir la force d’une démonstration [...]” (FA, II: 1134)

56 Segundo Olivo, ao desmembrar o *cogito*, Descartes confere à dúvida o estado de primeiro princípio e isso seria mais um signo da proximidade com as *Regras*, pois a *Recherche*, assim como as *Regras*, trabalha com naturezas simples e é nesse sentido que o *cogito* é ali desmembrado, fazendo da dúvida, enquanto natureza simples, o primeiro princípio.

concordar em certo aspecto com o questionamento de Epistemon, pois seria mesmo necessário saber o significado de dúvida, pensamento e existência para se convencer da verdade do raciocínio “*dubito, ergo sum, vel, quod idem est*<sup>57</sup>: *cogito, ergo sum*<sup>58</sup>.” (AT, X: 523), ou seja, para se convencer da verdade do primeiro princípio. A questão de Epistemon se baseia na ideia de que há um conhecimento anterior necessário para se chegar ao que se denomina o “primeiro princípio”, o conhecimento dos termos envolvidos na sua formulação. E isso fica ainda mais claro quando Eudoxo recoloca a questão formulando, pela primeira vez no texto, o que conhecemos como o *cogito da Recherche*<sup>59</sup>.

A discussão tem fim com a concordância de Poliandro com a afirmação de Eudoxo de que não há outro meio de conhecer os termos referidos a não ser pelo conhecimento interior. Epistemon é forçado a aceitar, visto que Poliandro não endossou seu questionamento. Todavia ele não fica satisfeito e desfere críticas ao método utilizado, afirmando que os resultados foram insignificantes. Nesse momento Eudoxo se defende e novamente faz referência ao termo “princípio”, retomando-o repetidamente no mesmo trecho.

[...] fore ut ipsemet mihi confitearis, non posse nos in stabiliendis *principiis* satis cautos esse, & ubi illa semel stabilita sunt, consequentias nos ulterius ducere, & facilius ac nobis polliceri ausi fuisset, inde deduci posse: ita ut ego existimem, omnes errores, qui in scientiis accidunt, inde tantum oriri, quod ab initio nimium festinanter judicavimus, res scilicet obscuras, & quarum nullam claram & distinctam notionem habemus, pro *principiis* admittendo. Atque hoc verum esse, exigui progressus, quos in scientiis fecimus quarum *principia* certa & omnibus nota sunt, ostendunt; quippe e contrario in aliis, quarum *principia* obscura & incerta sunt, qui sincere mentem suam explicare voluerint, oportet ut confiteantur, postquam multum temporis impenderit & complura magna volumina perlegerint, comperisse se, nihil se scire, nihilque addidicisse. Ne itaque, mi Epistemon, tibi mirum videatur, me, dum Poliandrum in viam certiore illa, quam ego edoctus sum, ducere volo, adeo accuratum & exactum esse, ut nihil pro vero habeam, de quo non ita certus sum, ac me esse, me cogitare, meque esse rem cogitantem certo scio<sup>60</sup>. (AT, X: 526)<sup>61</sup>

57 Grifo nosso.

58 “Je doute, donc j’existe; ou, ce qui est la même chose: je pense, donc j’existe.” (FA, II: 1135-36)

59 O *cogito* já havia sido alcançado anteriormente no texto; todavia a sua primeira formulação nesses termos ocorrerá apenas no referido momento.

60 Grifo nosso.

61 “[...] vous-même m’avouerez que nous ne pouvons être assez circonspects dans l’établissement des *principes*, et qu’une fois les *principes* solidement posés, nous pourrons pousser les conséquences plus loin et les déduire plus facilement que nous n’eussions osé nous le promettre. Aussi, je pense que toutes les erreurs qui arrivent dans les sciences viennent de ce que nous avons en commençant

O discurso de Eudoxo sobre a importância do estabelecimento dos princípios afirma que as ciências estabelecidas em princípios sólidos são mais certas que as outras. Logo, a ciência cartesiana seria a mais certa, pois tem por base princípios bem estabelecidos. Entretanto, Epistemon continua suas críticas, colocando o fato de Eudoxo retornar sempre ao princípio como algo negativo e questiona como seriam encontradas as verdades certas como a nossa existência, o que, mais uma vez, nos leva a ver a existência do eu, ou seja, o *cogito*, como sendo o verdadeiro princípio cartesiano.

Saltatoribus illis mihi similis videris, qui semper in pedes suos relabuntur; atque adeo semper ad *principium*<sup>62</sup> tuum redis. Verum si ea ratione pergas, non longe, nec celeriter progredieris. Quo pacto enim semper istiusmodi veritates, de quibus tantopere persuasi, ac de nostra exsistentia, esse possimus, reperturi sumus?<sup>63</sup> (AT, X: 526)

Como vemos na passagem acima, logo após se referir ao princípio e questionar seu alcance, Epistemon pergunta como encontraríamos verdades cuja certeza fosse equivalente à da nossa existência. Mas por que a certeza das verdades deveriam se equivaler à nossa existência? Porque ela é o primeiro princípio, exemplo do que pode haver de mais certo e modelo da certeza que devemos buscar. Esse é mais um fator que indica que, ao contrário do que acredita Olivo, o primeiro princípio cartesiano na *Recherche* é realmente o *cogito* e não a dúvida. É importante fazer aqui um adendo para tratar do fato de que Carraud e Olivo veem nessas passagens um elemento a favor da tese de que a dúvida seja o primeiro princípio na *Recherche*<sup>64</sup>, o que eles justificam através do fato de que, ao enumerar os termos a partir dos quais deveríamos medir a certeza das coisas, Eudoxo não citaria a demonstração da existência da alma, ele diz que

---

jugé avec trop de hâte, en admettant pour *principes* des choses obscures et dont nous n'avions aucune notion claire et distincte. Ce qui prouve la vérité de cette assertion, ce sont les petits progrès que nous avons faits dans les sciences dont les *principes* sont certains et connus de tous, tandis que d'autre part, dans celles dont les *principes* sont obscurs et incertains, ceux qui veulent être sincères sont forcés d'avouer qu'après avoir dépensé beaucoup de temps et lu beaucoup de volumes ils ont reconnu qu'ils ne savaient rien et qu'ils n'avaient rien appris. Vous ne jugerez donc pas mauvais, Épistemon, que voulant guider Poliandre par un chemin plus sûr que celui qu'on m'a appris, je sois si scrupuleux et craigne de rien admettre pour vrai dont je ne sois pas aussi certain que je le suis de ce que je suis, de ce que je pense, et de ce que je suis quelque chose qui pense." (FA, II: 1139)

62 Grifo nosso.

63 "Vous me paraissez semblable à ces auteurs qui retombent toujours sur leurs pieds; vous revenez toujours à votre *principe*; si vous continuez de la sorte vous n'irez ni loin ni vite. Comment en effet trouverons-nous toujours des vérités dont nous puissions être aussi certains que de notre existence?" (FA, II: 1140)

64 O primeiro argumento utilizado pelos comentadores diz respeito a uma fala anterior de Epistemon na qual ele retoma os avanços de Poliandro e não enumera a descoberta da existência da alma entre eles. Esse argumento já foi tratado por nós anteriormente e por isso não o mencionaremos agora.



não devemos admitir como certo nada que não tenha certeza equivalente à “ac me esse, me cogitare, meque esse rem cogitantem certo scio”. A nosso ver, ao citar o “me esse” entre esses termos, Eudoxo faz sim referência à prova da existência do eu, que é o *cogito* em primeira instância. A existência do eu enquanto alma, ou coisa pensante é um passo adiante na busca da verdade; o *cogito* é a afirmação da existência do eu, já a coisa pensante é a resposta para a pergunta “quid es?”. Ademais, ao retomar essa ideia, Epistemon coloca claramente, como vemos acima, o fato de que devemos obter uma certeza equivalente à da nossa existência, reforçando a ideia de que é a isso que Eudoxo se refere.

Dando continuidade à sua resposta às críticas de Epistemon, Eudoxo afirma ainda como se dá a busca pelo conhecimento através de seu método, que começa pelas primeiras verdades e pelas mais simples e vai gradativamente se elevando aos mais altos saberes; assim não haveria porque questionar, como faz Epistemon, a simplicidade dos resultados alcançados até então, pois eles eram e só poderiam ser os mais simples. “Jam vero quis est qui dubitet, quin id, quod ut *primum*<sup>65</sup> *principium*<sup>66</sup> statui, prima omnium, quas cum aliqua methodo cognoscere possumus, rerum sit? <sup>67</sup>” (AT, X: 527)<sup>68</sup>. Mais uma vez, Olivo afirmará que essa primeira coisa que podemos conhecer através do método é a dúvida, mas para nós, a primeira coisa conhecida é a existência do eu, que se dá através da afirmação da certeza da dúvida, é verdade, mas isso não faz dela o primeiro princípio.

Por fim, a última aparição do termo “princípio” se dá no momento final do texto, quando Eudoxo<sup>69</sup> pede para ouvir de Poliandro tudo o que poderia ser derivado do suposto princípio alcançado através do método. “Audiamus itaque ispum loquentem, &

---

65 A edição FA omite o termo “primum”.

66 Grifo nosso.

67 Essa é a segunda aparição do termo princípio em que Olivo concorda que o termo pode parecer se referir ao *cogito*.

68 “Or, qui doutera que ce que j’ai posé comme *principe* ne soit la première de toutes les choses que nous pouvons connaître avec quelque méthode?” (FA, II: 1140)

69 Há um problema com essa passagem, bem sublinhado por Erik Jan Bos in BUCCOLINI, C.; DEVAUX, 1999: 13-26, pois de acordo com a versão latina, essa passagem é atribuída a Eudoxo. Contudo, a utilização do termo *vestro/vosso* não permite que a frase se encaixe como sendo realmente de Eudoxo. Desta maneira, Alquié em sua edição, sem dar qualquer explicação, atribui a frase a Epistemon, e mantém o “vosso”. Segundo Bos, a solução mais adequada é dada, na verdade, pela tradução holandesa, que mantém a frase como sendo de Eudoxo mas substitui o termo “*vestro*” (vosso) por “*nostro*” (nosso). Deste modo, adotamos a solução de Bos.

res, quas in vestro<sup>70</sup> *principio*<sup>71</sup> contineri se percepisse dixit ipse, exponere sinamus<sup>72</sup>.” (AT, X: 527). Poliandro indica que começará pela definição de ser pensante, mas o texto é interrompido sem que possamos saber do que tratariam de fato os conhecimentos derivados do primeiro princípio.

Desse modo, uma análise das ocorrências do termo “princípio” e “primeiro princípio” acaba por nos levar a uma conclusão diversa da erigida por Olivo, pois na verdade elas nos levam a confirmar o estatuto de primeiro princípio da afirmação da existência do eu que, por convenção, denominamos de *cogito*. Se o *cogito* estivesse ausente da *Recherche*, segundo Olivo, por não possuir ali o estatuto de primeiro princípio, para nós é justamente o contrário; seu estatuto de primeiro princípio é ali reafirmado. Acreditamos que, no caso da *Recherche*, a certeza do ato de duvidar é parte constituinte do *cogito*, não podendo ser separada dele para receber sozinha o estatuto de primeiro princípio. O “eu duvido” é a afirmação da certeza da dúvida, que culmina na certeza da existência do eu, formando o “duvido, logo existo”.

O segundo argumento utilizado por Olivo para afirmar a dúvida como primeiro princípio na *Recherche* também nos parece questionável, pois a passagem utilizada por ele para demonstrar a ordem do conhecimento<sup>73</sup> se encontra num contexto em que Epistemon demonstra na verdade sua incompreensão do método e da filosofia cartesiana em geral, expressando sua opinião completamente equivocada a respeito dos avanços alcançados, deixando de lado a prova da existência do eu. Desse modo, poderia ser a fala de Epistemon plausivelmente considerada como prova no que de fato consiste a filosofia cartesiana? Acreditamos que a resposta para essa questão é negativa. Embora saibamos que em alguns momentos Epistemon possa, mesmo que represente o adversário da filosofia de Descartes, expressar opiniões condizentes com as doutrinas cartesianas, nesse momento em particular o contexto não favorece essa possibilidade. O personagem está claramente representando aqueles que, por excesso de preconceito, têm dificuldade em entender e aceitar o método cunhado por Descartes.

---

70 Ler “nostro”.

71 Grifo nosso.

72 “Écoutons-le donc parler, et laissons-lui exposer les choses qu’il dit être contenues dans notre *principe*.” (FA, II: 1140)

73 “Omne id, quod ope istius egregiae, quam tantopere depraedicas, methodi addidicit Poliander, in eo tantum consistit, quod scilicet dubitet, quod cogitet, & quod res cogitans sit.” / “Tout ce qu’il a appris à l’aide de cette belle méthode, que vous vantez tant, c’est qu’il doute, qu’il pense, et qu’il est une chose pensante.” (AT, X: 525/ FA, II: 1138)

Ademais, identificar o rebaixamento do sensível à principialidade da dúvida nos pareceu precipitado nesse momento. O autor foca o tempo todo no fato de Descartes enfatizar o que pode ser derivado da dúvida e do ato de duvidar, supondo que por isso ela seja o primeiro princípio. Após citar uma passagem em que Eudoxo se pergunta a respeito das consequências da dúvida como sendo reveladora da sua própria principialidade, o autor afirma o seguinte:

Ainsi, le doute permet l'instauration de cet ordre unique qui, de la considération des choses en elles-mêmes [...] passe à celle des choses par rapport à nous, parce qu'il souligne la primauté de la faculté de connaître [...] par rapport aux choses connues par son intermédiaire, c'est-à-dire selon la *Recherche de la Vérité*, dérivées de lui, seraient-elles les premières choses connues qui sont Dieu et moi-même. (OLIVO, 2005:128)

Concordamos que a dúvida tenha realmente esse papel e que nos leve a uma ordem diferente das coisas, mas ainda assim não podemos considerá-la como o primeiro princípio e não vemos diferença entre o papel desempenhado por ela na *Recherche* daquele desempenhado nas *Meditações*. Em ambos os casos ela é um recurso metodológico de extrema importância. E, embora a dúvida tenha um papel essencial no processo do conhecimento, assim como o método em geral, isso não faz dela o primeiro princípio.

Além disso, não acreditamos que a possibilidade de a dúvida se estabelecer como primeiro princípio se sustente logicamente. Se pensarmos na metáfora da construção, um prédio deve ser construído sobre alicerces sólidos, que seriam o primeiro princípio; após construído, esses alicerces continuam a sustentar o prédio, pois caso os retiramos o prédio cairia por terra. Como construir o conhecimento tendo a dúvida como primeiro princípio se essa dúvida será, posteriormente, descartada? Ainda que pensássemos na dúvida enquanto certeza de duvidar, ela não se sustenta, pois o princípio deveria ser o 'eu duvido' e não um 'eu duvidei'. A dúvida, na metáfora da construção, desempenha o papel das escoras, que são úteis no momento da construção, mas retiradas no momento em que o edifício é suficientemente forte.

Talvez a questão mais embaraçosa proposta pela interpretação de Olivo seja aquela representada pelo item 3. Como justificar o fato de a dúvida na *Recherche* se restringir ao sensível? Caso a obra seja posterior às *Meditações*, esse é um problema grave que se coloca, pois uma vez exposta, por que recuar e minimizar o alcance da

dúvida? Poderíamos dizer que a mudança do público alvo da *Recherche* em relação àquele das *Meditações* ocasionaria tal mudança, pois o vulgo (público do diálogo) não estaria preparado para uma dúvida tão radical. Entretanto, Olivo se antecipa a essa resposta afirmando que Epistemon alerta na *Recherche* sobre os perigos de uma dúvida radical<sup>74</sup>, o que pressupõe que a dúvida ali existente seja julgada naquele momento como sendo a mais radical possível. Desse modo, ela não teria sido amenizada; na verdade Descartes ainda não teria alcançado o patamar mais alto da sua própria dúvida; logo a *Recherche* seria de uma obra da juventude.

Contudo, considerando o contexto da obra como de questionamento do sensível, poderíamos dizer que a dúvida era a mais radical possível, sem necessariamente afirmar que Descartes não teria alcançado o seu nível mais alto. Ao fazer um diálogo e se dirigir ao vulgo como uma espécie de guia no caminho pela verdade, é natural que Descartes amenizasse a sua dúvida radical para evitar o espanto por parte de seus interlocutores<sup>75</sup>. Os argumentos de um modo geral permanecem os mesmos, mas o seu alcance não é inteiramente explorado. Nesse sentido, Epistemon poderia colocar a dúvida como sendo perigosa, mesmo porque a dúvida a respeito do sensível por si só já representa perigo suficiente para o vulgo (a não ser quando guiado por um verdadeiro sábio). O argumento do sonho, da maneira como é apresentado por Descartes, traz um questionamento radical a respeito da existência do mundo exterior, pois caso a vida seja um sonho contínuo, a possibilidade de não existir nada exterior à nossa mente se coloca. Embora possamos concordar que a dúvida na *Recherche* se restrinja em alguma medida ao sensível, essa dúvida que atinge o sensível se estende também à sua existência; assim, não acreditamos que seja uma dúvida meramente epistemológica (que atinge apenas as propriedades) mas, sim, metafísica (que atinge a existência) fato negado veementemente por Olivo. A dúvida é, a nosso ver, metafísica, pois questiona não apenas se o mundo é como nos parece, não apenas o conhecimento que temos desse mundo, mas se há um mundo a ser apreendido, se temos a capacidade de apreender qualquer coisa da maneira correta e se Deus nos criou de modo que não saibamos distinguir o que é real e nem mesmo se há algo real. O que fica de lado na *Recherche* é a

---

74 “Je juge aussi qu’il est très dangereux de s’y engager trop avant. Ces doutes si généraux nous mèneraient tout droit dans l’ignorance de Socrate, ou dans l’incertitude des Pyrrhoniens; et c’est une eau profonde, où il ne me semble pas qu’on puisse trouver pied.” (AT, X: 512)

75 A amenização da dúvida pode se justificar pelo debate presente nas *Objecções e Respostas*, como veremos mais tarde.

dúvida a respeito das realidades matemáticas, das verdades eternas, o que torna a dúvida menos radical que aquela presente nas *Meditações*, mas não chega a fazer dela uma dúvida comum. Ademais, não defendemos, como faz Olivo, a presença da dúvida metafísica no *Discurso*<sup>76</sup>, o que faz com que a *Recherche* permaneça ainda um passo adiante.

A ausência da dúvida a respeito das verdades eternas se coloca como um problema, pois esse tipo de dúvida requer a doutrina da criação das verdades eternas, datada de 1630. Segundo Olivo, essa dúvida não estaria presente na *Recherche* justamente devido à inexistência, naquele momento, da referida doutrina, logo, a obra só poderia ser anterior a essa data. Entretanto, não acreditamos que a ausência desse tipo de dúvida seja signo de sua impossibilidade. A restrição da dúvida ao sensível naquele momento pode ser o motivo da ausência do questionamento a respeito das verdades eternas.

Por fim, resta-nos analisar o item 4, que se baseia na ideia de que o projeto da *Recherche* seria, na realidade, aquele da *mathesis universalis* e não o projeto metafísico das *Meditações*. A argumentação apresentada por Olivo a favor da presença do projeto da *mathesis universalis* na *Recherche* esbarra num problema que ele mesmo coloca em relação à metafísica. Não há nenhuma menção ao termo *mathesis universalis* na *Recherche*, como há nas *Regras*, onde esse projeto é assumido. Se a *Recherche* está tão próxima das *Regras* e se o projeto da *mathesis universalis* rege o diálogo cartesiano, por que em momento nenhum isso é mencionado pelo filósofo? Ao que nos parece não há motivos para que Descartes omitisse o desenvolvimento desse projeto na *Recherche*. Ainda que o público alvo das *Regras* fosse outro, supondo que o contexto histórico e filosófico permaneça o mesmo, como acredita Olivo, não há nada na *mathesis universalis* que pudesse chocar o vulgo ou desagradar os doutos. Ademais, o abandono das *Regras*, uma obra assumidamente baseada no projeto da *mathesis universalis*, não justificaria a sua retomada através da *Recherche*, pois os motivos pelos quais as *Regras*

---

76 A presença ou não de uma dúvida metafísica no *Discurso do Método* é um tema bastante controverso, cuja complexidade não permite que seja tratado aqui da maneira adequada. Nesse ponto estamos de acordo com Ferdinand Alquié (2000) e acreditamos que há uma diferença entre a dúvida presente no *Discurso* e aquela das *Meditações*, não apenas devido à ausência do argumento do Deus enganador, mas a uma diferença presente nas formulações do argumento do sonho.

havia sido abandonadas permaneceriam. Ciente disso, Descartes não teria por que reiniciar o mesmo projeto em formato diferente.

Mais um ponto que desfavorece a interpretação de Olivo se encontra na própria comparação entre a *mathesis universalis* e o projeto presente na *Recherche*, pois ela se baseia, em grande parte, em relações referentes ao método cartesiano. Contudo, se há algo de constante em toda filosofia de Descartes, é justamente o método. Se o método em sua universalidade é o signo da *mathesis universalis*, somos forçados a concluir que, ainda que esse projeto em geral tenha sido abandonado, sua influência permaneceu, não só na *Recherche*, mas ao longo de todo o *corpus* cartesiano. Assim, embora o projeto da *mathesis universalis* tenha sido deixado de lado, devido à sua incapacidade de fundamentar a realidade da extensão e do movimento, e as ideias claras e distintas não sensíveis do mundo material, não podemos dizer que ele tenha sido completamente descartado, pois é nele que se fundamenta o germe do método cartesiano.

No que se refere à presença ou não de filosofia primeira na *Recherche*, somos, mais uma vez, forçados a discordar de Olivo. A busca por um primeiro princípio que fundamente a filosofia primeira cartesiana, que seria mais certa que a vulgar, está presente de maneira clara no diálogo, assim como elementos próprios da metafísica cartesiana, como o questionamento a respeito da existência do mundo exterior e até mesmo a dúvida a respeito do próprio corpo. Os elementos-chaves da metafísica, a alma e Deus, obviamente não são devidamente explorados no diálogo, mas isso porque o texto é interrompido antes de chegar a esse ponto. Caso o texto tivesse continuidade, o primeiro ponto a ser tratado seria a definição do que é “coisa pensante<sup>77</sup>” que levaria à ideia de alma e provavelmente ao dualismo cartesiano.

Após essa exposição/análise da interpretação proposta por Olivo em 2005, podemos retornar à edição da *Recherche* feita por ele em 2013 em parceria com Carraud e compreender melhor a justificativa dada por eles para situar o diálogo entre as obras da juventude. Os autores apresentam ali seis argumentos para justificar a datação da *Recherche*:

- 1) Não existe *cogito*, pelo menos não enquanto primeiro princípio, na *Recherche*.

---

77 FA, II: 1140-41.

- 2) A existência da alma não é o primeiro princípio na *Recherche*. Ao afirmar que se deve “começar pela alma racional” Descartes não se refere à sua existência, mas a ela enquanto faculdade.
- 3) Para entender a dúvida como primeiro princípio deve-se entender que o primeiro a ser conhecido na *Recherche* é o entendimento enquanto faculdade de conhecimento e não a coisa pensante. Nessa primazia do entendimento, que afasta a *Recherche* do *Discurso* e das *Meditações*, se reconhece a Regra VIII.
- 4) O plano da *Recherche* remete à *mathesis universalis* e à regra IV.
- 5) É possível fazer várias aproximações textuais entre a *Recherche* e as *Regras*.
- 6) Os autores se apoiam no fato de o diálogo ser inacabado, para estabelecer uma hipótese que mais uma vez aproxima a *Recherche* das *Regras*. Como sabemos, o diálogo termina anunciando uma definição de “coisa pensante”, que não chega a ser exposta. Os autores acreditam que essa definição seria semelhante àquela presente na segunda Meditação que, posteriormente, na terceira Meditação, será vista como inadequada<sup>78</sup>. Desse modo, a *Recherche* apresentaria uma definição de “coisa pensante” que será rejeitada por Descartes nas *Meditações* por ser uma interpretação inadequada da essência do ego. O que, de acordo com Carraud e Olivo, revelaria, de maneira retrospectiva, toda a aporia da *Recherche*, podendo até mesmo explicar o fato de ela não ter sido acabada. Ademais, ainda segundo os autores, se considerarmos que as *Regras* compartilham do mesmo projeto filosófico, é possível compreender, ao menos em parte, por que Descartes desistiu da sua publicação.

Como podemos perceber, os quatro primeiros pontos estão intimamente ligados à interpretação antes proposta por Olivo e já foram tratados por nós. Restam os pontos cinco e seis. O ponto cinco, embora não seja inovador, exige uma análise mais detalhada que verifique de fato quais seriam essas aproximações e em que elas seriam significativas para a determinação da data da *Recherche*; por isso retornaremos a ele mais adiante. Já o ponto seis, embora apresente um argumento novo, nos parece o mais

---

78 A referida definição, segundo os autores, diz respeito à primeira definição fornecida nas *Meditações* e expressa da seguinte forma: “[...] res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio.” (AT, VII: 27)

fraco dentre eles, pois se baseia unicamente em suposições sem nenhum embasamento teórico. É impossível afirmar seguramente que a definição de “coisa pensante” que Descartes viria a dar na *Recherche*, caso o texto não tivesse sido interrompido, seria aquela primeira definição presente na segunda Meditação e posteriormente corrigida na terceira. Não há nenhum tipo de evidência que aponte para tal fato. Ademais, ainda que a suposição fosse válida, ela se baseia na ideia de que Descartes nas *Meditações* seguisse de fato o caminho feito por ele na busca do conhecimento, como se, num primeiro momento, acreditasse numa definição de “coisa pensante” e depois a rejeitasse. Contudo, não há como afirmar que isso realmente tenha acontecido. O mais provável na verdade é que o filósofo escreva em forma meditativa, mas que na verdade já tenha em mente exatamente onde o texto ia terminar. Os autores parecem supor que ele tenha vivenciado a experiência exposta nas *Meditações*.

Após explorar o conteúdo da *Recherche* e sua proximidade com as *Regras*, os autores são levados a afirmar o seu lugar entre as obras da juventude.

L'annotation que nous proposons montre que ce texte s'inscrit conceptuellement dans le sillage des *Regulae*, puisqu'il met en œuvre la méthode telle que la théorise la Règle IV et que les éléments qui s'y trouvent développés présupposent chez leur auteur la maîtrise du détail des arguments des *Regulae*: il nous paraît donc devoir lui être peu postérieur. (CO, 2013: 240)

Entretanto, resta saber de forma mais precisa qual teria sido a data de sua redação. Considerando vários fatores, como os projetos empreendidos por Descartes em sua juventude, suas viagens, seus interesses, suas amizades, e tendo como amparo suas cartas pessoais, os comentadores chegam à conclusão que certamente a data mais antiga possível para a *Recherche* seria o inverno ou a primavera de 1628. Os autores propõem ainda, baseados na correspondência do filósofo, que a *Recherche* poderia ter sido escrita para Balzac<sup>79</sup>. Assim, todo o cenário do diálogo, bem como a própria escolha do estilo, teriam sido feitas visando agradar Balzac. Partindo do pressuposto de que a *Recherche* constitui o “petit recueil de rêveries” prometido a Balzac na carta de 5 de maio de 1631<sup>80</sup>, os autores aventam hipóteses mais precisas de datação entre os anos de 1628 e 1631. Excluindo alguns períodos nos quais Descartes demonstra, através de cartas,

---

79 O papel fundamental de Balzac para a constituição da *Recherche* e sua conseqüente datação na juventude de Descartes também é apontado por CHARRAK in BUCCOLINI, C.; DEVAUX, 1999: 27-39 e por MEHL in BUCCOLINI, C.; DEVAUX, M., 1999: 77-97.

80 AT, I: 202-204



desenvolver projetos incompatíveis com a *Recherche*, só restam duas datas possíveis para a redação da *Recherche*, inverno/primavera de 1628 ou inverno/primavera de 1631. A primeira data foi proposta primeiramente por Olivo em seu trabalho de 2005. Como vimos, Olivo acredita que haveria na *Recherche* sinais de que Descartes ainda não teria desenvolvido naquele momento a doutrina da criação das verdades eternas, datada de 1630. Assim a data de 1631 comprometeria em certa medida as convicções do autor, embora pareça mais provável que a primeira, principalmente devido ao foco dado pelos autores em sua edição de obras da juventude, à amizade entre Descartes e Balzac. A data de 1631 seria mais compatível com a ideia de que a *Recherche* teria sido escrita por Descartes para o amigo Balzac.

Os autores encontram uma maneira de amenizar a incoerência presente na hipótese de que o diálogo tenha sido escrito em 1631. Segundo eles, embora a doutrina da criação das verdades eternas seja incompatível com a *Recherche*, não é necessário que ela não tenha sido desenvolvida até o momento da redação do diálogo. Considerando esse período da vida de Descartes como sendo muito fecundo, pode-se compreender que existam algumas incoerências entre as teses apresentadas por ele nessa época<sup>81</sup>.

On pourra discuter ce point, en arguant que les thèses fondamentales de *La recherche* ne sauraient être conceptuellement postérieures aux trois *lettres à Mersenne* d'avril-mai 1630. Mais ne peut-on pas plutôt estimer ou que la doctrine d'avril-mai 1630 ait fait long feu, ou que la pensée cartésienne, dans ces époques de grande fécondité, ait eu plusieurs commencements à la fois, sans que les incohérences, ou à tout le moins les problèmes de compatibilité des thèses, que nous pouvons y voir a *posteriori*, aient alors paru à leur auteur suffisamment dirimants pour que, précisément, il n'entreprenne pas des projets de natures différentes? (CO, 2013: 244)

Portanto, a interpretação proposta por Olivo em 2005 e retomada por ele e Carraud em 2013 é bastante interessante e as aproximações propostas por Olivo são em alguma medida válidas. Contudo, elas não se mostram determinantes para provar a proximidade entre a *Recherche* e os primeiros escritos cartesianos, isso porque grande parte da influência exercida pelas *Regras* no diálogo pode ser encontrada também nas *Meditações* ou no *Discurso*. Não acreditamos que a *mathesis universalis* se coloque como o projeto regente do diálogo, tampouco que a dúvida seja o primeiro princípio da

---

81 Embora os autores encontrem uma maneira de amenizar a incoerência, acreditamos que esse discurso enfraquece a interpretação de Olivo em termos gerais.

filosofia na *Recherche*. Concordamos que há uma influência por parte das *Regras* na *Recherche*, mas não que isso seja suficientemente determinante para afirmar a proximidade temporal das duas obras.

### 2.3 Observando mais de perto a proximidade textual entre a *Recherche* e as *Regras*

A fim de afastar a hipótese de que a *Recherche* seja uma obra da juventude, analisaremos a seguir as semelhanças entre ela e as *Regras*, apontada pelos autores no ponto cinco, já que compreendemos que essa aproximação não pode ser negada. A intenção é mostrar que, embora haja de fato pontos convergentes entre as duas obras, a *Recherche* não é a única obra cartesiana onde podemos encontrar a influência das *Regras*, o que serve para mostrar que a proximidade entre os dois textos não é suficiente para aproximá-los temporalmente.

Como sabemos, a primeira parte das *Regras para a orientação do espírito* se divide em doze regras. Analisaremos aqui uma a uma, tentando perceber em que medida elas se aproximam não só da *Recherche* como também de outras obras cartesianas como o *Discurso do método*, as *Meditações metafísicas* e os *Princípios de filosofia*. Não temos de maneira alguma a intenção de visitar todas as questões presentes nas *Regras*; nosso objetivo é oferecer material suficiente para compará-las às outras obras em alguns aspectos. Começemos, portanto, pela primeira regra que se configura da seguinte forma: “*Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida & vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda judicium*<sup>82</sup>.”

Descartes afirma a partir desse enunciado que a ciência deve ser vista como universal, no sentido em que é a maneira de conhecer que prevalece sobre o objeto de conhecimento. É preferível treinar o espírito de modo que ele possa conhecer todas as coisas do que se especializar em determinado objeto de conhecimento acreditando poder conhecê-lo melhor dessa maneira. Ademais, haveria para ele uma espécie de ligação entre as ciências, que permite que o conhecimento de determinada ciência seja também vantajoso para o conhecimento de várias outras e assim sucessivamente.

---

82 “Os estudos devem ter por meta dar ao espírito uma direção que lhe permita formular juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo que se lhe apresenta.”

Não podemos negar que essa regra seja compatível com o projeto apresentado na *Recherche*, pois ali se afirma que, se bem guiado, todo espírito pode alcançar o conhecimento. Nesse sentido, o que importa é o método de conhecer e não tanto o objeto a ser conhecido. Ainda que haja limites, se treinarmos bem a razão, ela se torna capaz de conhecer e se estender a todos os campos de conhecimento. Além disso, como vimos no capítulo I, ponto 1.4, ao observarmos o plano da *Recherche*, que expõe como, supostamente, a obra seguiria, percebemos quantidade de temas bastante diversos. É justamente nesse plano que residem muitos dos argumentos a favor de uma datação do diálogo que o coloque nos anos da juventude de Descartes, pois a diversidade de temas propostos e a maneira um pouco confusa como eles se organizam parecem, para muitos, um indício de que ele teria sido escrito pelo jovem Descartes, em sua sede prematura de abraçar o mundo.

Entretanto, essa ideia parece permear toda a filosofia cartesiana e pode ser observada até mesmo na vida de Descartes. O filósofo se interessou por diversas áreas de conhecimento, entre elas a física, a matemática, a medicina e, é claro, a filosofia. Em seus *Princípios de filosofia* (1644), uma de suas últimas obras publicadas em vida, Descartes nos apresenta a tão famosa árvore conhecimento<sup>83</sup>, que acaba por expressar muito bem a ideia, já presente nas *Regras*, de que o conhecimento é interligado e que uma ciência leva à outra. Descartes não parece, portanto, ter deixado completamente de lado as ideias presentes em sua primeira Regra, ainda que não retorne a ela jamais da mesma maneira; ele parece segui-la de certa forma. Sendo assim, o fato de encontrarmos na *Recherche* resquícios dessa regra não parece muito significativo no que se refere à datação da obra.

Partindo para a segunda Regra, seu enunciado se dá da seguinte forma: “*Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam & indubitam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere*”<sup>84</sup>. Já no título desta regra podemos perceber a semelhança com a filosofia desenvolvida por Descartes posteriormente, o que ficará ainda mais claro em seu desdobramento.

---

83 AT, XI: 14.

84 “Os objetos com os quais devemos nos ocupar são aqueles que nossos espíritos parecem ser suficientes para conhecer de maneira certa e indubitável.”

O filósofo faz ali um veemente discurso contra a probabilidade, em que é recusada qualquer certeza que não seja equivalente àquela da aritmética e da geometria. Segundo ele, seria melhor não possuir conhecimento algum do que ter uma ideia falsa sobre as coisas. Por vezes, quando não se consegue distinguir o verdadeiro do falso, assume-se o duvidoso como sendo certo e ao invés de aumentar o conhecimento, vemo-lo diminuído. Descartes acredita, portanto, que diante de uma situação onde não somos capazes de determinar o que é verdadeiro e o que é falso, permanecendo a dúvida, a tendência geral é de se assumir o duvidoso como verdadeiro, baseado apenas em probabilidades. Todavia, a probabilidade não é um juiz confiável. Dessa maneira, o filósofo nega a probabilidade como critério, afirmando que, “Atque ita per hanc propositionem rejicimus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognitiss, & de quibus dubitari non potest, statuimus esse credendum<sup>85</sup>.” (AT, X: 362).

A ideia de se confiar apenas no que não se pode duvidar como rejeição do provável está presente em todas as obras cartesianas que colocam a dúvida como método através do qual podemos alcançar o conhecimento certo e indubitável. E não é diferente no caso da *Recherche*. Ali Descartes deixa bastante claro que apenas os conhecimentos que escapam à dúvida, ou seja, que passam pelo seu crivo, podem ser tidos como certos. Todo o resto é um conhecimento constituído em bases não sólidas, e não é digno de confiança. Embora o filósofo não afirme claramente nesse ponto do diálogo a recusa à probabilidade, ao afirmar que o conhecimento anterior à dúvida não se constitui em bases sólidas, ele parece dizer que esse seria o conhecimento baseado apenas no provável e, portanto, não seria certo e indubitável.

Mais uma vez nos deparamos com preceitos do método cartesiano revisitados em diversos momentos da sua obra. A ideia está presente no *Discurso do Método* e nos *Princípios de filosofia*, mas daremos destaque aqui às *Meditações* como exemplo desse fato. A mais célebre obra de Descartes apresenta, através do gênio maligno, a mais forte recusa à probabilidade feita pelo filósofo. Isso porque, com o advento do gênio maligno, pela primeira vez Descartes expõe a força psicológica exercida pela probabilidade em nossos juízos. Ainda que saibamos na teoria que se deve recusar o provável e que não podemos aceitar o duvidoso como verdadeiro, na prática somos levados a dar o nosso

---

85 “Por conseguinte, por nossa proposição, rejeitamos todos os conhecimentos que são apenas prováveis e declaramos que se deve confiar somente no que é perfeitamente conhecido e do qual não se pode duvidar.” (Reg., 1999: 5-6)

assentimento àquilo que nos parece mais provável. E é justamente nesse ponto que somos levados ao erro.

Consciente da dificuldade em se negar o provável, Descartes lança mão, nas *Meditações*, do gênio maligno como artifício psicológico que converte a dúvida em falsidade, impedindo assim o assentimento precipitado a conhecimentos marcados pelo traço da probabilidade.

Supponan igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinantem: manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita, siquidem non in potestate mea sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar, nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmata mente cavebo<sup>86</sup>. (AT, VII: 22-23)

Diante da força do assentimento, não basta que as coisas sejam duvidosas, pois a probabilidade tem força e nos leva a acreditar nas coisas, mesmo que tenhamos motivos para duvidar delas, principalmente se esses motivos são razões metafísicas que ultrapassam a experiência. Se num estado de dúvida entre o verdadeiro e o falso, um dos lados é mais provável que o outro, tendemos a assentir a ele, mesmo sabendo que não há ali as prezadas certeza e indubitabilidade. Só conseguimos recusar veementemente o que consideramos falso. Vê-se então a necessidade de não apenas duvidar das coisas, mas tomá-las como falsas para que sejamos capazes de recusar assim o nosso assentimento a elas. Não é o caso de acreditar que as coisas sejam falsas, mas apenas de supor que assim o seja, a fim de evitar que novamente se incorra nos preconceitos. Dessa maneira, cabe ao gênio maligno dar ao duvidoso o estatuto de falso, fazendo com que ele seja recusado, evitando assim a precipitação do juízo. É nesse contexto que se

---

86 “Suporei, portanto, que há não um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas algum gênio maligno e, ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda a sua indústria em que me engane: pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas não mais são do que ludíbrios dos sonhos, ciladas que ele estende à minha credulidade. Pensarei que sou eu mesmo desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, de sentido algum, mas tenho a falsa opinião de que possuo tudo isso. Manter-me-ei obstinadamente firme nesta meditação, de maneira que, se não estiver em meu poder conhecer algo verdadeiro, estará em mim pelo menos negar meu assentimento aos erros, às coisas falsas. Eis por que tomarei cuidado para não receber em minha crença nenhuma falsidade, a fim de que esse enganador, por mais poderoso e por mais astuto que ele seja, nada possa me impor.” (Med., 1999: 31-33).

insere o gênio maligno, não como um argumento, mas como um artifício psicológico, capaz de nos ajudar, por meio da suposição de que todas as coisas sejam falsas, a evitar o erro e a precipitação ocasionados pela probabilidade, até que se possa alcançar o conhecimento certo e indubitável.

Fica claro, portanto, que a recusa à probabilidade expressa na segunda regra é retomada tardiamente nas *Meditações*. O que demonstra, mais uma vez que, embora Descartes tenha abandonado o projeto das *Regras*, tenha amadurecido e modificado sua maneira de escrever e expor suas ideias, há certos pontos de sua filosofia que vigoram.

A terceira Regra elaborada por Descartes é colocada nos seguintes termos: “*Circa objecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare & evidenter possimus intueri, vel certo deducere, quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur*”<sup>87</sup>.

A crítica à erudição também é um ponto recorrente na filosofia de Descartes<sup>88</sup> e aparece de forma bastante clara na terceira Regra. De acordo com o filósofo, ainda que o estudo de textos eruditos possa ser, em alguma medida, proveitoso, ele acarreta, na maior parte das vezes, prejuízo aos leitores. Isso porque, embora eles possam conter algo de verdadeiro, não seria possível determinar ao certo onde estaria essa verdade, pois, para tudo o que já foi dito por um filósofo, há algum outro que disse o contrário. Esse seria um dos pontos nos quais reside a insistência cartesiana na ideia de que devemos buscar o conhecimento por nós mesmos, baseados apenas no uso da nossa própria razão.

Essa ideia é claramente retomada na *Recherche*, onde o filósofo afirma com todas as letras oferecer um caminho mais fácil na busca pelo conhecimento, embora não tenha seguido Aristóteles ou Platão<sup>89</sup>, prezando por uma busca pelo conhecimento que privilegie a razão em detrimento da confiança em textos antigos. No diálogo a crítica à

---

87 “No que tange aos objetos considerados, não é o que pensa outrem ou o que nós mesmos conjecturamos que se deve investigar, mas o que podemos ver por intuição com clareza e evidência, ou o que podemos deduzir com certeza: não é de outro modo, de fato, que se adquire a ciência.”

88 Embora a crítica à erudição seja recorrente nas obras de Descartes, ela se apresenta de maneiras diferentes, sendo em alguns momentos mais amena e contida que em outros.

89 “Ce qui me fait espérer que vous seriez bien aise de trouver ici un chemin plus facile, et que les vérités que je dirai ne laisseront pas d’être bien reçues, encore que je ne les emprunte point d’Aristote ni de Platon, mais qu’elles auront cours dans le monde ainsi que la monnaie, laquelle n’est pas de moindre valeur, quand elle sort de la bourse d’un paysan, que lorsqu’elle vient de l’épargne.” (AT, X: 498)

erudição é ainda mais impetuosa, e apresenta um novo elemento, pois Descartes evidencia, através do personagem de Epistemon, a dificuldade experimentada pelos eruditos em fazer uso unicamente da razão para alcançar o conhecimento. Encontramos um exemplo claro dessa posição em uma das falas de Eudoxo, onde ele afirma que seria mais fácil para Poliandro alcançar a verdade através de seu método<sup>90</sup>. De acordo com Eudoxo, Epistemon, por estar imerso em diversos preconceitos provenientes de sua formação, estaria menos propício do que Poliandro, personagem que, por sua vez, representa o homem comum, a seguir o caminho que leva ao conhecimento proposto por Eudoxo.

O descontentamento de Descartes com o estado em que se encontrava a filosofia de sua época é expresso também na primeira parte do *Discurso do Método*. Ali o filósofo faz uma espécie de diagnóstico da filosofia de sua época. Tal movimento constitui uma forte crítica à filosofia, área na qual, segundo ele, não se encontra acordo entre as diversas opiniões. Segundo Descartes, haveria uma variedade enorme de doutrinas filosóficas, contraditórias entre si, mas que são, de algum modo, defendidas ferrenhamente pelos seus partidários:

Je ne dirai rien de la Philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, & que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, & par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres, et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par de gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable.<sup>91</sup> (AT, VI: 8)<sup>92</sup>

Desse modo, a erudição não traz necessariamente ganhos na busca pelo conhecimento, mesmo porque o desacordo entre os filósofos não permite que decidamos entre opiniões contrárias. Devemos buscar através do uso da nossa própria razão o caminho da verdade.

---

90 AT, X: 502.

91 Mais uma vez encontramos a recusa de Descartes à probabilidade.

92 “Nada direi a respeito da filosofia, senão que, vendo que foi cultivada pelos mais excelsos espíritos que viveram desde muitos séculos e que, no entanto, nela não se encontra ainda uma só coisa sobre a qual não se dispute, e por conseguinte que não seja duvidosa, eu não alimentava qualquer presunção de acertar melhor do que os outros; e que considerando quantas opiniões diversas, sustentadas por homens doutos, pode haver sobre uma e mesma matéria, sem que jamais possa existir mais de uma que seja verdadeira, reputava quase como falso tudo que era apenas provável.” (DM, 1999: 40)

A busca pelo conhecimento através do uso da própria razão e o abandono dos preconceitos, inclusive aqueles provenientes da filosofia tradicional, são marcas da filosofia cartesiana. É inquestionável que as *Meditações*, assim como os *Princípios*, obras reconhecidamente tardias, compartilham desses ideais. É forçoso, pois, mais uma vez, concluir que a semelhança entre as *Regras* e a *Recherche* nesse caso é pouco significativa.

A quarta regra elaborada por Descartes é mais concisa que as outras, mas de extrema importância: “*Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam*”<sup>93</sup>. O valor dado pelo filósofo ao método não é nenhuma novidade nem figura de forma exclusiva nas *Regras*, muito antes pelo contrário. Todavia, nas *Regras* há uma ligação clara e direta entre o método e a matemática. Sendo o método imprescindível para qualquer pesquisa ou busca pelo conhecimento e a matemática o modelo de conhecimento certo, nada mais natural que investir num método baseado em elementos matemáticos.

A matemática é a base de todas as outras ciências. E é nessa ideia que reside o conceito de matemática universal, do qual Descartes lança mão nas *Regras* e que não é retomado de maneira clara posteriormente em nenhum de seus escritos. Há quem diga, como já vimos ser o caso de Olivo (2005), que a matemática universal está presente na *Recherche de la Vérité*. Fato é que não há nenhuma menção ao termo *mathesis universalis* nas obras posteriores. O que podemos encontrar é a insistência num método de conhecimento que ofereça uma certeza equivalente àquela encontrada nas matemáticas, o que também não se destaca como exclusividade da *Recherche*.

Nas *Meditações*, mais propriamente na sinopse da segunda Meditação, obra escrita num momento bem posterior ao das *Regras*, Descartes destaca a importância de se seguir a ordem das matemáticas. A referência à referida ordem se dá num momento em que o filósofo explica o fato de nem todas as respostas estarem presentes no início das *Meditações*; a justificativa se ampara justamente na necessidade de se seguir uma ordem, a mesma empregada pelos geômetras.

Sed quia forte nonnulli rationes de animae immortalitate illo in loco expectabunt, eos hic monendos puto me conatum esse nihil scribere quod non accurate demonstrarem; ideoque non alium ordinem sequi potuisse, quam

---

93 “O método é necessário para a busca da verdade.”



illum qui est apud Geometras usitatus, ut nempe omnia praemitterem ex quibus quaesita propositio dependet, antequam de ipsa quidquam concluderem<sup>94</sup>. (AT, VII: 12-13)

Embora a *mathesis universalis*, ou matemática universal, não seja mais objeto, ao menos não explicitamente, da filosofia cartesiana, existem algumas referências às matemáticas em forma de elogios à certeza do método observado pelos matemáticos ao longo do *corpus* cartesiano<sup>95</sup>. Não vemos na *Recherche* nenhuma peculiaridade em relação a essa questão.

A quinta regra, por sua vez, se configura da seguinte forma: “*Tota methodus consistit in ordine & dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus. Atque hanc exacte servabimus, si propositiones involutas & obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, & deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus*”<sup>96</sup>.” O enunciado fala por si. Descartes defende a ordem, já mencionada na regra anterior, como um dos preceitos mais importantes do método, sem o qual o conhecimento não poderia jamais ser alcançado. A busca pelo conhecimento deve sempre partir do mais simples até o mais complexo e nunca o contrário.

Tal ideia também se encontra presente na *Recherche* e é bem exemplificada através da seguinte afirmação de Eudoxo.

[...] omnes enim veritates se invicem consequuntur, & mutuo inter se vinculo continentur, totum arcanum in eo tantum consistit, ut a primis & simplicissimis incipiamus, & deinde sensim & quasi per gradus usque ad remotissimas & maxime compositas progrediamur. Jam vero quis est qui dubitet, quin id, quod ut primum principium statui, prima omnium, quas cum aliqua methodo cognoscere possumus, rerum sit? Constat enim de ea nos

---

94 “Mas, porque alguns talvez esperem encontrar nesse passo as razões da imortalidade da alma, creio deva chamar sua atenção para o fato de que me esforcei por nada escrever que não demonstrasse cuidadosamente. De sorte que outra ordem não pude seguir senão a que empregam os geômetras, a saber, antecipando todas as coisas de que depende a proposição buscada, antes de concluir algo a respeito dela.” (Med., 1999: 35-37)

95 Por exemplo, a carta dedicatória das *Meditações* aos teólogos da Sorbonne.

96 “O método todo consiste na ordem e na organização dos objetos sobre os quais se deve fazer incidir a penetração da inteligência para descobrir alguma verdade. Nós lhe ficaremos ciosamente fiéis se reduzirmos gradualmente as proposições complicadas e obscuras a proposições mais simples, e, em seguida, se, partindo da intuição daquelas que são as mais simples de todas, procurarmos elevar-nos pelas mesmas etapas ao conhecimento de todas as outras.”

dubitare non posse, etiamsi vel de omnium rerum, quae in mundo existunt, veritate dubitemus<sup>97</sup>. (AT, X: 526-27)

A fala de Eudoxo deixa claro a importância de se seguir a ordem do conhecimento e destaca ainda a união existente entre as verdades que seguem umas às outras.

É evidente nesse caso a aproximação entre a *Recherche* e as *Regras*; contudo não podemos dizer que essas sejam as únicas obras de Descartes em que a ordem do conhecimento é destacada como parte fundamental do método. Como vimos logo acima, há menção a esse fato nas *Meditações*, fato que também ocorre nos *Princípios*, onde Descartes afirma a importância de se filosofar seguindo determinada ordem para perceber a distinção entre corpo e alma. Tanto nas *Meditações*, quanto nos *Princípios*, a ordem que segue do mais simples ao mais complexo é mantida; a diferença é que ganha destaque o fato de que as coisas imateriais são mais facilmente conhecidas que as coisas materiais. Nesse caso, não basta compreender que existe uma ordem que segue do mais simples ao mais complexo, mas deve-se perceber que há uma inversão na ordem a que normalmente estamos acostumados e que vemos como sendo mais natural.

A insistência de Descartes na importância da ordem do conhecimento também fica expressa na segunda parte do *Discurso do Método*, onde o filósofo cita a ordem como terceiro preceito do método e utiliza em parte as mesmas palavras já vistas na passagem acima referente às *Regras*.

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres<sup>98</sup>. (AT, VI: 18-19)

A semelhança entre a quinta regra e o terceiro preceito do método é inegável. Portanto, ao ver como a ordem do conhecimento reaparece ao longo dos escritos de Descartes, não podemos afirmar a proximidade entre as *Regras* e a *Recherche* como algo exclusivo

---

97 “Les vérités se suivent et se tiennent toutes l’une l’autre. Tout le secret, ici, ne réside que dans le fait de commencer avec les premières et les plus simples et d’avancer à partir de là, peu à peu, et comme par degrés, jusqu’à celles qui sont les plus éloignées et les plus composées. Or, vous ne pouvez douter que ce que j’ai posé comme premier principe est le premier que nous pouvons connaître en suivant la méthode, parce qu’il est vrai que nous n’en pouvons douter, même si nous doutons encore de la vérité de toutes les autres choses qui sont au monde.” (FA, II: 1140).

98 “O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-me, pouco a pouco, como galgando degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e presumindo até mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros.” (DM, 1999: 49-50)

nesse caso, pois se há influência das *Regras* no diálogo nesse ponto, há também, em maior ou menor medida, no *Discurso*, nas *Meditações* e nos *Princípios*.

A Regra VI continua a tratar da questão referente à ordem do conhecimento, e parece uma espécie de complemento da regra anterior. Vejamos: “*Ad res simplicissimas ab involutis distinguendas & ordine persecuendas, oportet in unaquaque rerum serie, in qua aliquot veritates unas ex aliis directe deduximus, observare quid sit maxime simplex, & quomodo ab hoc caetera omnia magis, vel minus, vel aequaliter removeantur*<sup>99</sup>.”

Descartes apresenta aqui o valor da dedução, artifício importante na busca do conhecimento que funciona baseado na ordem. Se seguimos a ordem que vai do mais simples ao mais complexo temos mais facilidade em deduzir conhecimentos. Descartes recorre ao exemplo de proporções matemáticas para explicar sua ideia, mas afirma que ela poderia se aplicar a todas as outras ciências. A importância da dedução é outro ponto recorrente na filosofia de Descartes e não nos parece representar similitudes particulares entre as *Regras* e a *Recherche*.

A questão presente na Regra VII, por se referir aos conhecimentos deduzidos a partir dos princípios estabelecidos, não tem relação direta com a *Recherche*, mas aparece nas *Meditações* de uma maneira diferente. Vejamos sua formulação: “*Ad scientiae complementum oportet omnia & singula, quae ad institutum nostrum pertinent, continuo & nullibi interrupto cogitationis motu perlustrare, atque illa sufficienti & ordinata enumeratione complecti*<sup>100</sup>.”

A necessidade de gravar na memória a cadeia lógica de deduções que leva a determinada conclusão é veementemente defendida com a proposição dessa regra. Seria, pois, necessário, visitar diversas vezes as cadeias dedutivas até que pudéssemos convertê-las em intuições para que possamos confiar nelas sem sermos obrigados a retornar a elas todas as vezes. Embora esse problema também se coloque posteriormente nas *Meditações*, ele irá se configurar de outra maneira devido à prova definitiva da

---

99 “*Para distinguir as coisas mais simples daquelas que são complicadas e pôr ordem em sua investigação, cumpre, em cada série de coisas em que deduzimos diretamente algumas verdades umas das outras, observar o que é mais simples e como dele se distancia, mais ou menos, ou igualmente, o resto.*”

100 “*Para o acabamento da ciência é preciso passar em revista, uma por uma, todas as coisas que se relacionam com a nossa meta por um movimento de pensamento contínuo e sem nenhuma interrupção, e é preciso abarcá-las numa enumeração suficiente e metódica.*”

existência de Deus, pois será a partir dela que teremos a garantia necessária para confiar em raciocínios passados. Descartes reafirma na quinta Meditação a dificuldade em confiar em raciocínios passados, mas afirma que a prova da existência de Deus é suficiente para nos fazer confiar em tudo que uma vez vimos como claro e distinto, mesmo que não nos recordemos das razões que nos fizeram vê-lo como tal.

Etsi enim ejus sim naturae ut, quamdiu aliquid valde clare & distincte percipio, non possim non credere verum esse, quia tamen ejus etiam sum naturae ut non possim obtutum mentis in eandem rem semper defigere ad illam clare percipiendam, recurratque saepe memoria judicii ante facti, cum non amplius attendo ad rationes propter quas tale quid judicavi, rationes aliae afferri possunt quae me, si Deum ignorarem, facile ab opinione dejicerent, atque ita de nulla unquam re veram & certam scientiam, sed vagas tantum & mutabiles opiniones, haberem<sup>101</sup>. (AT, VII: 69)

Sendo assim, ainda que o problema apresentado nas *Regras* permaneça, devido ao advento da metafísica cartesiana, ele é respondido de uma maneira completamente diversa. Contudo, podemos notar que, mais uma vez, uma questão presente nas *Regras* perdura e se faz presente nas *Meditações*.

Já a Regra VIII traz à tona questões muito peculiares presentes na *Recherche* e é a primeira que nos parece realmente favorecer a interpretação que vê uma proximidade temporal entre as duas obras. Ela diz o seguinte: “*Si in serie rerum quaerendarum aliquid occurrat, quod intellectus noster nequeat satis bene intueri, ibi sistendum est; neque caetera quae sequuntur examinanda sunt, sed a labore supervacuo est abstinendum*<sup>102</sup>.”

A princípio a Regra VIII não parece apresentar nada de significativo para os nossos propósitos. Entretanto, no texto que segue, Descartes faz uma afirmação muito parecida com um comentário presente na *Recherche* e que causa certo estranhamento nos comentadores por não parecer uma frase condizente com a filosofia primeira de Descartes. O filósofo afirma ser possível se satisfazer completamente com o próprio

---

101 “Embora eu seja de uma natureza tal que, quando percebo algo muito clara e distintamente, não posso não crer que seja verdadeiro, entretanto, por ser também de uma natureza tal que não posso ter a ponta da mente sempre fixa em uma mesma coisa para a perceber claramente e, frequentemente, é a lembrança de um juízo feito anteriormente que ressurgue, pode ocorrer que, quando já não tenho mais presente as razões porque assim o julguem, outras razões se apresentem ao mesmo tempo que, se eu ignorasse que há um Deus, facilmente seria dissuadido de minha opinião.” (Med., 1999: 145)

102 “Se, na série dos objetos que serão procurados, apresentar-se alguma coisa que nosso entendimento não possa ver bem mediante intuição, convém deter-se aí, sem examinar o que se segue, evitando-se um trabalho supérfluo.”

conhecimento, saciando assim a fome de saber. Vejamos como ele expõe essa ideia nos dois textos, começando pelas *Regras*.

Sed illis, qui praecedentes septem regulas perfecte noverint, ostendit qua ratione possint in qualibet scientia sibi ipsis ita satisfacere, ut nihil ultra cupiant; nam quicumque priores exacte servaverit circa alicujus difficultatis solutionem, & tamen alicubi sistere ab hac jubebitur, tunc certo cognoscet se scientiam quaesitam nulla prorsus industria posse invenire, idque non ingenii culpa, sed quia obstat ipsius difficultatis natura, vel humana conditio. Quae cognitio non minor scientia est, quam illa quae rei ipsius naturam exhibet; & non ille videretur sanae mentis, qui ulterius curiositatem extenderet<sup>103</sup>. (AT, X: 393)

Que direz-vous donc de moi, si je vous assure que je n'ai plus de passion pour apprendre aucune chose, et que je suis aussi content du peu de connaissance que j'ai, comme jamais Diogène le fut de son tonneau, sans que toutefois j'aie besoin de sa philosophie. Car la science de mes voisins ne borne pas la mienne, ainsi comme leurs terres font ici tout autour le peu que je possède, et mon esprit, disposant à son gré de toutes les vérités qu'il rencontre, ne songe point qu'il y en ait d'autres à découvrir; mais il jouit du même repos que ferait le roi de quelque pays à part et tellement séparé de tous les autres, qu'il se serait imaginé qu'au-delà de ses terres il n'y aurait plus rien, que des déserts infertiles et des montagnes inhabitables. (AT, X: 501)

As duas passagens compartilham a mesma ideia de contentamento com a filosofia/ciência que se possui; contudo, na *Recherche*, a ausência de uma explicação mais detalhada desse fato gera um forte estranhamento por parte dos comentadores, principalmente pelo fato de a referida fala ser atribuída a Eudoxo, personagem que representaria o próprio Descartes. Ferdinand Alquié, em sua edição das obras completas de Descartes, aponta essa questão em uma nota de rodapé inserida após a fala de Eudoxo.

Il est assez difficile de reconnaître la pensée de Descartes en ce que dit ici Eudoxe. Car Descartes n'a jamais pensé avoir atteint la connaissance de tout ce que les hommes peuvent savoir, et il n'a jamais arrêté ses recherches. Si en effet, c'est avoir l'âme pas réglée que de vouloir franchir les limites assignées à la connaissance humaine, il est, au contraire, naturel, de vouloir augmenter son savoir à l'intérieur de ces limites. Et, en ce sens, on pourrait dire de

---

103 “Mas, aqueles que conhecem perfeitamente as sete regras precedentes, ela mostrará por que razão podem eles mesmos contentar-se em qualquer ciência que seja, a ponto de nada mais ter para desejar. Pois, qualquer um que tiver observado cuidadosamente as regras precedentes relativas à solução de alguma dificuldade e, não obstante, for obrigado por esta última regra a deter-se em alguma parte, saberá certamente então que, apesar de toda a sua aplicação, não poderá de modo algum encontrar a ciência que procura, e isto, não por culpa de seu espírito, mas por que sua busca é impedida pela própria natureza da dificuldade ou por sua condição de homem. Esse conhecimento não é uma ciência menor do que a que descobre a natureza da própria coisa, e não pareceria ter bom senso aquele que levasse mais adiante a curiosidade.” (Reg. 1999: 48)

Descartes lui-même ce que disait Epistémon, à savoir, que son désir de savoir fut une maladie qu'il ne put guérir. (FA, II: 1110)

É verdade que em seus escritos posteriores às *Regras*, assim como na história de sua própria vida, Descartes empreende uma busca incessante pelo conhecimento, que ultrapassa os limites da filosofia, se estendendo a diversas áreas do saber. Deste modo, a visão de Alquié sobre essa passagem é compreensível, embora seja, de certa maneira, superficial. Talvez por se ater fortemente à comparação entre a *Recherche* e as *Meditações*, o comentador peque ao não recorrer às *Regras* para encontrar a explicação para o comentário que parece tão incoerente quando colocado na boca de Eudoxo. Nas *Regras* fica claro que é importante conhecer os limites do entendimento humano e restringir a busca pelo conhecimento a esses limites. É nesse sentido, e apenas nesse sentido, que é possível contentar-se com o conhecimento alcançado, sabendo que não é possível ao aparato humano conseguir chegar mais além. Isso não significa de maneira nenhuma que Descartes não queira aumentar o seu saber, ele sabe apenas para onde é possível fazê-lo crescer<sup>104</sup>.

Fica clara também, a partir dessa regra, a importância do entendimento como primeira coisa a ser conhecida e da qual dependem todos os outros conhecimentos, ponto em que Olivo vê a aproximação entre a *Recherche* e as *Regras* e seu distanciamento em relação às *Meditações*. Entretanto, o que vemos aqui é uma regra do método que precede a busca do conhecimento em si. Compreender o nosso aparato cognitivo e os seus limites é algo que é anterior ao processo de busca pelo conhecimento empreendido nas *Meditações*. E na *Recherche*, por mais que Descartes anuncie a alma racional como primeira coisa a ser conhecida, ele parte direto para a investigação e a primeira verdade estabelecida será, assim como nas *Meditações*, a existência do eu.

Ainda assim, poderíamos ver nessa passagem um forte indício de que a *Recherche* estaria na verdade próxima temporalmente das *Regras*, já que ambas parecem compartilhar uma ideia supostamente ausente das outras obras cartesianas. Todavia, não acreditamos que a ideia de impor limites ao conhecimento seja abandonada por

---

104 Olivo faz uso dessa mesma passagem justamente para defender a proximidade da *Recherche* com as *Regras*. Todavia, como vimos anteriormente, faz outra interpretação do discurso empreendido por Eudoxo. Segundo ele, Descartes estaria afirmando ali possuir todos os meios de conhecer, portanto, possuir virtualmente todo o conhecimento, o que teria proximidade com a ideia de *mathesis universalis*.

Descartes. Ela é parte do método e o método segue Descartes durante toda sua trajetória filosófica.

Outra passagem presente na regra VIII que demonstra certa consonância entre as *Regras* e, não só a *Recherche*, mas outras obras cartesianas, diz respeito à ideia de que devemos, pelo menos uma vez na vida, analisar todas as verdades que podem ser alcançadas pela razão.

Si quis pro quaestione sibi proponat, examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat (quod mihi videtur semel in vita faciendum esse ab iis omnibus, qui serio student ad bonam mentem pervenire) [...] <sup>105</sup>. (AT, X: 395)

Como vimos no ponto 1.3 do capítulo I, Descartes emprega o termo “semel in vita” em diversas de suas obras. É verdade que nas obras posteriores, a questão deixa de ser apenas “analisar todas as verdades” para ser algo do tipo “me desfazer de todas as opiniões”, mas a mudança é completamente justificável dentro do contexto de surgimento da dúvida e não diminui a importância do emprego recorrente da mesma expressão. Mesmo porque, se desfazer das antigas opiniões não deixa de ser uma maneira de analisar (ou pelo menos de começar a analisar) todas as verdades. Desse modo a presença do termo na *Recherche* não implica necessariamente uma proximidade com as *Regras* e reforça a ideia de que a influência exercida no *corpus* cartesiano pelas *Regras* pode ultrapassar seu lugar no tempo, alcançando até mesmo as obras do fim da vida do filósofo.

As regras IX, X e XI têm por objetivo mostrar como se deve treinar o espírito para conhecer verdades através da intuição e da dedução. Elas se apresentam respectivamente da seguinte forma: IX – “*Oportet ingenii aciem ad res minimas & maxime faciles totam convertere, atque in illis diutius immorari, donec assuescamus veritatem distincte & perspicue intueri*”<sup>106</sup>. X – “*Ut ingenium fiat sagax, exerceri debet in iisdem quaerendis, quae jam ab aliis inventa sunt, & cum methodo etiam levissima quaeque hominum artificia percurrere, sed illa maxime quae ordinem explicant vel*

---

105 “Se alguém se propuser como questão analisar todas as verdades para cujo conhecimento basta a razão humana – e parece-me que isso deve ser feito uma vez na vida por todos os que se empenham em alcançar a sabedoria [...]” (Reg, 1999: 50-51)

106 “*Cumpre dirigir toda a penetração de nosso espírito ao que é menos importante e mais fácil, e aí determo-nos por um bom tempo, até adquirirmos o hábito de ver a verdade, por intuição, de uma maneira distinta e nítida.*”

*supponunt*<sup>107</sup>.” XI – “*Posquam aliquot propositiones simplices sumus intuiti, si ex illis aliquid aliud concludamus, utile est easdem continuo & nullibi interrupto cogitationis motu percurrere, ad mutuos illarum respectus reflectere, & plura simul, quantum fieri potest, distincte concipere: ita enim & cognitio nostra longe certior fit, & maxime augetur ingenii capacitas*<sup>108</sup>.”

Mais uma vez Descartes insiste no fato de que devemos, primeiramente, nos atermos às coisas mais simples, embora muitos as vejam como menos importantes, reforçando também a ideia de que devemos buscar a verdade por nós mesmos. A ideia geral presente aqui e que é interessante para o nosso propósito, remete às questões colocadas anteriormente e portanto mantém as mesmas relações com as obras posteriores do filósofo. Desse modo, não vamos insistir em tratar dessas regras, passando apenas rapidamente por elas.

A regra XII é uma das mais comentadas, sendo vista por muitos como a mais importante dentre as regras proferidas por Descartes. Ela é exposta da seguinte forma: “*Denique omnibus utendum est intellectus, imaginationis, sensus, & memoriae auxiliis: tum ad propositiones simplices distincte intuendas; tum ad quaesita cum cognitis rite componenda, ut agnoscantur; tum ad illa invenienda, quae ita inter se debeant conferri, ut nulla pars industriae humanae omittatur.*<sup>109</sup>”

Descartes nos apresenta ali uma espécie de conclusão geral de tudo que foi dito nas onze regras anteriores. Embora muitos pontos presentes na referida regra já tenham sido visitados, é importante destacar algumas questões que nos parecem de extrema relevância. Ao retomar os modos que o aparato humano de conhecimento tem de encontrar as verdades, o filósofo comenta algumas possíveis maneiras de errar nessa busca. É nesse contexto que podemos encontrar o que há de mais semelhante nas

---

107 “*Para que o espírito se torne sagaz, devemos exercitá-lo em pesquisar o que já foi encontrado por outros, e em percorrer com método todas as artes ou ofícios dos homens, mesmo os menos importantes, sobretudo aqueles que manifestam ou supõem ordem.*”

108 “*Depois da intuição de algumas proposições simples, quando delas tiramos outra conclusão, é útil percorrer as mesmas proposições com um movimento contínuo e em nenhum lugar interrompido do pensamento, refletir em suas relações mútuas e conceber distintamente várias de uma só vez, tantas quanto o pudermos; é assim, de fato, que nosso conhecimento fica mais certo e, sobretudo, que se aumenta a amplitude de nosso espírito.*”

109 “*Enfim temos de utilizar todos os recursos do entendimento, da imaginação, dos sentidos e da memória, seja para ter uma intuição clara das proposições simples, seja para pôr entre as coisas que procuramos e aquelas que sabemos uma ligação adequada que permitiu reconhecê-las, seja para encontrar as coisas que devem ser comparadas entre si, sem desprezar nenhum recurso da indústria humana.*”



*Regras* ao que posteriormente viria a ser a dúvida cartesiana. Não que haja ali qualquer menção à dúvida empreendida adiante, mas Descartes oferece alguns motivos para não confiarmos cegamente nos sentidos e na visão do mundo que eles nos oferecem. O combate ao sensível será o carro chefe da dúvida cartesiana e a afirmação de que as coisas imateriais são mais facilmente conhecidas que as coisas materiais é um dos pontos mais importantes da metafísica de Descartes. A partir das *Regras* podemos perceber que desde muito cedo o filósofo já tinha em mente a necessidade de, contrariamente ao que acreditava Aristóteles, questionar os dados sensíveis.

Embora a *Recherche*, assim com as *Meditações*, apresente a dúvida cartesiana, logo o questionamento do sensível, há determinadas sutilezas presentes na Regra XII que não encontramos no diálogo. Na sexta Meditação, após ter afastado as razões de duvidar, Descartes mostra que, embora possamos confiar em certo grau nos sentidos, ou seja, embora se tenha provado a existência das coisas materiais, os objetos que nos são representados por eles não são necessariamente como eles nos aparecem. Existe uma conformidade entre os nossos sentidos e os objetos que faz com que eles cheguem até nós da forma que mais convém a nossa sobrevivência e não da forma como realmente são. Questão que aparece de forma semelhante nas *Regras*, como demonstra a passagem a seguir:

Ubi notandum est, intellectum a nullo unquam experimento decipi posse, si praecise tantum intueatur rem sibi objectam, prout illam habet vel in se ipso vel in phantasmate, neque praeterea judicet imaginationem fideliter referre sensuum objecta, nec sensus veras rerum figuras induere, nec denique res externas tales semper esse quales apparent [...] <sup>110</sup>. (AT, X: 423)

Nas *Meditações*, Descartes também irá insistir no fato de que os sentidos não nos oferecem uma visão exata das coisas como elas realmente são, mas sim da maneira como convém a nossa existência.

Ideoque haec natura docet quidem ea refugere quae sensum doloris inferunt, & ea prosequi quae sensum voluptatis, & talia; sed non apparet illam praeterea nos docere ut quicquam ex istis sensuum perceptionibus sine praevio intellectus examine de rebus extra nos positis concludamus [...] & quamvis ad ignem accedens sentio calorem, ut etiam ad eundem nimis prope

---

110 “Há que se notar, a esse respeito, que o entendimento nunca pode ser enganado por nenhuma experiência, desde que tenha somente a intuição precisa da coisa que lhe é apresentada, conforme a possui em si mesmo ou numa imagem, e desde que, ademais, ele não julgue que a imaginação reproduza fielmente os objetos dos sentidos, nem que os sentidos assumam as verdadeiras figuras das coisas, nem enfim que as coisas exteriores sejam tais como nos aparecem.” (Reg., 1999: 88)

accedens sentio dolorem, nulla profecto ratio est quae suadeat in igne aliquid esse simile isti calori, ut neque etiam isti dolori, sed tantummodo in eo aliquid esse, quodcunque demum sit, quod istos in nobis sensus caloris vel doloris efficiat. [...] quae proprie tantum a natura datae sunt ad menti significandum quatenam composito, cujus pars est, commoda sint vel incommoda, & eatenus sunt satis clarae & distinctae, utor tanquam regulis certis ad immediate dignoscendum quatenam sit corporum extra nos positorum essentia, de qua tamen nihil nisi valde obscure & confuse significant<sup>111</sup>. (AT, VII: 82-83)

A diferença é que, nas *Meditações*, Descartes deixa claro que as dificuldades em perceber o mundo tal como ele é se dão em razão da própria natureza do homem, que é um composto diverso formado por corpo e alma. Assim, embora possamos afastar as razões de duvidar da existência das coisas materiais, estamos sempre sujeitos ao erro no que se refere ao conhecimento proveniente dos dados dos sentidos. Sendo assim, como já afirmam as *Regras*, o certo é não fazer juízos a respeito da natureza das coisas exteriores. Embora possamos receber os dados dos sentidos e fazer uso deles para bem viver, não podemos, por isso, afirmar que as coisas são realmente como os sentidos as representam.

Ainda no que se refere à regra XII, é forçoso comentar uma passagem, bastante conhecida, em que Descartes faz referência à dúvida socrática e que ficou conhecida por parecer um prelúdio do *cogito*.

[...] si Socrates dicit se dubitare de omnibus, hinc necessario sequitur: ergo hoc saltem intelligit, quod dubitet; item ergo cognoscit aliquid esse posse verum vel falsum, &c. ista enim naturae dubitationis necessario annexa sunt [...] Atque etiam multa saepe necessario inter se conjuncta sunt, quae inter contingentia numerantur a plerisque, qui illorum relationem non animadvertunt, ut haec propositio: sum, ergo Deus est; item, intelligo ergo mentem habeo a corpore distinctam, &c<sup>112</sup>. (AT, X: 421-22)

---

111 “De sorte que essa natureza ensina em verdade a fugir das coisas que produzem sensação de dor e a buscar as que produzem prazer dos sentidos e coisas semelhantes. Mas não parece que ela, além disso, nos ensine a concluir, a partir dessas percepções dos sentidos, sem um prévio exame pelo intelecto, o que quer que seja sobre as coisas fora de nós. [...] E apesar de, ao me aproximar do fogo, sentir calor e, próximo demais, sentir dor, não há razão alguma que me persuada de que há no fogo algo que se assemelha a esse calor ou a essa dor e, sim, apenas, que no fogo há algo, o que quer que seja, enfim, que produz em nós sensações de calor e de dor. [...] A natureza deu-me as percepções dos sentidos para que propriamente fosse significado à mente o que é cômodo ou incômodo ao composto, uma de cujas partes é a mente, e, até aqui, essas percepções são suficientemente claras e distintas. Entretanto, emprego-as eu como se fossem regras certas para conduzir ao conhecimento imediato da essência dos corpos postos fora de nós, a respeito da qual nada significam, contudo, a não ser muito obscura e confusamente.” (Med., 1999: 177-179)

112 “[...] se Sócrates diz que duvida de tudo, segue-se necessariamente que ele compreende pelo menos que duvida; assim também, que sabe que pode haver alguma coisa verdadeira ou falsa, etc., pois essas consequências são ligadas necessariamente à natureza da dúvida. [...] Há ainda grande número

De fato podemos encontrar nessa passagem certa semelhança com o *cogito*, principalmente ao pensarmos na formulação presente na *Recherche*, onde se chega à certeza da existência diretamente a partir da dúvida. Entretanto, aqui o que temos é apenas a consciência da própria dúvida, que não é precedida, nesse caso, por uma dúvida hiperbólica. O contexto de surgimento do *cogito* é bastante específico e cada detalhe ali presente é necessário para a sua constituição. Não basta afirmar a própria ignorância, como faz Sócrates, para compreender a necessidade de afirmar a existência do eu. O que sabemos, sem dúvida, a partir dessa passagem, é que Descartes estava plenamente ciente da dúvida socrática e que ele pode ter visto nela o germe necessário para a fundação do *cogito*. O problema é que, nesse caso, sendo o “*dubito ergo sum*” da *Recherche* mais próximo da afirmação da ignorância socrática que o “*cogito ergo sum*”, encontramos um ponto a favor da suposta proximidade entre as *Regras* e a *Recherche*.

A regra XII põe fim ao primeiro grupo de regras, aquele que, segundo Descartes, mostra tudo o que pode facilitar o uso da razão. O segundo grupo, iniciado na regra XIII e interrompido na XXI, certamente, é de menos interesse para os nossos propósitos e por isso não o analisaremos detalhadamente. Em linhas gerais, podemos dizer que a partir da regra XIII. Descartes irá, copiosamente e através de referências matemáticas, mostrar como compreender melhor as questões a serem tratadas. O filósofo recorre veementemente a analogias relacionadas à geometria em suas explicações, evidenciando o papel da matemática como modelo de certeza e base de uma ciência certa. Como vimos anteriormente, Olivo acredita na presença de um projeto de *mathesis universalis* na *Recherche*; contudo, pelo menos no que diz respeito à tão incisiva presença de analogias matemáticas, não podemos aproximar as duas obras. Aliás, não encontramos em nenhuma outra obra de Descartes uma referência tão forte a conceitos matemáticos. Embora saibamos que o conceito de *mathesis universalis* defendido por Olivo vá além de simples analogias, não vemos na *Recherche* nenhuma aproximação em relação às *Regras* que seja mais forte que nas outras obras de Descartes como o *Discurso*, as *Meditações* ou os *Princípios*.

---

de coisas que em geral são ligadas entre si de uma maneira necessária e que a maior parte das pessoas dispõe entre as contingentes, não reparando a relação existente entre elas, por exemplo, esta proposição: eu sou, logo Deus é; da mesma forma: eu compreendo, logo tenho uma inteligência distinta do corpo.” (Reg., 1999: 86)

Embora o segundo grupo de regras seja de menor interesse para nós, há nele uma passagem no mínimo intrigante. Ela diz respeito, mais uma vez, a uma referência a Sócrates contida na regra XIII.

Neque enim illas petitiones tantum, quae ab aliis fiunt, inter quaestiones numeramus; sed de ipsa etiam ignorantia, sive potius dubitatione Socratis quaestio fuit, cum primum ad illam conversus Socrates coepit inquirere, an verum esset se de omnibus dubitare, atque hoc ipsum asseruit<sup>113</sup>. (AT, X: 432)

Descartes menciona aqui mais uma vez a dúvida socrática. Entretanto, o contexto da referência não nos leva a crer que ela possa ser vista como um prelúdio do *cogito* ou da dúvida cartesiana. Naquele momento, Descartes discorria sobre a diferença entre intuições, onde não pode haver erro, e questões, que estariam sujeitas ao erro por apresentarem juízos sobre as intuições. A dúvida enquanto intuição pura não é uma questão, mas passa a sê-lo a partir do momento em que se começa a investigar sua veracidade, terminando por afirmá-la como verdadeira. Ou seja, o ato de duvidar não é uma questão, mas a afirmação da própria ignorância o é.

Ultrapassando o tema referente ao conteúdo filosófico, a comparação entre as *Regras* e a *Recherche* toca ainda outro ponto que diz respeito à maneira de escrever e expor a filosofia. Independentemente do que está escrito nesses dois textos, parece evidente que ambos compartilham de um tom mais leve de escrita, o que para muitos seria signo de imaturidade. Contudo, acreditamos que possa haver outros motivos para essa “leveza” vista na *Recherche*. O fato de o texto ser escrito em forma de diálogo por si só já muda completamente de tom em relação às grandes obras de Descartes como o *Discurso* e as *Meditações*. A mudança de estilo e de público alvo pode muito bem justificar essa consequente mudança de tom. O que no caso das *Regras* é imaturidade intelectual, no caso da *Recherche* pode ser apenas estratégia. O problema é que essa resposta não explica outra questão, a das supostas incoerências presentes no texto, principalmente no plano, que também são vistas como reflexo da imaturidade do filósofo. Retornaremos a esse problema mais tarde, mas é necessário ter em mente que

---

113 “Com efeito, não são somente as perguntas feitas por outros que pomos no número das questões, mas, no que tange à própria ignorância, ou melhor, à dúvida de Sócrates, tratou-se de uma questão tão logo Sócrates, dirigindo sua atenção a esse ponto, começou a investigar se era verdade que duvidava de tudo e emitiu a afirmação disso.” (Reg., 1999: 100)

há de fato certas incoerências na *Recherche*, se consideramos como contrários elementos que remetem à juventude e à maturidade intelectual do filósofo.

Como podemos ver, o projeto das *Regras* é bastante interessante e apresenta ideias, principalmente no que se refere ao método, que serão muito caras a Descartes, sendo revisitadas por ele em diversos momentos da sua trajetória filosófica. A comparação feita aqui mostra que, embora as *Regras* possuam semelhanças com a *Recherche de la Vérité*, podendo tê-la influenciado, essas semelhanças não parecem suficientes para determinar a proximidade temporal entre as duas obras, visto que há também semelhanças entre as *Regras* e outras obras de Descartes redigidas em momentos diversos da vida do filósofo. Não negamos, contudo, que exista uma proximidade conceitual entre as *Regras* e a *Recherche* e que ela possa ser um indício de proximidade temporal entre as duas obras; apenas não acreditamos que ela constitua prova ou que seja capaz de determinar a *Recherche* como sendo uma obra da juventude.

Portanto, a interpretação que coloca a *Recherche* como obra da juventude nos parece insuficiente, pois seus argumentos, tanto os históricos, quanto os baseados no conteúdo, não são determinantes, deixando em aberto outras possibilidades. Possibilidades essas que analisaremos a seguir.

### CAPÍTULO III

#### ***A Recherche e sua relação com o Discurso***

O *Discurso do Método* (1637), ou *Discurso sobre o método para bem conduzir a razão na busca da verdade nas ciências*<sup>1</sup>, é a primeira grande obra publicada por Descartes. Escrita originalmente em francês, a obra se divide em seis partes e expõe, além de questões filosóficas e científicas, questões ligadas à vida pessoal de Descartes, seu caminho e suas escolhas.

Na primeira parte, Descartes nos revela seu descontentamento com o estado das ciências e da filosofia de sua época, afirmando a necessidade de buscar novos fundamentos para ampará-las. O filósofo apresenta ali também elementos de ordem biográfica. A segunda parte estabelece as quatro regras do método cartesiano. A terceira contém a moral provisória, que estabelece uma maneira de agir durante a investigação, pois apesar de questionar os fundamentos epistemológicos das ciências, a vida prática jamais entra em questão. Já a quarta parte é onde Descartes faz avanços em relação à busca do primeiro princípio, tratando questões relativas à dúvida hiperbólica (um pouco amenizada no *Discurso*), à alma e à existência de Deus. A quinta parte do *Discurso*, por sua vez, apresenta questões científicas desenvolvidas nos projetos do *Tratado do Mundo* e do *Homem* (1632-33), que, assim como as *Regras* e a *Recherche*, não chegaram a ser publicados por Descartes. Por fim, em sua sexta parte, Descartes faz uma espécie de desabafo pessoal, a respeito dos motivos que o levaram a publicar o *Discurso* e a não publicar outros escritos.

---

1 *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences.*

Se pensamos nas *Regras* como uma referência de obra da juventude e nas *Meditações* (1641) como obra da maturidade, o *Discurso* (1637) ocuparia um lugar que podemos chamar de intermediário no desenvolvimento filosófico de Descartes. Como vimos no capítulo anterior, haveria na *Recherche* elementos contraditórios que remetem tanto à juventude, quanto à maturidade do filósofo. Situar o diálogo num momento intermediário, como o do *Discurso*, pode ser uma solução conciliadora para essas incoerências. Para apresentar um exemplo desse tipo de hipótese, recorreremos à interpretação proposta por Ettore Lojacono<sup>2</sup> (2002) em sua edição da *Recherche*, onde o autor defende o ano de redação do diálogo como sendo o de 1634<sup>3</sup>.

### **3.1 Apresentando uma interpretação que vê a *Recherche* como obra de um período intermediário**

O autor italiano se refere à sua edição como uma edição crítica da *Recherche*, um trabalho de caráter inédito, no momento de seu lançamento, não só por apresentar pela primeira vez um estudo comparativo que leva em consideração a tradução holandesa da *Recherche*, mas também por oferecer um estudo da obra que ultrapasse o interesse apenas em sua datação. Lojacono acredita, ponto em que estamos completamente de acordo com ele, que embora o diálogo seja uma obra de extrema relevância para os estudos cartesianos, ela não teve a merecida atenção. O interesse dos comentadores por essa obra vem sendo em grande parte destinado às incertezas de sua datação e não ao seu conteúdo filosófico.

Lojacono começa sua introdução comentando o prefácio da *Recherche* e a cultura do *honnête homme*, na qual, de acordo com o autor, o próprio Descartes afirmaria se inserir. Descartes assumirá nesse texto o papel de Eudoxo, mas antes, no prefácio, ele será ele mesmo e se afirmará como parte da cultura do *honnête homme*, que, segundo Lojacono, teria herdado de Montaigne, Louis Garron, Pierre Bardin, Nicolas Coussin e principalmente N. Faret. Contudo, embora Descartes possa de algum modo se inserir na

---

2 Damos destaque aqui para a interpretação de Lojacono, pois, embora ela não seja a única que defende uma posição intermediária da *Recherche*, nos parece a mais consistente e mais bem fundamentada.

3 Bortolotti (1982), por exemplo, também defende a forte proximidade da *Recherche* com o *Discurso*, embora defenda possibilidades de data bem anteriores (1622-23 ou 1626-27) que a proposta por Lojacono.

cultura do *honnête homme*, Lojacocono vê certas limitações nessa aproximação, já que o filósofo não corresponde a todas as características da descrição desse tipo de homem, principalmente pela sua formação erudita.

O comentador oferece uma rápida descrição dos personagens, na qual questiona a identificação de Poliandro à cultura do *honnête homme*; segundo ele a correspondência do *honnête homme* seria mais com os pais de Poliandro do que com o próprio Poliandro. Seriam eles os responsáveis pelas “escolhas” do personagem até então e ele escaparia a esse molde ao desejar escutar os ensinamentos de Eudoxo, mesmo sabendo que isso o distanciaria de seu ambiente de homem das armas.

Lojacocono faz uma curta exposição do plano da *Recherche* e passa logo em seguida a fazer o que ele chama de “primeiras considerações para a interpretação e a datação do fragmento cartesiano”. O autor insiste na figura do *honnête homme* como essencial para a compreensão do lugar da *Recherche*. Ele acredita que a presença do *honnête homme* logo no início do diálogo já é uma maneira de situá-lo nessa cultura. Assim, não haveria motivos para imaginar que a *Recherche* tenha sido escrita num momento que não seja aquele de pleno desenvolvimento dessa cultura, que se deu entre 1610 e 1640.

Lojacocono defende a proximidade entre a *Recherche* e outros textos cartesianos, principalmente as *Regras* e o *Discurso*, que responderiam às mesmas exigências intelectuais que a *Recherche*. Para amparar essa ideia, recorre à forte presença de Montaigne nos primeiros escritos de Descartes, presença que, segundo ele, também será forte na *Recherche* e terá como reflexo o diálogo como modelo socrático, exaltado por Montaigne.

O autor lembra ainda que em 1633 grande parte do *corpus* cartesiano já havia sido redigido, as *Regras*, grande parte da *Dioptrique*, os *Meteoros*, a *Geometria*, os tratados do *Mundo* e do *Homem* além de um esboço de metafísica e uma série de fragmentos autobiográficos que ele reunirá posteriormente no *Discurso*. De acordo com Lojacocono, seria possível encontrar no plano da *Recherche*, a despeito da sua ordem ambígua, traços desses escritos. Além disso, as intenções um tanto quanto utópicas desse plano seriam semelhantes ao entusiasmo encontrado nas obras do jovem Descartes, expresso, por exemplo, através do projeto da *mathesis universalis*.



Lojacono se coloca de acordo, ao menos em parte, com um ponto da interpretação cunhada por Henri Gouhier (1629), segundo o qual a redação da *Recherche* teria ocorrido num momento em que Descartes estava desgostoso com os especialistas e decidido a destinar sua filosofia ao homem comum. De acordo com Gouhier, a má repercussão das *Meditações* e dos *Princípios* em meio aos doutos e, principalmente, em meio aos jesuítas, trouxe muito desgosto para Descartes. O filósofo ficou amargurado com a situação e demonstrou em cartas pessoais sua intenção de não mais publicar nem se envolver em querelas filosóficas.

Todavia, o que ocorre é que Descartes se abstém de publicar para o público que, anteriormente, era o seu principal alvo: os doutos e sábios de sua época. É por isso que ele não só autoriza, como deseja e acompanha de perto, a tradução de suas obras latinas, pois havia percebido que sua filosofia era melhor recebida pelas pessoas comuns, aquelas que não eram formadas nas universidades e nem sabiam latim. Lojacono concorda com Gouhier que, no momento de redação da *Recherche*, Descartes estaria insatisfeito com a filosofia tradicional e decepcionado com os sábios e eruditos de sua época, mas ele relaciona esse momento a outro evento marcante da vida de Descartes que teria ocorrido bem antes da publicação das *Meditações*: a condenação de Galileu em 1633. Na visão de Lojacono era esse o motivo da decepção cartesiana e seria esse o fato que teria ocasionado a mudança de público alvo da *Recherche*: assim ela não teria lugar no fim da vida do filósofo mas entre 1633 e 1635, período em que Descartes teria vivido, segundo Lojacono, “o momento de desencorajamento mais profundo de sua existência<sup>4</sup>”. A *Recherche* seria então, para Lojacono, uma obra revolucionária em certa medida, e Descartes estaria consciente disso:

Certes, au moment où il rédige ce dialogue, Descartes est conscient de la portée transgressive de son geste: il y manifeste une volonté d’abrogation ou de renversement d’une assise culturelle préexistante, qui ne semble pas avoir d’égale dans ses autres textes, il y emploie des métaphores aussi percutantes que *passer l’éponge, travailler à cette démolition, jeter tout par terre* (508-509), des métaphores que témoignent d’un état d’âme révolté envers tout ce et tous ceux qui, à son avis, auraient empêché le développement de ses possibilités créatives. (LOJACONO, 2002: XXII)

Ao tratar da questão da dúvida na *Recherche*, Lojacono percebe sua proximidade com o percurso da dúvida das *Meditações*, e por isso expõe o caminho da dúvida da

---

4 LOJACONO, 2002: XXI.

*Recherche* pensando, paralelamente, naquele da obra de 1641. Embora as semelhanças entre os argumentos sejam inegáveis, o papel desempenhado por eles em cada obra é significativamente diferente. Diferença que também ocorre em relação ao *Discurso*. Segundo Lojacono, os argumentos se distinguem quanto à sua função, sua articulação, seu lugar no desenvolvimento do pensamento e também pelo fato de haver argumentos nas *Meditações* que estão ausentes nas outras duas obras.

O deus enganador na *Recherche* não desempenha o mesmo papel que nas *Meditações* – ele apenas reforça o argumento do sonho, dando-lhe legitimidade teórica. Além disso há a evidente ausência do gênio maligno na *Recherche* e também no *Discurso*. O autor ressalta também o fato de não haver na *Recherche*, contrariamente ao que ocorre no *Discurso* e nas *Meditações*, logo após a dúvida, uma assimilação entre dúvida e pensamento, fato para o qual o comentador dá especial relevância.

A partir desses fatos, o autor se posiciona de forma incisiva a respeito do lugar da *Recherche*, que não poderia ser de forma alguma posterior às *Meditações*.

De acordo com Lojacono, ainda que possamos admitir que Descartes quisesse amenizar sua dúvida, não há, após 1641, motivos para isso. O autor levanta ainda uma série de questões, como: por que após 1641 Descartes consideraria a dúvida como único ponto fixo de onde partir? Por que ele negligenciaria o aspecto voluntário da dúvida, evidente no *Discurso*? Por que não há ali um claro ataque à probabilidade?

Nous comprenons très bien, en effet, qu'un philosophe se proposant de vulgariser certains de ses textes puisse faire l'économie de l'un ou de l'autre développement de sa pensée, mais il ne nous est pas facile d'accepter qu'il coupe une séquence de pensées qu'il avait développées pour rendre plus achevée la compréhension des solutions théoriques qu'il avait entrevues comme possibles. (LOJACONO, 2002: XXVIII)

Após a afirmação da primeira certeza, surge sempre a questão “o que sou eu”, mas na *Recherche*, segundo Lojacono, a questão não é completamente a mesma<sup>5</sup> e gera, conseqüentemente, uma resposta diferenciada. Ao responder à questão “o que é você que dúvida?” dizendo “eu sou um homem”, Poliandro comete um “felix error”, que leva

---

5 “Dans le dialogue, la question est directe et ne concerne que le présent, dans le *Discours*, elle est en perspective, indirecte et sous-entend une ou plusieurs argumentations; dans les *Meditations*, elle embrasse aussi le passé, englobe une ébauche de réponse, la refuse rapidement, et, selon le procédé en colimaçon privilégié par le philosophe dans cet écrit, elle développe dans ce même espace théorique une série d'arguments, par lesquels elle s'enrichit et parvient à faire glisser la *quaestio* sur l'âme.” (LOJACONO, 2002: XXIX)

à recusa do espaço epistêmico da tradição, do universo de pensamento que torna possível e eficaz o silogismo. É a recusa mais incisiva de Descartes à lógica da Escola. A diferença aqui se encontra mais no que se segue a essa resposta do que na resposta em si, pois Descartes aproveita esse momento para fazer uma forte crítica à escolástica que, de acordo com a interpretação de Lojaco, seria um signo do lugar intermediário do diálogo.

Lojaco irá concluir, após analisar a obra em seu aspecto filosófico e cultural, que ela pode ser datada em 1634. Segundo ele, vários fatores contribuem para essa conclusão: a construção da imagem do *honnête homme* a partir da cultura francesa dos anos 30, a análise dos personagens e do plano de Eudoxo, a natureza socrática do fragmento, a situação perturbadora na qual Descartes se encontra após a condenação de Galileu, a homogeneidade entre os pensamentos desenvolvidos nos escritos de 33 e a *Recherche*<sup>6</sup>. Essas seriam as primeiras evidências a favor da data de 1634<sup>7</sup>. O autor afirma ainda que há nas cartas do período de 1618 a 1632 evidências a favor de sua tese, pois ali Descartes demonstra estar bastante consciente do valor de suas descobertas concernentes principalmente à metafísica, à física e ao método.

O comentador italiano faz questão ainda de afastar um dos principais argumentos utilizados por Cassirer, que diz respeito à presença da moral no plano da *Recherche*. Segundo Lojaco, não é necessário esperar 1645 e a correspondência com a princesa Elisabeth para encontrar em Descartes a exigência de preceitos morais. Ademais, o tipo de moral que o plano da *Recherche* anuncia seria outro, mais próximo daquele apresentado por Montaigne e da cultura do *honnête homme*.

Lojaco argumenta que, ao procurarmos o momento em que Descartes poderia ter escrito o diálogo, não podemos nos limitar a procurar um período em que ele tivesse

---

6 Lojaco não é muito específico quanto ao que ele se refere exatamente quando afirma tal homogeneidade. Os exemplos dados pelo autor se restringem ao plano da *Recherche* e ao entusiasmo ali demonstrado que, segundo ele, seria similar ao de projetos da juventude como a *mathesis universalis*.

7 “La construction de l’image de l’*honnête homme* en partant de la culture française des années trente, l’analyse, hors des chemins battus, des personnages du dialogue et du grand plan d’Eudoxe, la nature socratique du fragment, la situation dans laquelle son auteur se trouvait après la condamnation de Galilée, l’homogénéité entre les pensées développées dans les écrits qu’en ‘33 il gardait encore dans ses tiroirs et celles qu’on retrouve dans la *Recherche*: voilà donc les premières raisons qui, au milieu de notre travail, nous ont amené – poussés par la logique de notre discours – à supposer que ce fragment a été rédigé en 1634.” (LOJACO, 2002: XXXIV)

algumas semanas disponíveis; um projeto do porte da *Recherche* necessitaria anos<sup>8</sup> e o único período que ele vê como correspondente a essa demanda seria aquele após a condenação da teoria de Copérnico. Assim, Descartes não teria deixado de finalizar a obra devido a sua morte prematura. A desistência por parte de Descartes do projeto da *Recherche* é a desistência de um projeto utópico em prol de um projeto concreto.

Haveria ainda outros sinais vindos do próprio texto que corroborariam essa hipótese, por exemplo, a terminologia utilizada por Descartes ao falar de “alma das plantas e alma dos animais” ou “qualidade e formas substanciais”, terminologia que será revista e corrigida por ele em cartas.

Pour toutes ces raisons nous sommes enclins à penser que ce fragment de la Recherche de la Vérité, dont le titre complet est assez proche de celui qu'en '36 il avait pensé donner au *Discours*, a été ébauché autour de l'année 1634 et, par conséquent, qu'il ne s'agit ni d'un écrit inaugural, ni d'une redite d'œuvres déjà publiées, mais plutôt d'une tentative de représenter un savoir qu'il estimait effectivement nouveau et qu'il pensait n'avoir plus la possibilité de faire connaître, tentative qu'il avait commencée à réaliser avec une volonté de révolte qu'il ne dépassera même pas dans les passages le plus autobiographiques des *Méditations*. (LOJACONO, 2002: XXXIX)

Após a exposição da interpretação de Lojacono e de seus argumentos, podemos dizer que ela é ancorada em alguns pontos principais:

- 1) A forte presença do *honnête homme*, figura em alta nos anos 30, seria um indício de que a *Recherche* teria sido escrita nessa época.
- 2) A forte influência de Montaigne e a consequente inspiração socrática da *Recherche* também seriam indício do seu lugar em meados da década de 1630.
- 3) A condenação de Galileu causou um grande impacto na vida e no pensamento de Descartes, ocasionando mudanças no que diz respeito à sua maneira de escrever e ao público ao qual ele se endereçava.
- 4) Descartes não apresentaria na *Recherche* a dúvida em sua forma mais acabada, presente nas *Meditações*. A ausência do gênio maligno e a maneira

---

8 A ideia de que o projeto da *Recherche* necessitaria um tempo maior para ser empreendido é um argumento utilizado por comentadores como Cantecor, por exemplo, que afirma que não há como Descartes ter tido tempo nos últimos anos de sua vida de se empenhar num projeto como esse. Sendo assim, a obra deveria ter sido, necessariamente, escrita na juventude do filósofo. (CANTECOR, 1923: 372-400)

diferente que a dúvida repercute no diálogo em relação às *Meditações* seriam suficientes para provar que a *Recherche* não pode de maneira alguma ser posterior à obra de 1641.

- 5) Haveria uma consonância entre os temas presentes nos escritos prontos até 1633 e a *Recherche de la Vérité*, assim como em relação ao *Discurso do método*.
- 6) O plano da *Recherche* demonstra intenções utópicas semelhantes ao entusiasmo encontrado nas obras do jovem Descartes.

### 3.2 Analisando essa interpretação

Analisaremos os pontos enumerados acima, visando avaliar em que medida a interpretação de Lojacono é contundente e se é possível aproximar a *Recherche* temporalmente do *Discurso*.

Começando pelo ponto 1), é preciso determinar quais seriam as características do *honnête homme* ao qual Descartes faz referência para, a partir daí, sabermos se de fato a relação feita por Lojacono entre a presença do *honnête homme* na *Recherche* e o lugar intermediário da obra dentro do *corpus* cartesiano se sustenta<sup>9</sup>.

Antes de dar início a nossa análise, é preciso definir o conceito de *honnête homme*, não o conceito cartesiano que, como veremos adiante, pode ter elementos próprios, mas o conceito geral de *honnête homme* em voga no século XVII<sup>10</sup>. O *honnête homme* representa o modelo ideal de homem que obedece a valores sociais, morais e intelectuais do século XVII. Ele é educado no mundo e sabe perfeitamente se portar em sociedade, sendo sempre modesto e discreto. Possui uma boa cultura geral, mas não é especialista em nenhum assunto. Ele não expõe orgulhosamente seus conhecimentos, pelo contrário, o faz apenas quando necessário. O termo *honnête homme* sugere,

---

9 É importante esclarecer que não pretendemos fazer aqui um estudo detalhado do conceito de *honnête homme* no século XVII; essa é uma empreitada para a qual não temos espaço nem tempo. Todavia achamos importante oferecer alguns elementos para tentar compreender melhor essa questão e é nesse sentido que trataremos esse assunto.

10 Embora apresentemos aqui uma definição de *honnête homme*, é forçoso notar que essa é uma expressão difícil de ser definida devido a sua polissemia. É possível encontrar características gerais, mas não podemos dizer que essa seja uma definição unívoca.

portanto, a idéia de civilidade, mas também de integridade. No *honnête homme*, a educação vai além das fórmulas de polidez, manifestando uma verdadeira formação do caráter; o cultivo das ciências e das letras não se traduz em ostentação erudita, mas num saber universal e pertinente. Há também um caráter social muito forte na definição do *honnête homme*: ele é o homem da corte que visa agradar aos outros e ser reconhecido por suas qualidades<sup>11</sup>.

O difícil em se tratar a questão do *honnête homme* em Descartes é que, embora essa tenha sido uma cultura bastante difundida no século XVII, não se pode dizer que o conceito de *honnête homme* seja unívoco. Há algumas variações no que diz respeito às características dessa figura e determinar as influências de Descartes a esse respeito pode não ser tão simples. Ademais, a repercussão da cultura do *honnête homme* não se restringe ao momento de seu surgimento ou de seu auge, identificado por Lojaco no período entre 1610 e 1640.

Lojaco acredita que o conceito de *honnête homme* de Descartes tem influências de Montaigne, Louis Garron, Pierre Bardin, Nicolas Coussin e principalmente Nicolas Faret. Embora concordemos que Descartes possa ter sido influenciado por esses autores, principalmente Montaigne e Faret, acreditamos que há alguns limites na interpretação proposta por ele<sup>12</sup>.

A argumentação de Lojaco afirma a identificação do próprio Descartes e Eudoxo com a cultura do *honnête homme* e, ao contrário do que faz a maioria dos comentadores, distancia essa figura de Poliandro. Esse movimento feito por esse autor nos parece incoerente em alguns aspectos, principalmente no que diz respeito a Poliandro.

---

11 No *Dictionnaire philosophique ou Introduction à la connaissance de l'homme*, a definição de 'honnêteté' se encontra da seguinte forma: "L'honnêteté par rapport à nous, est une manière d'agir suivant les lois de la pudeur; elle diffère de la bienfaisance, en ce qu'elle est d'une signification moins étendue: à l'égard des autres, voici comment, pour se rendre heureux avec moins de peine et pour l'être avec sûreté, il faut faire en sorte que les autres le soient avec nous. C'est le ménagement de bonheur pour nous et pour les autres que l'on doit appeler honnêteté, qui n'est, à la bien prendre, qu'un amour-propre bien ménagé. Pour avoir cette honnêteté au plus haut degré, il faut avoir l'esprit excellent et le cœur bien fait, et qu'ils soient tous les deux de concert ensemble. Par la grandeur de l'esprit, on connaît ce qu'il a de plus juste et de plus raisonnable à dire et à faire: et par la bonté du cœur, on ne manque jamais de vouloir faire et dire ce qu'il y a de plus raisonnable et de plus juste. Ces deux qualités sont essentielles pour faire un honnête homme. Puisque c'est une chose si rare de les voir séparément, combien doit-il être encore plus rare de les voir toutes deux ensemble." (CHICANEAU DE NEUVILLE, Didier-Pierre, 1751.)

12 O próprio Lojaco faz em seu texto algumas ressalvas quanto à semelhança entre o *honnête homme* de Descartes e aquele de Faret, mas sustenta ainda assim que essa seja sua principal fonte.

Ao observarmos a caracterização do *honnête homme* oferecida por Faret, podemos compreender a aproximação feita por Lojacono, que se justifica, em grande parte, dentro do contexto da moral provisória empreendida por Descartes. Para Faret, o ideal do *honnête homme* corresponde, em grande medida, a uma questão moral, a uma maneira de se comportar em sociedade. E é nesse sentido que ele estaria bem próximo da moral provisória cartesiana e, enquanto regras de comportamento, poderia ser atribuído a Descartes independente de sua formação. Nas palavras de Faret:

[...] un honnête homme, que je ne distingue point de l'homme de bien, doit tâcher d'être utile à sa Patrie, et, que se rendant agréable à tout le monde, il est obligé de ne profiter pas seulement à soi-même, mais encore au public, et particulièrement à ses amis qui seront tous les vertueux. (FARET, 1630: 86-87)

Ainda de acordo com Lojacono, Descartes não corresponderia às características geralmente associadas ao *honnête homme*, isso devido à sua criação e à formação erudita e conservadora recebida por ele. Entretanto, é importante notar que a formação erudita de Descartes não o impede necessariamente de ser um *honnête homme*; basta que ele saiba fazer bom uso de seu conhecimento sem se tornar um pedante<sup>13</sup>.

Faret oferece em seu livro, *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour*, conselhos para um homem se tornar bem visto na corte, ou seja, para que seja visto como um *honnête homme*. Ele traça as características desse *honnête homme*, por vezes de forma bastante hipócrita, admitindo que ele representaria uma espécie de personagem. A melhor profissão para o *honnête homme* seria aquela das armas, ele deveria ser simples, ter o corpo bem formado, falar várias línguas, seguir sempre os costumes e a religião vigente, conquistar amigos e admiradores, etc. Nesse contexto, deixa de ser tão difícil entender como Descartes poderia corresponder a algumas características dessa cultura.

Por outro lado, ao afirmar que Poliandro se distânciava da cultura do *honnête homme* que seria mais próxima daquela de seus pais, que lhe proporcionaram a sua formação, do que dele próprio, Lojacono nos parece cometer um equívoco. De acordo com ele, embora Poliandro tenha sido criado dentro da cultura do *honnête homme*, ao

---

13 A erudição e o excesso de conhecimento geralmente vêm acompanhados de arrogância e pedantismo; todavia essa associação não se faz necessária, sendo possível, embora menos provável, encontrarmos entre os eruditos, pessoas dignas de serem chamadas "*honnête homme*".

aceitar ouvir os ensinamentos de Eudoxo, ele se afastaria dessa cultura, distanciando-se do seu “métier de soldat”<sup>14</sup>. Porém, se o *honnête homme* é o interlocutor ideal cartesiano, como ele pode se afastar da sua própria cultura ao aceitar buscar o conhecimento? Essa afirmação nos parece contraditória. É justamente ao se mostrar aberto e disposto a ouvir os ensinamentos de Eudoxo que Poliandro se confirma como *honnête homme*, e não o contrário. Nem mesmo se pensarmos no conceito de *honnête homme* delineado por Faret essa ideia de Lojacono se sustenta, pois de acordo com ele o *honnête homme* deveria cultivar o corpo e o espírito, podendo ser ao mesmo tempo um homem das armas e um pensador<sup>15</sup>.

Para melhor compreender o posicionamento de Lojacono é necessário saber em que termos se dá a caracterização do *honnête homme* oferecida por Descartes, que não é tão clara como poderíamos desejar. Ernst Cassirer<sup>16</sup> nos oferece uma explicação muito oportuna do que ele acredita ser o conceito de *honnête homme* cartesiano, que nos parece bem peculiar, e se distancia um pouco do enfoque do conceito moral empreendido por Faret que, segundo Lojacono, seria a principal fonte de Descartes a esse respeito.

De acordo com Cassirer (1939), o referido conceito não seria moral, podendo diferir completamente de “homem honesto”. Ele diz respeito à educação e não à ética<sup>17</sup> e caberia até mesmo dizer que é um conceito negativo, pois se refere a como uma educação não deve ser, ela não deve se especializar e nem se limitar a conhecimentos específicos. Seria, em última instância, uma crítica à erudição. O ensino, na concepção de Descartes, deve adaptar-se às características do aluno; o filósofo queria deixar de lado o ensino escolástico e revelar que o seu modo de ensino seria melhor, mais claro e simples. Ele acreditava que, para se libertar de si, seria necessário deixar para trás todos os preconceitos lógicos e filosóficos, mesmo aqueles aprendidos na escola e nos livros de grandes sábios (como Platão e Aristóteles).

---

14 LOJACONO, 2002: XV.

15 “Il est certain que le nombre n’est pas petit dans la Cour de ces esprits malfaits, qui par un sentiment de stupidité brutale, ne peuvent se figurer qu’un Gentilhomme puisse être savant et soldat tout ensemble.” (FARET, 1630: 45)

16 Lojacono se refere à interpretação de Cassirer nesse ponto, mas acredita que, justamente por negligenciar Faret, ele estaria equivocado.

17 Cassirer faz aqui uma desvinculação entre ética e educação que pode ser questionada, pois pode haver um sentido moral na educação.



O *honnête homme* cartesiano aparece logo no início do diálogo, num contexto que o aproxima de maneira mais evidente da caracterização dada por Cassirer que daquela encontrada em Faret. Vejamos:

Um *honnête homme* n'est pas obligé d'avoir vu tous les livres, ni d'avoir appris soigneusement tout ce que qui s'enseigne dans les écoles, et même ce serait une espèce de défaut en son éducation, s'il avait trop employé de temps en l'exercice des lettres. (AT, X: 495)

Nesse sentido, o *honnête homme* cartesiano parece estar muito mais ligado a uma questão referente à educação e ao culto da razão natural, que à moral e ao comportamento. Isso porque, para Descartes, a sabedoria não está necessariamente ligada à erudição. Assim encontramos logo no início da *Recherche* a defesa de uma razão natural, suficiente para guiar o homem na busca pela verdade. Contudo, essa razão é perturbada desde o início da vida pelos dados errôneos provenientes dos sentidos, pela memória e pela educação recebida, o que dificulta o seguimento de uma boa conduta por parte dela. Desse modo, é necessário que a razão reencontre o seu estado natural, o que só pode ser feito, normalmente, através das instruções de um verdadeiro sábio. Só assim será possível se desfazer de preconceitos e doutrinas equivocadas e elevar o conhecimento ao mais alto grau. Seria justamente o *honnête homme* o tipo de homem ideal para ser guiado nesse caminho e reencontrar a razão natural.

Entretanto, tais características que, segundo Cassirer, tornariam o *honnête homme* cartesiano mais ligado a questões relativas à educação também podem ser encontradas, de forma menos evidente, no *honnête homme* de Faret. O que nos parece é que Faret é menos radical, ou menos enfático em certos pontos. De acordo com ele, por exemplo, o estudo do grego e do latim não é útil para todos, podendo até mesmo, em alguns casos, ser prejudicial. O que não impede Faret de afirmar as vantagens desse tipo de estudo. Vejamos:

Il ne se voit que trop de ceux à qui le Grec et le Latin n'ont servi de rien qu'à les rendre plus impertinents et plus opiniâtres, et qui au lieu de rapporter de leur étude une âme pleine de sagesse et de docilité, ne l'en rapportent qu'enflée de Chimères et d'orgueil. Néanmoins il faut confesser que quand cette connaissance tombe en un sens exquis, elle produit des effets si merveilleux qu'on dirait que ceux qui la possèdent aient quelque chose au-dessus de l'homme et soient élevés à une condition approchante de la divine. (FARET, 1630: 45-46)

Deste modo, para Faret, o estudo do grego o do latim pode ser negativo ou extremamente positivo, dependendo da forma como for aplicado. Embora possamos ver aqui certa semelhança com Descartes, ao contrário de Faret, ele parece não estar muito interessado no lado positivo do aprendizado de línguas, afirmando sua inutilidade.

[...] un honnête homme n'est pas plus obligé de savoir le grec ou le latin, que le suisse ou le bas breton, ni l'histoire de l'Empire, que celle du moindre État qui soit en l'Europe; et qu'il doit seulement prendre garde à employer son loisir en choses honnêtes et utiles, et à ne charger sa mémoire que des plus nécessaires. (AT, X: 503)

O estudo da história também é criticado por Faret em alguns aspectos, mas sempre num tom mais brando que aquele de Descartes.

Faret dá continuidade à sua caracterização do *honnête homme* afirmando que ele não precisa saber tudo o que foi escrito pela tradição:

[...] j'estime que sans qu'il soit nécessaire de s'aller embrouiller dans toutes les querelles de la Philosophie, que consommeraient peut-être inutilement l'âge entier d'un homme, qui profiterait mieux d'étudier dans le grand livre du monde, que dans Aristote [...]. (FARET, 1630: 49)

Contudo, o autor não desconsidera a importância de certo nível de erudição, fazendo uma espécie de seleção dos livros e autores mais importantes a serem lidos.

Mais uma vez podemos encontrar semelhanças entre o *honnête homme* de Descartes e aquele de Faret. A ideia de não se ocupar com querelas filosóficas e de buscar conhecimento no grande livro do mundo<sup>18</sup> – e não em Aristóteles – está presente em Descartes de forma clara<sup>19</sup>, tanto na *Recherche*, quanto no *Discurso*. É uma crítica ao saber livresco, fundamental para a constituição do conceito de *honnête homme*<sup>20</sup>. Entretanto, Faret está sempre ponderando e adotando posturas de certo modo

---

18 A ideia de que devemos viajar e conhecer o livro do mundo, que vai contra a tradicional “filosofia de gabinete”, se encontra expressa fortemente em Montaigne, que em sua análise dos costumes faz comparações que ultrapassam os limites de fronteiras entre os países e até mesmo continentes, e também em céticos como Charron e La Mothe Le Vayer. Assim, não se pode garantir que a influência do filósofo nesse ponto seja, necessariamente, de Faret.

19 AT, VI: 10.

20 No livro “Moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle”, há uma passagem em que Descartes é citado como referência ao conceito de *honnête homme* no que diz respeito à oposição entre a sabedoria proveniente do mundo e dos livros. Vejamos: “Le moraliste n’a rien du savant, du docte, dont c’est la profession de lire et d’écrire. Son livre n’est pas d’un spécialiste, puisque l’honnête homme ‘ne se pique de rien’ (max. 203), mais d’un homme qui s’est formé dans le grand livre du monde, que Descartes opposait déjà, dans le *Discours de la méthode*, aux livres et au savoir livresque.” (LAFOND, 1992: XII)

conciliadoras. Ao recusar a erudição, ele não a recusa completamente, apenas o seu mau uso, e assim acontece em várias de suas críticas. Ao concluir o seu comentário sobre a erudição e sobre quais seriam os aprendizados mais adequados para o *honnête homme*, Faret afirma:

[...] je dis que l'une des plus particulières études d'un homme de la Cour doit être l'intelligence des langues: Et s'il trouve les mortes trop difficiles, et les vivantes en trop grand nombre, que pour le moins il entende et parle l'Italienne et l'Espagnole pource qu'outre qu'elles reviennent mieux à la nôtre, elles ont plus de cours que pas une des autres dans l'Europe et même parmi les Infidèles. (FARET, 1630: 65-66)

Assim, embora Faret faça críticas ao estudo do grego e do latim, ele conclui que o *honnête homme*, ou o homem da corte deve se dedicar sim ao estudo de línguas.

Como podemos ver, o conceito de *honnête homme* empreendido por Faret está ligado a vários âmbitos do homem, desde a sua formação, seus estudos, seu conhecimento, até suas atividades, a maneira como se comporta em sociedade e a busca pela felicidade. Alguns desses aspectos, aparecem de maneira mais evidente no *honnête homme* cartesiano, como a formação, por exemplo. Outros, como as questões relativas ao comportamento em sociedade, embora possam ser vistos em Descartes (expressos através da moral provisória), têm uma ligação menos fundamental com o conceito de *honnête homme* propriamente.

Embora Lojacono veja em Faret a principal influência do *honnête homme* cartesiano, ele cita Montaigne como sendo também uma influência, ainda que menos fundamental, desse conceito em Descartes. Contudo, tendemos a encontrar mais pontos de semelhança em Montaigne que em Faret, isso não tanto pelas características dadas por ele para o seu “homem ideal” que coincidem em grande medida com as de Faret, mas pelo conjunto do projeto que o envolve. Para tratar desse assunto em Montaigne escolhemos o ensaio *A educação das crianças*<sup>21</sup>, texto no qual o filósofo discorre sobre como ele acreditava ser uma educação adequada, além de dar características de si próprio e da educação que recebeu. Nesse contexto de um modo de ensino e de formação é que acreditamos que se encontram os elementos mais fundamentais do *honnête homme* cartesiano.

---

21 Contido no livro I dos *Ensaïos*.

Montaigne afirma logo no início desse ensaio não ser, de forma alguma, um leitor assíduo dos antigos, como Aristóteles. De acordo com ele, sua filosofia seria baseada apenas nos meios que ele mesmo teve de desenvolvê-la, e, embora reconhecesse o valor dos outros, jamais teria se amparado neles<sup>22</sup>. Aqui já vemos a inegável semelhança do próprio Montaigne com o *honnête homme* cartesiano, não só pela sua formação, que não exige a leitura paulatina dos antigos, mas pelo caminho seguido por ele na busca da verdade, no qual seria capaz de fazer uso apenas dos seus próprios meios, ou seja, da sua própria razão.

Ao discorrer sobre como deveria ser a educação das crianças, Montaigne começa por afirmar a importância da boa escolha do preceptor que deveria “ter a cabeça mais bem-feita que bem cheia”<sup>23</sup>, e ao guiar o discípulo deveria deixá-lo livre para fazer suas escolhas, orientando-o, sem forçá-lo a seguir determinado caminho. Montaigne exalta o diálogo socrático,

Não quero que ele invente e fale sozinho, quero que escute o discípulo falar por sua vez. Sócrates e depois Arcesilau primeiramente faziam seus discípulos falarem e depois é que falavam eles. (MONTAIGNE, 2005: 44-45)

Mais uma vez a semelhança com as ideias apresentadas por Descartes na *Recherche* são evidentes. A necessidade de um verdadeiro sábio para guiá-lo pelo caminho do conhecimento e extrair dele as verdades em um diálogo em que nada é imposto parecem exatamente o movimento feito por Eudoxo com Poliandro na *Recherche*. Montaigne também irá criticar o conhecimento excessivo de línguas como o grego e o latim<sup>24</sup>, mais um ponto em que podemos aproximá-lo da caracterização oferecida por Descartes de seu *honnête homme*.

Lojaco chega a dizer em um momento posterior<sup>25</sup>, ao tentar afastar a interpretação de Cassirer<sup>26</sup>, que a moral presente no plano da *Recherche* corresponderia na verdade a uma exigência moral que se manifesta sob a forma dominante na cultura de Montaigne e do *honnête homme*. Todavia, acreditamos que essa moral à qual ele se

---

22 MONTAIGNE, 2005: 32-33.

23 MONTAIGNE, 2005: 44.

24 “Sem a menor dúvida, o grego e o latim são um grande e belo arranjo, mas paga-se muito caro por eles.” (MONTAIGNE, 2005: 109)

25 LOJACONO, 2002: XXXVII.

26 Segundo a qual a moral indicada no plano da *Recherche* seria aquela proveniente das conversas com Elisabeth, logo presente apenas na maturidade do filósofo.

refere corresponderia na verdade à moral provisória, e essa moral não nos parece atender às exigências de uma verdadeira moral, estabelecida ao fim da busca pelo conhecimento, como indica o plano da *Recherche*. Não podemos afirmar ao certo qual seria a moral referida no plano, mas não acreditamos que ela possa corresponder à moral constituída sob os preceitos da concepção do *honnête homme*.

É claro que não podemos dizer que Montaigne e Descartes tinham o mesmo projeto, nem que o *honnête homme* cartesiano possa ser identificado a Montaigne ou ao homem fruto da formação que Montaigne acreditava ser a ideal. Os preceitos que Montaigne aplica à educação das crianças, Descartes aplicará ao guiar um adulto já formado na busca pela verdade. Ainda assim, é possível que Montaigne tenha influenciado Descartes na formação de seu *honnête homme* e no seu projeto do diálogo como um todo. Lojacono, no que identificamos como segundo ponto de sua argumentação, irá defender justamente a forte influência “montaigniana” em Descartes.

Deste modo, guardadas as devidas proporções, podemos ver semelhanças entre as afirmações de Faret e aquelas de Descartes, assim como também é o caso de Montaigne. É possível que de fato Descartes tenha sido influenciado por ambos em muitos aspectos, mas acreditamos que o *honnête homme* cartesiano tem algo de original em relação tanto ao de Faret, como às concepções “montaignianas”. O *honnête homme* cartesiano não é baseado apenas nas aparências nem tem como objetivo principal agradar à corte, como o de Faret<sup>27</sup>. Ele é, devido às suas características, o tipo de homem mais apto a alcançar o conhecimento. É nesse sentido que Descartes irá caracterizar o seu *honnête homme*, o homem que serviria aos seus propósitos.

Desse modo, embora haja coincidências entre alguns hábitos do próprio Descartes e do *honnête homme* de Faret, acreditamos que não haja uma correspondência entre eles. Da mesma maneira, embora possamos ver alguma influência por parte de Montaigne a esse respeito, não podemos dizer que haja uma total correspondência. O que Descartes faz é reconstruir esse conceito à sua maneira e empregá-lo de acordo com suas próprias necessidades.

No que diz respeito a quem o *honnête homme* representaria no diálogo, não podemos de forma alguma adotar a posição de Lojacono e negar a Poliandro esse papel.

---

27 Lojacono também aponta o distanciamento entre os dois nesse aspecto.

Acreditamos que ele seja de fato o *honnête homme* ao qual Descartes se refere ao longo da *Recherche*. Todavia, não podemos negar que o próprio Descartes, representado por Eudoxo, possua muitas das características do *honnête homme*. Assim, Eudoxo também corresponderia, em alguma medida, a esse ideal. Mas como dois personagens tão distintos poderiam ambos ocupar o lugar de *honnête homme*? O que nos parece na verdade é que Eudoxo e Poliandro possam ser vistos como sendo ambos o *honnête homme* cartesiano, mas vivenciando momentos completamente distintos. Enquanto Poliandro seria o *honnête homme* no início do caminho da busca pela verdade, Eudoxo seria o *honnête homme* no final desse caminho, aquele que um dia já ocupou, guardadas as devidas proporções, o lugar de Poliandro. E, assim como Eudoxo já esteve no lugar de Poliandro, ou seja, no início do caminho, Poliandro também chegará ao final desse caminho, podendo ocupar o mesmo lugar que Eudoxo.

Entretanto, ainda que possamos concordar em certos aspectos com a interpretação de Lojaco, há um ponto da sua argumentação do qual não estamos convencidos. Como a simples presença do conceito de *honnête homme* pode nos apontar a data da *Recherche*? O fato do ideal do *honnête homme* estar em voga em 1630 não determina que o diálogo lhe seja contemporâneo. O próprio Lojaco afirma a cultura do *honnête homme* como tendo seu momento pleno de desenvolvimento num período entre 1610 e 1640, o que já amplia bastante a possibilidade de datação, caso fôssemos ligar a data da *Recherche* à data de desenvolvimento desse conceito. Ademais, o ideal do *honnête homme* repercutirá durante muito tempo na história da filosofia, perdurando muito além de seu surgimento. Ainda que Descartes tenha tomado conhecimento desse conceito em 1630, nada impede que ele o tenha utilizado apenas mais tarde. Do mesmo modo, nada impede que Descartes tenha tido contato com esse conceito mais cedo (a obra de Montaigne, por exemplo tem sua primeira edição datada de 1580), o que, poderia colocar a *Recherche* num momento ainda anterior ao dado por Lojaco.

O que nos parece claro é que Descartes admirava o *honnête homme* e via nele a possibilidade de perpetuar a sua filosofia, já que a classe erudita não saberia valorizá-la devidamente. Mas não acreditamos de maneira alguma que a presença desse conceito na *Recherche* possa determinar a sua datação. Compreendemos que Lojaco queira aproximar a obra do período de auge do ideal do *honnête homme* e da publicação do livro de Faret; todavia não vemos essa aproximação como sendo necessária, o que fica

mais evidente quando pensamos na apropriação que Descartes faz desse conceito. O *honnête homme* de Descartes não é uma cópia daquele de Faret, logo não vemos razões legítimas para vincular a data de surgimento de ambos. Além disso, não acreditamos que a influência exercida por um pensador esteja restrita ao momento em que o filósofo teve o primeiro contato com ele.

Portanto, ainda que as aproximações feitas por Lojacono sejam, em alguma medida, coerentes, não acreditamos que isso possa amparar a sua hipótese de datação.

O segundo ponto da argumentação proposta por Lojacono está intimamente relacionado com o primeiro, pois aborda a influência de Montaigne<sup>28</sup> e a inspiração socrática do diálogo. A esse respeito não poderíamos estar mais de acordo com o comentador italiano. Não negamos de forma nenhuma a inspiração socrática do diálogo cartesiano, como retratamos em nosso primeiro capítulo, e muito menos questionamos a forte influência que Montaigne exerce nos escritos cartesianos (não apenas na *Recherche*), principalmente no que diz respeito à dúvida cética e a moral provisória<sup>29</sup>. Contudo, acreditamos que aqui encontramos o mesmo problema referente ao primeiro ponto da argumentação, pois a influência de Montaigne não é capaz de determinar a data da *Recherche*. Embora ela seja expressa de maneira mais forte no *Discurso*, isso não significa que a *Recherche*, obra em que essa influência também se apresenta, deva ser datada do mesmo período. Acreditamos que Montaigne foi uma figura muito forte na constituição do pensamento cartesiano que teve reflexos não só no *Discurso*, como também nas *Meditações* e nos *Princípios*, onde a dúvida cética se apresenta. Nesse sentido, ainda que possamos determinar o *Discurso* como o momento no qual a influência “montaigniana” se apresenta de forma mais incisiva em Descartes, não podemos afirmá-lo como sendo o único ou o último.

É claro que, considerando que a dúvida do *Discurso*, assim como o projeto geral da *Recherche*, demonstrem uma influência maior de Montaigne relativamente às outras obras, é possível compreender a ideia de que essa influência seja um indício da proximidade temporal entre as duas obras. Assim, não podemos negar ao argumento de

---

28 A influência exercida por Montaigne no pensamento de Descartes é alvo de estudo de diversos comentadores. O comentário mais célebre sobre essa comparação é aquele de Étienne Gilson (1647).

29 Já tratamos das aproximações entre Descartes e Montaigne em nossa dissertação de mestrado defendida em 2011, intitulada *Descartes e o Ceticismo: o estatuto da dúvida na filosofia cartesiana*.

Lojacono certa relevância. Contudo, não acreditamos que seja necessário que a influência de Montaigne tenha se restringido a um único período da filosofia cartesiana.

Portanto, recusamos o segundo ponto da argumentação de Lojacono pelos mesmos motivos pelos quais recusamos o primeiro ponto.

Passando para o terceiro ponto argumentativo de Lojacono, nos deparamos com a suposta crise cartesiana ocasionada pela condenação de Galileu. É difícil negar que a condenação de Galileu em 1633 tenha afetado Descartes. Ao que tudo indica, seria esse fato o responsável pela desistência do filósofo de publicar seu *Tratado do Mundo*. A física cartesiana corroborava as ideias de Galileu e saber que a Igreja desaprovava tais ideias fez Descartes repensar sua publicação. Ele próprio afirma isso em uma carta a Mersenne, de novembro de 1633.

En effet je m'étais proposé de vous envoyer mon Monde pour ces étrennes, et il n'y a pas plus de quinze jours que j'étais encore tout résolu de vous en envoyer au moins une partie [...] mais je vous dirai que, m'étant fait enquérir ces jours à Leyde et à Amsterdam si le *Système du Monde* de Galilée n'y était point, à cause qu'il me semblait avoir appris qu'il avait été imprimé en Italie l'année passée, on m'a mandé qu'il était vrai qu'il avait été imprimé, mais que tous les exemplaires en avaient été brûlés à Rome au même temps, et lui condamné à quelque amende: ce qui m'a si fort étonné, que je me suis quasi résolu de brûler tous mes papiers ou du moins de ne les laisser voir à personne. Car je ne me suis pu imaginer que lui, qui est Italien et même bien voulu du Pape, ainsi que j'entends ait pu être criminalisé pour autre chose sinon qu'il aura sans doute voulu établir le mouvement de la Terre [...] et je confesse que, s'il est faux, tous les fondements de ma Philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment. (AT, I: 270-71)

Na sequência da carta, Descartes admite sua resistência em escrever livros e sua aversão a controvérsias, afirmando que não via razão em publicar suas ideias se elas não pudessem ser aprovadas sem desacordos. Tais afirmações da parte do filósofo parecem dar razão ao argumento de Lojacono, pois confirmam o choque sofrido por Descartes com a condenação de Galileu e seu desgosto pela escrita e publicação de livros. Todavia, há certos detalhes que nos fazem interpretar esse momento cartesiano de outra maneira.

O primeiro deles diz respeito à afirmação cartesiana sobre sua pouca disposição em escrever livros; nas palavras de Descartes, “je n'ai jamais eu l'humeur portée à faire des livres<sup>30</sup>”. Descartes não afirma aqui que a condenação de Galileu fez que ele

---

30 AT, I: 271.



perdesse a disposição para escrever – ele afirma nunca tê-la possuído. Algo que parece contraditório com o que se deu nos anos seguintes de sua vida, o que nos leva a crer que o filósofo possa ter mudado de opinião a esse respeito<sup>31</sup>. Ele diz que não deixará de lado completamente a ideia de escrever devido ao fato de ter prometido a Mersenne<sup>32</sup>. Mersenne, entretanto, não possui o perfil do *honnête homme*, se aproximando muito mais de um erudito que de um homem comum. Se a *Recherche* tivesse sido escrita nesse contexto, e mais, ocasionada por essa situação, como ela poderia não ser, de algum modo, direcionada aos sábios, visto que Mersenne, supostamente uma das razões pelas quais<sup>33</sup> Descartes não desistiu completamente de escrever livros, se encaixaria justamente nessa categoria?

Ademais, considerando que se Descartes estivesse preocupado em não desagradar à Igreja, como ele mesmo afirma<sup>34</sup>, a *Recherche* não seria a melhor forma de garantir isso, já que a obra faz uma clara crítica às ideias escolásticas, aprovadas e defendidas por grande parte<sup>35</sup> da Igreja católica<sup>36</sup>. Não seria muito inteligente da parte de Descartes desistir de um projeto do porte de *o Mundo*, por receio de ter a desaprovação da Igreja e escrever uma obra em francês, visando o homem comum, apresentando uma veemente crítica às doutrinas de Aristóteles<sup>37</sup>. Lojaco defende, entretanto, que a *Recherche* seja

---

31 Na sexta parte do *Discurso* Descartes trata da sua oscilação entre publicar e não publicar.

32 “Toutefois, parce que j’aurais mauvaise grâce, si après vous avoir tout promis et si longtemps, je pensais vous payer ainsi d’une boutade, je ne laisserai pas de vous faire voir ce que j’ai fait [...]” (AT, I: 272)

33 Posteriormente, na sexta parte do *Discurso*, Descartes retomará essas questões afirmando que a promessa que fez a alguns amigos de publicar seria um dos motivos que o fizeram entregar o *Discurso* para publicação.

34 “Mais comme je ne voudrais pour rien du monde qu’il sortît de moi un discours, où il se trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé de l’Église [...]” (AT, I: 271).

35 Embora a filosofia aristotélica fosse vista, em alguma medida, como compatível com a religião cristã e aceita por parte da Igreja, não é possível dizer que ela seja adotada de forma integral, nem que sua aceitação seja unânime. A relação da escolástica com a Igreja é um assunto muito mais complexo.

36 Embora um dos esforços gerais de Descartes seja justamente mostrar às autoridades eclesásticas que sua filosofia seria mais compatível com cristianismo que o aristotelismo, o tom utilizado nas *Meditações* e no *Discurso* é sempre mais respeitoso e permeado de uma série de cuidados para não ofender a Igreja, que não parecem ser implementados na *Recherche*. É claro que o maior problema estaria na física, que já havia sido condenada, mas num momento conturbado como aquele da condenação de Galileu, todo cuidado em não desagradar a Igreja deveria ser reforçado.

37 Ainda que se possa afirmar que a intenção de Descartes ao criticar a metafísica aristotélica seja abrir caminho para a introdução de sua física, tal crítica deveria ser feita com todo o cuidado e é por isso que Descartes, em suas grandes obras, como o *Discurso* e as *Meditações*, adota uma postura menos agressiva.

uma obra de revolta, revolucionária<sup>38</sup>. Mas achamos muito difícil, partindo desse princípio, situar a *Recherche* nesse momento, quando Descartes se posicionava contrariamente a qualquer tipo de revolução e tentava se enquadrar aos moldes da tradição.

Dessa maneira, acreditamos que a relação feita por Gouhier entre o momento de decepção vivido por Descartes como sendo a mola propulsora para a redação da *Recherche* não pode ser transferida para 1633 como quer Lojacono<sup>39</sup>. Embora de fato ali Descartes passe por um momento, em muitos aspectos, similar, a transposição não nos parece se encaixar tão perfeitamente como acredita Lojacono. A argumentação de Lojacono nesse ponto nos lembra muito um argumento lançado por Cantecor ao questionar esse momento da argumentação de Gouhier. Segundo ele, as disposições que segundo Gouhier teriam conduzido Descartes em 1647 seriam, na verdade, aquelas que o guiaram durante toda a vida, o que fica expresso em sua correspondência. O descontentamento de Descartes com os sábios, sua intolerância com objeções, seu receio em publicar, tudo isso é demonstrado desde cedo e não o impede de publicar suas obras e pedir a aprovação dos doutos. Cantecor ironiza a postura de Gouhier afirmando o seguinte:

M. Gouhier nous semble donc avoir pris un peu trop au tragique les doléances de Descartes en sa correspondance des dernières années. Ces dégoûts, ces mépris, ces renoncements, ce ne sont plus que clauses de style, simples formules verbales, auxquelles les correspondants de Descartes ne paraissaient pas attacher d'importance. En quoi ils ont bien raison: ils connaissaient leur homme et attendent son prochain livre. (CANTECOR, 1928: 259-260)

Embora discordemos do objetivo da argumentação de Cantecor, temos que concordar que Descartes exprime esse seu receio em publicar durante momentos diversos de sua vida, o que faz com que Lojacono julgue poder transpor a argumentação de Gouhier para um momento anterior e que Cantecor considere-a irrelevante. Todavia,

---

38 “Certes, au moment où il rédige ce dialogue, Descartes est conscient de la portée transgressive de son geste: il y manifeste une volonté d’abrogation ou de renversement d’une assise culturelle préexistante, qui ne semble pas avoir d’égale dans ses autres textes, il y emploie des métaphores [...] qui témoignent d’un état d’âme révolté envers tout ce et ceux qui, à son avis, auraient empêché le développement de ses possibilités créatives.” (LOJACONO, 2002: XXII)

39 O marco representado pela condenação de Galileu é visto de uma maneira completamente diversa por Bortolotti (1982). De acordo com ele, o diálogo deve ser necessariamente anterior à condenação de Galileu, pois ele expressa uma esperança de mudança, de convencer as pessoas através das palavras, algo que, após a condenação de Galileu, não seria possível.

é a união entre o descontentamento expresso por Descartes, seus motivos específicos de 1647, que não eram semelhantes aos de 1633 e o conteúdo da *Recherche* que dão mais plausibilidade à interpretação de Gouhier em detrimento da de Lojaco no que diz respeito a esse argumento especificamente. Ainda que Descartes demonstrasse anteriormente certo desgosto com a Filosofia, o filósofo acreditava que se ele apresentasse aos sábios de sua época uma nova filosofia, mais certa que a vulgar e constituída em bases sólidas, eles não só a acatariam, como a louvariam. É apenas mais tarde, após a publicação das *Meditações* e dos *Princípios*, obras destinadas aos doutos, e sua repercussão, muito diferente da que Descartes esperava, que o filósofo experimenta uma grande decepção com os sábios. Cantecor parece simplificar demais os fatos nesse ponto, retratando Descartes como um homem suscetível, cuja palavra não teria grande valor nem mesmo para os amigos mais próximos e isso não nos parece verossímil. Lojaco, por sua vez, parece não atentar para o fato de que a *Recherche* não corresponde ao intento cartesiano de não desagradar a Igreja, intento esse muito melhor executado pelo *Discurso* e sua maneira mais leve de apresentar as doutrinas cartesianas sem confrontar, ao menos não tão claramente, a escolástica. Ainda que não possamos afirmar que, ao negar a escolástica, Descartes estivesse se posicionando contra a Igreja em seu conjunto, é certo dizer que ele estaria desagradando uma parte substancial dessa instituição e ele estava ciente disso. Deste modo, considerando que após a condenação de Galileu, o momento era delicado e pouco propício a qualquer atitude contrária à Igreja ou a parte dela, nos parece pouco verossímil atribuir a Descartes uma atitude revolucionária nesse momento, como quer Lojaco.

Voltando para a sequência dos argumentos de Lojaco, chegamos ao ponto 4, onde ele afirma a diferença entre as dúvidas apresentadas na *Recherche* e nas *Meditações*, principalmente no que diz respeito à ausência do gênio maligno e à maneira diferente que a dúvida repercute no diálogo em relação às *Meditações*, fatores que seriam suficientes para provar que a *Recherche* não pode de maneira alguma ser posterior à obra de 1641.

A diferença entre as dúvidas e o *cogito* tanto da *Recherche* em relação ao *Discurso*, quanto da *Recherche* em relação às *Meditações* já foi tratada por nós em nosso primeiro capítulo (ponto 1.4); por isso não retornaremos detalhadamente a esse tema. A ausência do argumento do gênio maligno na *Recherche* é um fato, mas como o

argumento do Deus enganador, presente na *Recherche*, não se apresenta no *Discurso*, não vemos como esse argumento pode ser favorável à interpretação de Lojaco de que o diálogo estaria mais próximo do *Discurso*, visto que, se a ausência do gênio maligno em ambos os aproxima, a presença do Deus enganador apenas no diálogo os distanciaria novamente. Ainda que o Deus enganador realmente não desempenhe exatamente o mesmo papel nas duas obras (*Recherche* e *Meditações*), no *Discurso* ele não desempenha papel nenhum, ele simplesmente não existe.

A ideia do autor é que os argumentos presentes nas *Meditações* deveriam estar todos presentes na *Recherche* para que se possa admitir que ela lhe seja posterior. Como há nas *Meditações* a presença do gênio maligno<sup>40</sup>, argumento nunca antes apresentado, Lojaco acredita que Descartes não poderia, em obras posteriores, suprimir um passo tão importante de sua argumentação. A ausência do gênio maligno só se justificaria, pois, em obras anteriores às *Meditações*, nas quais ele ainda não fazia parte da argumentação cartesiana. A argumentação de Lojaco parece supor então que a presença do gênio maligno nas *Meditações* reflete o momento de seu “descobrimento”, Descartes só teria pensado no gênio maligno pela primeira vez no momento em que escreve sobre ele e, após tê-lo feito, jamais poderia suprimi-lo por qualquer motivo. Essa ideia nos parece bastante radical e difícil de ser sustentada, principalmente porque não é possível determinar o momento exato em que Descartes concebeu as ideias que seriam expressas em cada uma de suas obras. Ademais, nada impede que, após apresentar o gênio maligno, o filósofo recue quanto a essa ideia, desistindo de mantê-la em obras posteriores, seja pela sua má repercussão, seja por qualquer outro motivo<sup>41</sup>.

Além disso, se considerássemos o princípio estabelecido por Lojaco como válido, poderíamos então dizer que todos os argumentos presentes na *Recherche* deveriam estar também presentes no *Discurso* para que possamos admitir que ele seja posterior ao diálogo, o que não ocorre, visto que na *Recherche* há o argumento do Deus enganador, completamente ausente do *Discurso*. Assim, a lógica da argumentação de Lojaco não é apenas falha, ela não se sustenta no interior da sua própria tese, pois para admiti-la deveríamos admitir conseqüentemente que a *Recherche*, ainda que seja

---

40 O gênio maligno não é propriamente um argumento. Compartilhamos a esse respeito a visão de Gouhier (1954) que vê esse elemento como um artifício psicológico no caminho da dúvida, mas não entraremos aqui em detalhes a esse respeito.

41 Nos *Princípios*, por exemplo, obra posterior às *Meditações*, embora haja a dúvida, não há o argumento do gênio maligno.

anterior às *Meditações* (1641), seja posterior ao *Discurso* (1637), fato que contraria a interpretação do comentador de que o diálogo seria uma obra de 1634.

Ainda no tocante ao tema da dúvida, Lojacocono insiste que a não-assimilação imediata da dúvida ao pensamento seria uma diferença importante e significativa. Porém, a dúvida da *Recherche* será identificada ao pensamento de uma maneira bastante evidente<sup>42</sup>. Ainda que isso não seja feito imediatamente após o estabelecimento da dúvida, não vemos como esse fato pode ser tão significativo, já que duvidar e pensar ao final das contas são vistos como sendo a mesma coisa.

Após a análise do ponto 4, chegamos então ao quinto ponto da argumentação de Lojacocono, momento em que o comentador afirma a consonância entre os temas presentes nos escritos prontos até 1633 e a *Recherche de la Vérité*, assim como em relação ao *Discurso*. Lojacocono lista as *Regras*, grande parte da *Dioptrique*, os *Meteoros*, a *Geometria*, os tratados do *Mundo* e do *Homem*, além de um esboço de metafísica e uma série de fragmentos autobiográficos, que Descartes reunirá posteriormente no *Discurso*, como escritos que estariam prontos em 1633. Se analisarmos bem vemos que a parte científica do *Discurso* já estava pronta, assim como sua parte autobiográfica e também elementos de sua metafísica. Considerando, como faz Lojacocono, a consonância entre os temas do *Discurso* e aqueles dos escritos da juventude, e tendo grande parte do texto pronta em 1633 – o que nos impede de classificar o *Discurso* como uma obra da juventude – é apenas a data de sua publicação que se dará 4 anos mais tarde.

Embora Lojacocono não afirme o *Discurso* propriamente como uma obra da juventude, ele dá todos os elementos para que seja considerado como tal, chegando a até mesmo a questionar a data de 1637. Ele também afirma categoricamente que todas as ideias desenvolvidas ou anunciadas no plano da *Recherche* já estariam presentes no espírito de Descartes antes mesmo de 1633<sup>43</sup>. O problema gerado a partir disso é que não parece haver motivos para diferenciar, nesse aspecto, a interpretação de Lojacocono, que se diz defender a datação intermediária da *Recherche*, da interpretação que aproxima o diálogo das obras da juventude. Aproximar os temas presentes na *Recherche* daqueles presentes no *Discurso* seria, nesse caso, fazer o mesmo que aproximá-los das obras da juventude. E, nesse contexto, não vemos mais motivos para datar a *Recherche*

---

42 AT, X: 523.

43 LOJACONO, 2002: XXXV.

de 1634 que para datá-la de 1628 ou 1631<sup>44</sup>, pois embora os tratados do *Mundo* e do *Homem* sejam datados de 1632-33, as preocupações ali presentes fazem parte das preocupações do jovem Descartes<sup>45</sup>. Como na *Recherche*, o que vemos é apenas a intenção de tratar esses assuntos; não seria necessário que Descartes já tivesse escrito sobre eles.

A argumentação de Lojaco não diz em que termos se daria a semelhança entre os temas presentes nesses escritos e aqueles presentes na *Recherche*. Lojaco não cita detalhadamente quais seriam esses temas, nem demonstra como de fato eles seriam semelhantes. O máximo que ele faz é afirmar a semelhança entre os referidos temas e o plano do diálogo, afirmação que está intimamente ligada ao ponto 6 da argumentação em que Lojaco afirma que o plano da *Recherche* demonstra intenções utópicas semelhantes ao entusiasmo encontrado nas obras do jovem Descartes.

Como vimos anteriormente, no capítulo I (ponto 1.3) e no capítulo II (ponto 2.3), o plano da *Recherche* possui de fato semelhanças com temas presentes nas obras do jovem Descartes. Há todavia diversas ambiguidades relativas a esse plano que pode ser visto tanto como um indício da interpretação que vê o diálogo como uma obra da juventude, tanto como um indício da interpretação que coloca a *Recherche* num momento tardio da vida do filósofo. É difícil, portanto, ver o argumento que se baseia no plano do diálogo como decisivo no que diz respeito à determinação da sua datação. Além disso, esse argumento, mais uma vez, não nos parece favorecer a tese de Lojaco segundo a qual a obra dataria de 1634, já que ao aproximar a *Recherche* a todo momento das obras da juventude, não parece haver razões suficientes para afirmar que ela seja uma obra de um momento que ele julga como sendo intermediário.

### **3.3 Observando mais de perto a semelhança textual entre a *Recherche* e o *Discurso***

Ainda que Lojaco defenda a maior aproximação da *Recherche* com o *Discurso*, o que, supostamente, faria com que as duas obras tivessem sido escritas em momentos

---

44 Como vimos no capítulo anterior, essas são as possibilidades de datas levantadas por Carraud e Olivo (2013).

45 Considerando a argumentação de Lojaco com um todo, seria possível dizer que a data de 1634 seria mais provável caso a condenação de Galileu fosse fundamental para a redação da *Recherche*, mas não acreditamos ser o caso.

próximos, ele insiste em aproximar o *Discurso* e a própria *Recherche* das obras da juventude, o que acaba por comprometer em parte a sua argumentação. A despeito disso, para afastar definitivamente essa hipótese, (e quando dizemos afastar definitivamente é no sentido de mostrá-la como não possuindo argumentos determinantes, ou seja, como sendo insuficiente, e não necessariamente falsa), analisaremos a seguir momentos do texto do *Discurso* propriamente e suas possíveis proximidades com a *Recherche* para mostrar, assim como fizemos anteriormente com as *Regras*, que essa aproximação não é atributo exclusivo do diálogo.

Já vimos no capítulo anterior, “A *Recherche* e sua relação com a *Regras*”, que as *Regras*, além de possuírem semelhanças com o diálogo, parecem ter influenciado também outras obras de Descartes, inclusive o *Discurso*. Em diversos momentos encontramos questões das *Regras* que tinham semelhanças com as da *Recherche*, mas também com aquelas do *Discurso*, o que revela que, textualmente e em relação ao conteúdo, é difícil desvincular as obras cartesianas – mesmo as mais distantes entre si – sofrem em alguma medida influência, umas nas outras, como acontece com as *Regras* e as *Meditações*. Contudo, embora a semelhança, em alguns aspectos, entre o *Discurso* e a *Recherche* seja inegável, sabemos que o *Discurso* tem também muita semelhança com as *Meditações*. A questão é saber se há algo na semelhança entre o *Discurso* e a *Recherche* que seja exclusivo e que possa, incontestavelmente, aproximá-los temporalmente.

Seguindo a ordem de exposição do texto, faremos de início um comentário sobre a sua primeira parte. Podemos dizer que ela se constitui de dois momentos importantes. O primeiro seria a apresentação de elementos de ordem biográfica e o segundo seria o ataque cartesiano às ciências e à filosofia de sua época<sup>46</sup>, revelando o seu profundo descontentamento a esse respeito e a necessidade iminente de buscar novos fundamentos para ampará-las. No que diz respeito ao segundo momento, sabemos que esse descontentamento de Descartes com as ciências e a filosofia de sua época é algo que o acompanha durante todo o seu percurso filosófico e que ele faz sempre questão de ressaltar, seja em suas obras, seja em sua correspondência pessoal. É nisso que se ampara toda a busca cartesiana por novos fundamentos, seja através da *mathesis*

---

46 Tal elemento não era exclusividade de Descartes, pois está presente nos céticos de seu tempo, sendo também um sintoma típico da chamada “crise pirrônica”. Tal movimento constitui uma forte crítica à filosofia, área na qual não se encontra acordo entre as diversas opiniões.

*universalis*, seja através de sua metafísica ou filosofia primeira. Caso a semelhança textual entre as obras cartesianas, no que diz respeito a esse assunto, dissesse algo sobre sua aproximação temporal, poderíamos dizer que foram todas escritas na mesma época, o que, certamente, seria um completo absurdo.

Já no que diz respeito ao momento biográfico da primeira parte do *Discurso*, possuímos um elemento mais interessante e menos comum na filosofia de Descartes. O *Discurso* é a única obra cartesiana onde encontramos esse tipo de apresentação clara e detalhada de elementos biográficos. Embora possamos identificar um ou outro elemento em obras como a *Recherche* ou as *Meditações*, nada se compara ao que o filósofo nos oferece na obra de 1637. O mais intrigante entretanto é que Descartes parece apresentar suas críticas de uma forma muito mais amena no *Discurso*, o que nos faz pensar em duas possibilidades: ou ele de fato mudou de ideia a respeito de alguns pontos, ou ele estava ali mais receoso de apresentar sua posição de forma mais incisiva. Um exemplo disso nos parece estar presente no momento em que, explicando a sua trajetória, afirma suas dúvidas em relação ao conhecimento que possuía<sup>47</sup>. Embora Descartes já apresente elementos de contestação da filosofia vigente, ele não nega a importância daquilo que havia aprendido na escola. Vejamos:

Je ne laissais pas toutefois d'estimer les exercices, auxquels on s'occupe dans les écoles. Je savais que les langues, qu'on y apprend, sont nécessaires pour l'intelligence des livres anciens; que la gentillesse des fables réveille l'esprit; que les actions mémorables des histoires le relèvent, et qu'étant lues avec discrétion, elles aident à former le jugement; que la lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, qui en ont été leurs auteurs, et même une conversation étudiée, en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées [...] que la philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses, et se faire admirer des moins savants [...] et, enfin, qu'il est bon de les avoir toutes examinées, même les plus superstitieuses et les plus fausses, afin de connaître leur juste valeur et se garder d'en être trompé<sup>48</sup>. (AT, VI: 5-6)

---

47 “Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tachant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance.” (AT, VI: 4)

48 “[...] não deixava de apreciar os exercícios com os quais se ocupam nas escolas. Sabia que as línguas que nelas se aprendem são necessárias ao entendimento dos livros antigos; que a gentileza das fábulas estimula o espírito; que as realizações notáveis das histórias os fazem crescer, e que, sendo lidas com discrição, ajudam a formar o juízo; que a leitura de todos os bons livros é igual a uma conversação com as pessoas mais qualificadas dos séculos passados, que foram seus autores, e até uma conversação premeditada, na qual eles nos revelam apenas seus melhores pensamentos [...], que a filosofia ensina a falar com coerência de todas as coisas e de se fazer admirar pelos que possuem menos erudição [...] e, enfim, que é bom havê-las examinado a todas, até mesmo as mais evadas de



Como podemos ver, ainda que Descartes se mostre desapontado, em alguns aspectos, com a sua formação, já que tanta instrução não o teria feito alcançar a verdade, ele não desvaloriza o conhecimento ensinado nas escolas, nem afirma os males da erudição, como acontece na *Recherche*. Ele chega inclusive a afirmar o estudo de línguas como necessário para a leitura de livros antigos, o que parece supor alguma utilidade na leitura dos antigos. Há ainda uma crítica velada ao conhecimento baseado na probabilidade. Já no diálogo o filósofo critica claramente a erudição e afirma, de forma bastante incisiva, contrariamente ao que acontece no *Discurso*, a pouca importância em se estudar línguas como o grego e o latim ou ler textos antigos<sup>49</sup>. O objetivo é mostrar que o homem comum, através unicamente do uso da razão, pode alcançar o conhecimento. É interessante notar ainda que, ao mencionar o ensinamento que teve na escola, Eudoxo afirma, contrariamente ao que acontece no *Discurso*, que tudo o que ele havia aprendido seria reconhecer a incerteza de tudo o que sabia.

Vulgarem docendi methodum, quae in Scholis obtinet, vituperare, animum non induxi, nec inducam unquam; illi enim tantillum id, quod scio, debeo, ejusque adminiculo, ad agnoscendam rerum omnium, quas ibi edoctus sum, incertitudinem usus fui. Itaque etiamsi praeceptores mei nihil me certi edocuerint, nihilominus, quod, id ut agnoscerem, ab iis didicerim, gratias ipsis habere debeo, easque nunc profecto temporis, quoniam omne id quod me docuerunt adeo dubium fuit, majores, quam si magis rationi consentaneum fuisset; eo enim in casu, pauxilla illa ratione, quam in eo deprehendissem, contentus fuisset forte, atque hoc remissorem me in inquerenda accuratius veritate reddidisset<sup>50</sup>. (AT, X: 515)

A postura de Eudoxo parece um pouco irônica, principalmente porque inicialmente adota um tom de gratidão, mas no decorrer da passagem, afirma que seus preceptores não lhe ensinaram nada de certo. Ele agradece por isso, sugerindo que sem tantos erros e ensinamentos duvidosos ele não alcançaria a verdade, ficando acomodado e satisfeito com o conhecimento adquirido. Assim, ao agradecer seus preceptores,

---

superstição e as mais falsas, a fim de conhecer-lhes o exato valor e evitar ser por elas enganado.” (DM, 1999: 38-39)

49 AT, X: 503.

50 “Jamais je ne me suis mis ni me mettrais en tête de blâmer de la méthode d’enseignement qu’on emploie dans les écoles: car c’est à elle que je dois le peu que je sais, et c’est de son secours que je me suis servi pour reconnaître l’incertitude de tout ce que j’y ai appris. Aussi, quoique mes précepteurs ne m’aient jamais rien enseigné de certain, néanmoins je leur dois des actions de grâce pour avoir appris d’eux à le reconnaître, et je leur ai plus d’obligation de ce que toutes les choses qu’ils m’ont apprises sont douteuses que si elles eussent été plus conformes à la raison, car, dans ce cas, je me serais peut-être contenté du peu de raison que j’y eusse découvert, et cela m’aurait rendu moins ardent à rechercher avec plus de soin la vérité.” (FA, II: 1125)

Eudoxo parece mais criticá-los, dando a entender que quem se contenta com esse tipo de conhecimento, como Epistemon por exemplo, nunca alcança a verdade.

Essa mudança, a nosso ver, reflete uma mudança de contexto de uma obra em relação à outra. Embora o *Discurso* tenha sido escrito em francês, parece haver ali ainda uma forte preocupação em não ofender ou desagradar os eruditos ou sábios de sua época, preocupação essa que parece ter um lugar menor na *Recherche*. Nesse sentido, a diferença seria mais retórica, não refletindo necessariamente uma mudança no pensamento de Descartes a esse respeito. O filósofo assume uma postura diplomática que perderá espaço na *Recherche* devido ao seu diferente enfoque. É importante notar que o *Discurso* é uma espécie de introdução à filosofia/ciência de Descartes, constituindo a primeira aparição pública de sua obra, de maneira que apresenta cuidados que seriam desnecessários e até contraproducentes na *Recherche*, que é uma obra de confrontação direta com o aristotelismo.

Partindo para a segunda parte do *Discurso*, encontramos ali as quatro regras do método cartesiano. Essas regras parecem guiar a procura pela verdade de modo que podem ser, sem dificuldade, encontradas em momentos diversos do *corpus* cartesiano, seja nas *Regras*, ou nas *Meditações*, por exemplo. Todavia, antes de oferecer as regras do método propriamente, Descartes faz um breve discurso, ainda permeado de elementos autobiográficos, sobre como teria chegado à conclusão de que seria necessário, por si mesmo, buscar os princípios da filosofia. Descartes expressa então uma de suas metáforas mais conhecidas: a da construção<sup>51</sup>. A intenção é mostrar que não basta reformar, deve-se demolir o antigo edifício para reconstruí-lo em bases sólidas, ou seja, a filosofia não pode ser reformada, mas sim destruída e reconstruída em princípios sólidos; somente assim ela poderia escapar do caos em que se encontrava. Tal metáfora está presente de forma resumida no diálogo, quando Eudoxo fala dos conhecimentos mal estabelecidos que, segundo ele, seriam como uma “*maison mal bâtie de qui les fondements ne sont pas assurés. Je ne sais point de meilleur moyen pour y remédier, que de la jeter toute par terre, et d’en bâtir une nouvelle.*” (AT, X: 509) Todavia sua correspondência mais elaborada, que conta com uma explicação bastante semelhante com a presente no *Discurso*, seria com a metáfora da pintura. Ali após Epistemon comparar o nosso conhecimento a um quadro em branco que era preenchido

---

51 AT, VI: 13-14.

ao longo da vida, Eudoxo dirá que seria necessário, chegada a idade do conhecimento, apagar toda a pintura e recomeçá-la ao invés de corrigi-la<sup>52</sup>.

Como já vimos no capítulo I, esse tipo de comparação ligada à ideia de se desfazer de todas as opiniões é recorrente nas obras de Descartes, e não aproxima necessariamente a *Recherche* e o *Discurso*. O que nos chama mais atenção nesse momento da segunda parte do *Discurso* é, na verdade, a afirmação veemente de que nossos juízos seriam bem mais puros e firmes caso conseguíssemos nos guiar unicamente através da nossa própria razão. Ali parece ser com certo pesar que o filósofo admite que somos sempre guiados por elementos externos, o que dificulta bastante esse processo. Ele afirma ainda que a decisão de se desfazer de todas as crenças não deveria ser adotada por todos, principalmente pelos dois tipos de homem dos quais o mundo é quase inteiramente composto. Ao definir quais seriam esses dois tipos de homem, distinção essa emprestada de Charron, Descartes faz uma descrição que a princípio parece corresponder às descrições de Epistemon e Poliandro, mas um olhar mais atento nos mostra que, no caso de Poliandro, a aproximação pode não ser tão verdadeira. O primeiro tipo de homem é descrito da seguinte forma:

[...] ceux qui, se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements, ni avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées: d'où vient que, s'ils avaient une fois pris la liberté de douter des principes qu'ils ont reçus, et de s'écarter du chemin commun, jamais ils ne pourraient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit, et demeureraient égarés toute leur vie<sup>53</sup>. (AT, VI: 15)

Essa descrição se encaixa com a do homem pedante, que acredita saber mais do que realmente sabe. É claro que a caracterização de Epistemon ultrapassa essa definição, mas podemos encontrar um elo entre os dois. Já no caso do segundo tipo de homem, a descrição ocorre da seguinte maneira:

Puis, de ceux qui, ayant assez de raison, ou de modestie, pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux, que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de

---

52 AT, X: 508.

53 “Aqueles que, julgando-se mais hábeis do que realmente, não podem impedir-se de precipitar seus juízos, nem ter suficiente paciência para conduzir ordenadamente todos os seus pensamentos: disso decorre que, se tivessem tomado uma vez a liberdade de duvidar dos princípios que aceitaram de se desviar do caminho comum, jamais poderiam ater-se à trilha que é necessário tomar para ir mais direto, e permaneceriam perdidos ao longo de toda existência.” (DM, 1999: 47)

suivre les opinions de ces autres, qu'en chercher eux-mêmes de meilleures.<sup>54</sup>  
(AT, VI: 15)<sup>55</sup>

Podemos enxergar Poliandro nas primeiras características apontadas nessa descrição, pois, logo no início do debate na *Recherche*, ele demonstra sua modéstia e sua predisposição a seguir as opiniões dos outros<sup>56</sup>. Todavia, ao longo do diálogo Poliandro não assume esse papel, pois embora corresponda às características descritas, ele não deve apenas seguir as opiniões alheias, podendo, por si mesmo, e com a ajuda de um sábio, alcançar as verdades.

É importante notar que, ao dizer que o mundo é quase inteiramente composto de dois tipos de homem, Descartes está se referindo, no caso dos dois tipos, apenas aos espíritos fracos. Os espíritos fortes pertenceriam a outra categoria, mais rara, de homens. Assim, o mundo seria repleto de espíritos fracos e possuiria uma pequena parcela de espíritos fortes. Dentre os espíritos fortes, há aqueles que possuem uma disposição natural para alcançar a sabedoria, e aqueles que, por não possuírem essa disposição natural favorecida, podem alcançar a sabedoria apenas através de laborioso estudo e exercício do espírito.

Deste modo, enquanto no *Discurso* a caracterização dos tipos de homem tem foco maior nos espíritos fracos<sup>57</sup>, na *Recherche* é possível encontrar claramente tanto o espírito fraco, Epistemon, quanto o espírito forte, Poliandro e Descartes.

Voltando ao uso exclusivo da razão como guia, não é novidade que na *Recherche* Descartes também irá defender o uso exclusivo da razão na busca pelo conhecimento. A

---

54 É impossível não notar a semelhança dessa passagem com a célebre distinção charroniana entre espíritos fortes e espíritos fracos. Charron (DS, Pref. § 9) nos diz que a sabedoria não é para todos, os espíritos fracos não seriam capazes de alcançá-la. Entre os espíritos fracos se encontram aqueles que, devido à conformação recebida dos pais, jamais terão o temperamento adequado para alcançar a sabedoria e aqueles que serão incapazes de alcançá-la devido à sua má cultura e à temeridade com que tendem a se ater a determinadas opiniões. Além disso, quando se rendem à ciência, esses espíritos fracos tornam-se irremediáveis e pedantes. A ciência é útil apenas aos espíritos fortes, que são capazes de bem utilizá-la, para formar e reger o julgamento e a consciência, o que seria uma forma não dogmática de usar a razão. Os espíritos fracos seriam a maioria, enquanto raros seriam os espíritos fortes, capazes de seguir na busca pela sabedoria. Sobre esse assunto ver: MAIA NETO, J. R. In PAGANINI, 2003: 81-113.

55 “Daqueles que, tendo bastante razão, ou modéstia, para considerar-se menos capazes de diferenciar o verdadeiro do falso do que alguns outros, pelos quais podem ser instruídos, devem antes ficar satisfeitos em seguir as opiniões desses outros do que esforçar-se por achar por si mesmos outras melhores.” (DM, 1999: 47)

56 AT, X: 502.

57 No *Discurso*, Descartes não deixa de dar indícios de que a sua postura seria diferenciada em relação à dos espíritos fracos. Ele já representa ali um exemplo de espírito forte.

diferença é que, no diálogo, deixa de afirmar esse caminho como sendo o seu próprio caminho, o caminho que deveria seguir, para afirmar que esse seria o caminho através do qual ele guiaria Poliandro. Embora afirme, em ambas as obras, não ter a intenção de prescrever o seu método, a sua postura na *Recherche* é completamente diferente; ele se assume como tutor e não está apenas a mostrar como percorreu o caminho do conhecimento, está mostrando como ele é percorrido na prática. Essa mudança na dinâmica da exposição é bastante significativa, pois, ainda que as obras compartilhem muitos temas, a questão que fica é: por que uma mudança tão radical na sua forma de apresentação?

Passando para os preceitos do método propriamente, eles se dividem em quatro:

- 1) “Nunca aceitar como verdadeiro algo que eu não reconhecesse claramente como tal.”
- 2) “Repartir cada uma das dificuldades analisadas em tantas parcelas quanto fossem possíveis.”
- 3) “Conduzir por ordem meus pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-me, pouco a pouco, até o conhecimento dos mais compostos.”
- 4) “Efetuar em toda parte relações metódicas tão completas e revisões tão gerais nas quais eu tivesse a certeza de nada omitir<sup>58</sup>.”

No que diz respeito a esses preceitos, podemos dizer que estão presentes de maneira evidente nas *Regras*, pois essa obra, assim como o *Discurso*, se propõe definir as regras da investigação, e de maneira não evidente nas *Meditações*, onde a investigação começa diretamente, mas parece se apoiar nos preceitos estabelecidos anteriormente no *Discurso*. Assim, ainda que no caso das *Meditações* o recurso aos preceitos do método nem sempre seja expresso em palavras, ele parece se demonstrar através da própria investigação. Já no caso da *Recherche*, por ela apresentar, em alguma medida, assim como as *Regras* e o *Discurso*, não só a investigação diretamente, mas a melhor maneira de empreender essa investigação, podemos, por vezes, encontrar ali os preceitos do método de uma forma mais clara. Talvez essa aproximação do diálogo em relação às *Regras* e ao *Discurso* e distanciamento em relação às *Meditações*, possa

---

58 AT, VI: 18-19/DM, 1999: 49-50.

parecer um reflexo, ou indício, da proximidade temporal entre essas obras, ou seja, um argumento a favor de uma datação precoce da obra. Todavia, acreditamos que essa diferença se justifique pelo próprio propósito das *Meditações* e que o fato de ela conter, ainda que apenas na prática, os preceitos do método é suficiente para desmerecer esse possível argumento.

A primeira regra do método exposta no *Discurso* visa evitar a precipitação e parece perpassar toda a filosofia cartesiana em seus mais variados momentos. É uma maneira de evitar o erro causado pelo julgamento apressado que pode tomar o falso por verdadeiro. A preocupação de Descartes em não incorrer em erros acompanha o tempo todo a sua busca pela verdade, onde o filósofo prefere sempre ir a passos lentos, andando cuidadosamente, pois, ainda que os avanços possam ser aparentemente menores desse modo, eles são certamente mais consistentes. Essa ideia está inevitavelmente presente na *Recherche*, onde Eudoxo irá afirmar que Poliandro chega a uma definição correta do eu ao rejeitar tudo que ele não via claramente como lhe pertencendo. Antes de adotar essa postura, Poliandro faz diversos juízos precipitados acerca da natureza do eu. Descartes mostra ali, na prática, como essa regra se aplica. No caso das *Meditações*, essa regra parece ser adotada logo no início, quando ele afirma a necessidade de coibir o assentimento às coisas que não são de todo certas<sup>59</sup>.

A segunda e a terceira regras, ou preceitos do método, se inspiram no método matemático e parecem estar de alguma forma interligadas. É preciso repartir as dificuldades para se chegar a elementos simples (regra 2), podendo assim seguir a ordem que vai do mais simples ao mais complexo (regra 3). Essa proposta se apresenta claramente nas *Regras* através da regra V<sup>60</sup>. Como já vimos no capítulo anterior, ao tratar da quinta regra, esse preceito exposto no *Discurso* e nas *Regras* se encontra presente também nas *Meditações*, nos *Princípios* e é claro, na *Recherche*, o que evidencia o fato de Descartes ter seguido durante todo o seu percurso filosófico, de forma razoavelmente constante, os preceitos do método estabelecidos inicialmente nas *Regras*, resumidos, ou reduzidos aos mais importantes, no *Discurso* e aplicados nas outras obras.

---

59 AT, VII: 18.

60 “Tota methodus consistit in ordine & dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus. Atque hanc exacte servabimus, si propositiones involutas & obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, & deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus.” (AT, X: 379)

O quarto preceito do método nos parece o menos evidente, embora também possa ser visto de modo geral ao longo de todo o *corpus* cartesiano. Ele reforça a necessidade de sempre fazer uma investigação cuidadosa e detalhada, ideia que Descartes parece nunca ter deixado de lado. Ele se assemelha bastante à regra VII<sup>61</sup> que, como vimos no capítulo II, parece ecoar nas *Meditações*<sup>62</sup>. Todavia, no caso da *Recherche*, esse preceito parece não encontrar lugar específico, isso porque ela se interrompe antes do momento em que o preceito poderia ser demonstrado de forma mais clara, o momento do estabelecimento das verdades deduzidas do primeiro princípio.

Embora possamos ver nos preceitos do método uma forte ligação com as *Regras*, reforçando a unicidade de determinados temas nas obras da juventude de Descartes, não podemos dizer que eles não se reflitam também nas *Meditações*, obra tardia, o que diminui a força de uma argumentação que vise, a partir desse ponto, aproximar a *Recherche* temporalmente do *Discurso*.

A terceira parte do texto apresenta a moral provisória cartesiana, que estabelece uma maneira de agir durante a investigação, pois apesar de se questionarem os fundamentos epistemológicos das ciências, a vida prática jamais entra em questão<sup>63</sup>.

A moral é um tema relativamente pouco visitado na filosofia de Descartes. Não encontramos, até as *Paixões da Alma*, nada de muito específico a respeito da moral e, até mesmo a moral presente no *Discurso* não pode ser afirmada como a verdadeira moral cartesiana, já que não seria definitiva. Como sabemos, o plano da *Recherche* indica que haveria na obra uma espécie de moral, mas não é possível saber ao certo como exatamente ela se constituiria. A moral como parte final da filosofia cartesiana

---

61 “Ad scientiae complementum oportet omnia & singula, quae ad institutum nostrum pertinent, continuo & nullibi interrupto cogitationis motu perlustrare, atque illa sufficienti & ordinata enumeratione complecti.” (AT, X: 387)

62 Mostramos no capítulo II, ao tratar da Regra VII, que a necessidade de passar em revista cuidadosamente as cadeias dedutivas é um problema que irá se colocar posteriormente nas *Meditações*. Porém ele será respondido diferentemente devido à prova da existência de Deus que passa a garantir a confiança nesses raciocínios.

63 “Et enfin, comme ce n’est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l’abattre, et de faire provision de matériaux et d’Architectes, ou s’exercer soi-même à l’Architecture, et outre cela d’en avoir soigneusement tracé le dessin; mais qu’il faut aussi s’être pourvu de quelque autre, où on puisse être logé commodément pendant le temps qu’on y travaillera; ainsi afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m’obligerait de l’être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu’en trois ou quatre maximes, dont je veux bien vous faire part.” (AT, VI: 22)

também é mencionada na Carta Prefácio dos *Princípios de Filosofia*, o que de alguma forma demonstra a preocupação cartesiana com esse tema.

Não acreditamos que a partir da moral provisória apresentada no *Discurso* se possa fazer qualquer aproximação entre a obra e a *Recherche*, nem mesmo com outras obras cartesianas. Ela representa um momento ímpar da filosofia de Descartes. O único traço dessa moral que nos parece sustentado por Descartes em sua filosofia é a ideia de que não se deve visar reformar a sociedade, ideia também presente na primeira parte do *Discurso*. Como o próprio nome diz, a moral estabelecida por Descartes é provisória, ela serve como abrigo temporário para aqueles que se lançam na empreitada cética que tornará a dúvida generalizada. Descartes estava ciente das dificuldades práticas da dúvida, deste modo a moral provisória é uma maneira de se resguardar e evitar que a dúvida seja um empecilho à vida prática<sup>64</sup>. Visto que essa moral é uma necessidade criada pelo empreendimento da dúvida, é natural que ela esteja ausente das *Regras* e, por ser uma questão que não afeta diretamente a investigação, não é estranho que também não a encontremos nas *Meditações* ou na *Recherche*. Assim podemos dizer que a moral provisória cartesiana é um momento à parte do *Discurso*.

Já a quarta parte do *Discurso* é aquela na qual Descartes faz avanços em relação à busca do primeiro princípio, tratando questões relativas à dúvida hiperbólica, à alma e à existência de Deus. Como sabemos, esse momento do texto ficou bastante conhecido, sendo geralmente visto como um resumo da filosofia apresentada nas *Meditações*, obra publicada quatro anos mais tarde. De fato essa é a parte do texto em que encontramos mais semelhanças com as *Meditações*, havendo também muita proximidade com a *Recherche*; em contrapartida, é o momento em que há um maior afastamento em relação às *Regras*. A aproximação da quarta parte do *Discurso* com as *Meditações* é evidente e atinge, em certa medida, todo o conjunto das seis *Meditações*. Como a semelhança entre o *Discurso* e as *Meditações* não é o foco do nosso trabalho, não achamos necessário apresentá-las em detalhes, basta termos em mente que existem semelhanças para além da primeira e da segunda *Meditação*.

Todavia, no que diz respeito à *Recherche*, por motivos óbvios, ou seja, a interrupção prematura do texto, as semelhanças se restringem à *dúvida* e ao *cogito*.

---

64 Mais uma vez a fonte cartesiana parece ter sido Charron, que em seu *De la Sagesse* também apresenta regras que visam viabilizar a vida prática.



Acreditamos ter demonstrado suficientemente no nosso primeiro capítulo que, em relação à dúvida, embora haja muitas semelhanças entre o *Discurso* e o diálogo, há uma maior compatibilidade entre a dúvida da *Recherche* e aquela das *Meditações*<sup>65</sup>. E que, no que diz respeito ao *cogito*, ainda que a fórmula apresentada no diálogo seja mais próxima daquela do *Discurso*, por um lado não acreditamos que isso acarrete grandes modificações conceituais e, por outro lado, acreditamos que a modificação seja coerente com o contexto da obra; sendo assim, esse fato não parece muito significativo para amparar uma aproximação temporal entre a *Recherche* e a obra de 1637<sup>66</sup>.

Partindo para a quinta parte do *Discurso*, ela apresenta questões científicas desenvolvidas nos projetos do *Tratado do Mundo* e do *Homem* (1632-33), que não chegaram a ser publicados em vida pelo próprio Descartes. Por configurar um momento científico bastante específico da obra, acreditamos que a quinta parte do *Discurso* seja a menos relevante para os nossos propósitos.

Embora Descartes tenha desistido de publicar suas obras científicas, sabemos que as ideias ali presentes não foram abandonadas por ele. Por isso é natural que ele as apresente, ainda que de forma resumida, numa obra como o *Discurso*, de teor mais generalista. Seguindo a ideia de que a física cartesiana precisava ser amparada por uma metafísica<sup>67</sup> que a corroborasse, a apresentação de alguns de seus elementos logo após a exposição de sua metafísica é bastante justificada. É possível que, caso o projeto da *Recherche* tivesse sido finalizado, algo da física cartesiana estaria ali presente, e provavelmente esses elementos seriam similares aos apresentados no *Discurso*. Contudo não nos cabe fazer aqui conjecturas a esse respeito.

Por fim, chegamos à sexta parte do *Discurso*, na qual Descartes faz um relato pessoal a respeito dos motivos que o levaram a publicar a obra e a não publicar outros escritos. A sexta parte nos parece negligenciada nos estudos referentes a Descartes, embora ela nos pareça extremamente relevante. Por isso, faremos aqui uma exposição e análise detalhada desse ponto, que acreditamos ter especial importância em se tratando de uma comparação com a *Recherche de la Vérité*<sup>68</sup>.

---

65 Ponto 1.4, p. 27-36.

66 Ponto 1.5, p. 36- 43.

67 Ideia expressa na famosa “árvore do conhecimento” apresentada na Carta Prefácio aos *Princípios de filosofia*. AT, IX: 14

68 SOARES (2011) recorre à sexta parte do *Discurso* para melhor compreender a *Recherche*.

Descartes faz um movimento na sexta parte do *Discurso* que mostra primeiramente sua intenção de publicar, depois sua mudança de ideia e os motivos que o levariam a não publicar e por fim uma nova mudança de ideia com as razões que o fizeram, afinal de contas, tomar a decisão de publicar.

Descartes começa a sexta parte justificando sua renúncia em publicar o seu tratado do *Mundo*. Segundo ele, ao saber que pessoas/autoridades que ele muito considerava haviam discordado de “uma certa opinião de física” publicada naquele período, ele pensou que talvez também pudessem discordar da sua. Não que ele próprio concordasse com a referida opinião, mas não tinha visto nela nada de repudiável, assim como não vira na sua própria. Embora Descartes não fale abertamente aqui, fica claro que ele estava se referindo à condenação de Galileu. Como vimos, o filósofo já tinha expresso em cartas pessoais seu espanto diante da condenação do físico. Todavia, em suas cartas, talvez por se tratar de um registro pessoal, Descartes não nega sua concordância com a física defendida por Galileu, muito antes pelo contrário, ele chega a admitir que a sua física, assim como a de Galileu, demonstrava o movimento da Terra<sup>69</sup>.

Desse modo, o que nos parece claro diante da postura adotada pelo filósofo ao não assumir no *Discurso* seu apoio às teorias de Galileu, é que ele não estava pronto para romper com as autoridades, muito menos para morrer por uma causa, algo pelo qual não podemos repreendê-lo. Ainda que o *Discurso* tivesse sido escrito em francês, de acordo com o próprio Descartes, visando também o vulgo, o filósofo vislumbrava a possibilidade de atingir também os sábios com esses escritos, o que poderia colocá-lo em maus lençóis caso o movimento da Terra fosse ali admitido. O que mais nos marca a esse respeito não é o receio de Descartes em admitir certa concordância com as teorias de Galileu, mas sua insistência em se posicionar como alguém que respeitava, e muito, as autoridades, como alguém que, em hipótese alguma, estaria pronto a entrar em conflito com a Igreja questionando as opiniões vigentes. Essa preocupação cartesiana se mostra não só no *Discurso*, mas também nas *Meditações*, onde o filósofo se coloca aos pés da Igreja e dos grandes sábios, representados pela Sorbonne, afirmando que a verdadeira intenção de sua filosofia seria melhor fundamentar os princípios básicos da

---

69 “Car je ne me suis pu imaginer que lui, qui est Italien et même bien voulu du Pape, ainsi que j’entends ait pu être criminalisé pour autre chose sinon qu’il aura sans doute voulu établir le mouvement de la Terre [...] et je confesse que, s’il est faux, tous les fondements de ma Philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment.” (AT, I: 271)

religião, quais sejam, a existência de Deus e a imortalidade da alma<sup>70</sup>. Tal preocupação é menos evidente na *Recherche*, onde o combate com a escolástica se delineia de forma bastante clara. Seria esse um indício de imaturidade<sup>71</sup>, ou o sinal de uma mudança de postura do filósofo?

É difícil determinar ao certo nesse momento da pesquisa o significado real dessa diferença. Pode ser que Descartes não tivesse ainda maturidade suficiente para compreender as consequências de contrariar a Igreja. Pode ser até mesmo que esse tenha sido um dos motivos do abandono da *Recherche*, os rumores do processo contra Galileu, e a percepção de que o tom do projeto deveria ser alterado. Essa hipótese, embora possível, nos parece pouco provável, já que o filósofo não foi, em nenhum momento, alheio ao mundo que o cercava. Seria Descartes ingênuo a esse ponto? Por outro lado, considerando que tenha havido uma mudança de postura, o que é mais provável, é difícil pensar que, ciente das punições empreendidas pela Igreja, o filósofo se dispusesse a enfrentá-la sem restrições.

Embora Descartes tivesse certa resistência em publicar, ele afirma que sentiu necessidade em tornar públicos os princípios nos quais acreditava, para assim contribuir para o avanço das ciências, pois aqueles que tomassem conhecimento dos princípios certos poderiam avançar mais e mais, e os avanços individuais poderiam, juntos, alcançar grandes progressos. Descartes faz também um elogio à medicina afirmando que ela poderia se tornar uma ciência notável e muito valiosa. O filósofo afirma que, em determinado momento, pretendia sim que seus textos fossem publicados:

[...] mais que je ne devais aucunement consentir qu'ils fussent publiés pendant ma vie, afin que ni les oppositions et controverses, auxquelles ils seraient peut-être sujets, ni même la réputation telle quelle, qu'ils me pourraient acquérir, ne me donnassent aucune occasion de perdre le temps que j'ai dessein employer à m'instruire<sup>72</sup>. (AT, VI: 66)

A visão de Descartes de que as objeções seriam uma perda de tempo é melhor elaborada em seguida, quando ele comenta sua possível utilidade, afirmando que a experiência que tem a esse respeito o impede de esperar das objeções qualquer proveito.

---

70 AT, VII: 1-6.

71 Posição adotada por Cantecor (1923).

72 “[...] mas que não devia de maneira alguma consentir que fossem publicados durante a minha vida, a fim de que nem as objeções e controvérsias a que estariam talvez sujeitos, nem mesmo a reputação, qualquer que ela fosse, que me pudessem proporcionar, me dessem a menor ocasião de perder o tempo que pretendo empregar em instruir-me.” (DM, 1999: 90)

[...] il est rarement arrivé qu'on m'ait objecté quelque chose que je n'eusse point du tout prévu, si ce n'est qu'elle fût fort éloignée de mon sujet; en sorte que je n'ai quasi jamais rencontré aucun censeur de mes opinions, qui ne me semblât ou moins rigoureux, ou moins équitable que moi-même<sup>73</sup>. (AT, VI: 68-69)

O filósofo afirma que ninguém conhece melhor a obra do que o seu autor. Ninguém poderá ter uma compreensão suficientemente boa de seus escritos para dar continuidade a eles da mesma forma que ele próprio faria. Embora Descartes reconheça que a ciência, devido à sua magnitude, não possa ser trabalho de um homem só, ele não vê utilidade na ajuda dos outros.

As afirmações de Descartes a esse respeito são extremamente ambíguas. O filósofo não parece manter um pensamento constante sobre esse assunto, chegando a afirmar mais adiante, ainda na sexta parte do *Discurso*, que solicitaria sim objeções concernentes a essa obra, fato que irá se repetir nas *Meditações*. Contrariamente ao que acontece na questão que diz respeito a publicar ou não, Descartes não comenta a mudança de ideia em relação às objeções e nem a justifica, ele apenas afirma que gostaria que seus escritos fossem submetidos à análise.

Assim, ainda que Descartes apresente certa constância no tocante à sua filosofia, ele não possui a mesma constância em questões concernentes à forma de apresentação, que poderia inclusive incluir objeções e respostas, como é o caso das *Meditações*. A inconstância cartesiana nesse aspecto pode explicar muitas das mudanças relativas à *Recherche* sem, necessariamente, recorrer ao fato maturidade/imaturidade. Descartes demonstra que ele pode ter determinada ideia, depois pensar o contrário e, novamente, voltar à ideia original.

No momento conclusivo do texto, Descartes irá, finalmente, justificar sua decisão de publicar, a despeito de todos os inconvenientes que via nessa atitude. O filósofo afirma então que ele teria sido impelido a publicar alguns ensaios por dois motivos: o primeiro estaria ligado à reputação, pois como algumas pessoas estavam cientes dos projetos cartesianos, eles poderiam interpretar mal, caso ele simplesmente deixasse de publicar.

---

73 “[...] raramente aconteceu que alguém me objetasse algo que eu já não tivesse previsto; de maneira que quase nunca me deparei com algum crítico de minhas opiniões que não me parecesse ou menos rigoroso ou menos equilibrado do que eu mesmo.” (DM, 1999: 92)

[...] [Certains] pourraient s’imaginer que les causes pour lesquelles je m’en abstiens, seraient plus à mon désavantage qu’elles ne sont. [...] je n’ai jamais tâché de cacher mes actions comme des crimes, ni n’ai usé de beaucoup de précautions pour être inconnu; tant à cause que j’eusse cru me faire tort, qu’à cause que cela m’aurait donné quelque espèce d’inquiétude, qui eût derechef été contraire au parfait repos d’esprit que je cherche<sup>74</sup>. (AT, VI: 74)

Já o segundo motivo pelo qual Descartes justifica sua atitude de publicar diz respeito ao legado que ele pretendia deixar.

[...] voyant tous les jours de plus en plus le retardement que souffre le dessein que j’ai de m’instruire, à cause d’une infinité d’expériences dont j’ai besoin, et qu’il est impossible que je fasse sans l’aide d’autrui, bien que je ne me flatte pas tant que d’espérer que le public prenne grande part en mes intérêts, toutefois je ne veux pas aussi me défaillir tant à moi-même, que de donner sujet à ceux qui me survivront de me reprocher quelque jour, que j’eusse pu leur laisser plusieurs choses beaucoup meilleures que je n’aurai fait, si je n’eusse point trop négligé de leur faire entendre en quoi ils pouvaient contribuer à mes desseins<sup>75</sup>. (AT, X: 74-75)

Desta maneira, Descartes justifica a publicação do *Discurso* por motivos que seriam, de certa forma, alheios à sua própria vontade.

A afirmação mais preciosa para a interpretação de Lojacono, embora ele não faça o devido recurso a ela, vem a seguir:

Et si j’écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu’en latin, qui est celle de mes précepteurs, c’est à cause que j’espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu’aux livres anciens. Et pour ceux qui joignent le bon sens avec l’étude, lesquels seuls je souhaite pour mes juges, ils ne seront point, je m’assure, si partiaux pour le latin, qu’ils refusent

---

74 “Poderiam imaginar que as causas pelas quais me abstivera disso [de publicar] fossem mais inconvenientes para mim do que na realidade o são. [...] jamais procurei esconder minhas ações como criminosas, nem usei muitas preocupações para ficar desconhecido; tanto por acreditar que isso me faria mal, como por saber que me provocaria uma espécie de inquietação, que seria mais uma vez contrária à perfeita paz de espírito que procuro. E sendo que, por haver-me sempre mantido assim indiferente entre o cuidado de ser conhecido e o de não sê-lo, não pude evitar de adquirir certa reputação, julgando que deveria fazer o máximo para me livrar ao menos de tê-la má.” (DM, 1999: 97)

75 “[...] vendo todos os dias mais e mais o atraso que sofre o meu propósito, por causa de um sem-número de experiências que preciso realizar, o que me é impossível sem o auxílio de outra pessoa, embora não me lisonjeie tanto a ponto de que o público tome grande parte em meus interesses, não quero faltar tanto a mim próprio que dê motivo aos outros que me sobreviverão, para me censurar um dia de que eu poderia ter-lhes legado muitas coisas melhores do que as que leguei, se não tivesse me descuidado tanto em fazê-los compreender em que poderiam contribuir para os meus projetos.” (DM, 1999: 97)

d'entendre mes raisons, parce que je les explique en langue vulgaire<sup>76</sup>. (AT, VI: 77-78)

Aqui Descartes justifica a sua escrita em francês pelo público alvo do texto, dando a entender que naquele momento já acreditava que os eruditos seriam menos aptos a compreender sua filosofia, afirmando, assim como na *Recherche*, a importância do uso da razão natural. Assim, essa afirmação parece, a princípio, corroborar a ideia de que o diálogo teria sido escrito num momento próximo ao do *Discurso*, visto que ambos teriam o público alvo em comum, escolhido pelos mesmos motivos.

Todavia, ao afirmar não escrever em latim para que o vulgo pudesse ter acesso a seus escritos, Descartes não afirma ser esse o seu único público alvo; ele afirma simplesmente que seus escritos deveriam ser lidos pelo homem comum. Os eruditos poderiam muito bem ler francês e, aqueles possuidores de bom senso não se recusariam a fazê-lo. Sendo assim, a postura adotada por Descartes não parece exprimir um desgosto com a classe erudita em geral; ele tinha receio de ser mal compreendido, mas acreditava que haveria uma categoria de homens que reuniriam erudição e bom senso<sup>77</sup>, estando por isso abertos a compreender sua filosofia. Ele ainda não havia publicado nada; assim não teria feito o teste para saber de fato qual seria a reação do público diante dos seus escritos. Descartes afirma ainda que seriam esses eruditos os únicos que ele desejaria que julgassem seus escritos, e não o homem comum.

Ademais, posteriormente, Descartes publica as *Meditações* em latim, uma obra destinada aos sábios, em que sua metafísica aparece ainda mais desenvolvida. Lá ele irá afirmar que não tratou certos assuntos a fundo no *Discurso* justamente por ser uma obra escrita em francês, a qual todos poderiam ler, assim poderiam ter acesso a ela espíritos fracos<sup>78</sup> que, segundo ele, não seriam capazes de compreender o caminho da dúvida<sup>79</sup>. Esses espíritos fracos logicamente estão associados ao vulgo, já que não sabem latim.

---

76 “E se escrevo em francês, que é o idioma do meu país, e não em latim, que é o de meus mestres, é porque espero que aqueles que se servem somente de sua razão natural totalmente pura julgarão melhor minhas opiniões do que aqueles que só acreditam nos livros antigos. E quanto aos que unem o bom senso ao estudo, os únicos que desejo para meus juizes, tenho certeza de que não serão de maneira alguma tão parciais em favor do latim que recusem ouvir minhas razões porque as explico em língua vulgar.” (DM, 1999: 99-100)

77 Esses não seriam exatamente os eruditos tradicionais, mas seriam sábios, desvinculados da universidade, voltados para a matemática e a ciência experimental, reunidos em grupos científicos como o de Mersenne, o dos irmãos Dupuy em Paris e a Royal Society em Londres.

78 Terminologia utilizada por Charron em *De la Sagesse* (DS, Pref. § 9).

79 AT, VII: 7.

Desse modo, Descartes parece nas *Meditações* dar mais crédito aos eruditos, pois embora possamos dizer que esses “espíritos fracos” seriam apenas parte do vulgo, com certeza eles não fariam parte dos eruditos.

Somos forçados a admitir, contudo, que esse é um ponto forte a favor da interpretação de Lojacono e que coloca possíveis problemas para nossa interpretação. Entretanto, se observarmos a inconstância cartesiana no que diz respeito ao modo de publicação e o movimento feito por ele nesse sentido, nada impede que Descartes tenha decidido escrever em latim (*Regras*), depois em francês (*Discurso*), depois em latim (*Meditações*) e por fim em francês novamente (*Recherche*)<sup>80</sup>. Não é necessário que as obras em francês tenham sido escritas no mesmo período, como as obras em latim também não o foram. Ao que tudo indica, Descartes pode ter sido levado pelo curso dos acontecimentos, tendo dificuldade em adotar uma posição definitiva quanto a isso.

Ainda que encontremos aqui um argumento favorável à interpretação de Lojacono, não acreditamos que ele será suficiente para estabelecê-la como verdadeira. Acreditamos sim que possa ser, em alguns aspectos, mais convincente que aquela de Olivo e Carraud, mas acreditamos ainda que não comporta argumentos que possam ser vistos como definitivos e incontestáveis. A presença do ideal do *honnête homme* e a influência de Montaigne são muito importantes, especialmente a influência de Montaigne que, se aliada àquela de Charron<sup>81</sup>, talvez represente o argumento mais forte a favor da hipótese de Lojacono mas, ainda assim, não nos parecem suficientes para determinar a data da obra. A condenação de Galileu como motivação para a escrita da *Recherche* não se sustenta, devido ao fato de o diálogo possuir um tom mais contestador do que aquele presente no *Discurso*. As diferenças relativas à dúvida acabam por aproximar a dúvida da *Recherche* mais daquela das *Meditações* que daquela do *Discurso*. Por fim, as aproximações entre o *Discurso* e a *Recherche* feitas em termos filosóficos não são maiores que aquelas entre o *Discurso* e outras obras do *corpus* cartesiano, como as *Meditações*, por exemplo. O único momento em que essa aproximação se torna mais representativa é na sexta parte, onde as questões propriamente filosóficas são deixadas de lado. Talvez por isso Lojacono não tenha

---

80 Essa oscilação poderia ter outras variantes incluindo os *Princípios*, escritos em latim e as *Paixões*, escritas em francês. Ou ainda, acrescentando entre os escritos da juventude os tratados do *Homem* e do *Mundo*, escritos em francês.

81 Embora Lojacono chegue a mencionar Charron em algumas notas, ele não dá ao filósofo a mesma importância de Montaigne enquanto fonte cartesiana.

focado nesse ponto, perdendo, em grande parte, o que poderia dar mais força à sua interpretação.

Portanto, embora a argumentação de Lojacono apresente perspectivas interessantes, ela não nos convence. A datação proposta por ele pode ser vista como possível, mas seus argumentos não têm força para estabelecê-la como a mais provável. Estamos cientes de que, ao analisarmos os argumentos da interpretação de Lojacono separadamente, negamos a eles a vantagem de, somados, serem mais coerentes e convincentes. Contudo acreditamos que a união de vários argumentos não determinantes não constitui um argumento forte ou suficiente. Não negamos a probabilidade dessa hipótese; só não encontramos nela um argumento suficientemente forte para sustentá-la. Quanto à união de diversos argumentos prováveis, ela pode ser dita uma hipótese possível, mas estamos à procura, nesse momento, de algo que supere esse teor de probabilidade, ainda que saibamos da enorme dificuldade em encontrá-lo. E caso não seja, por fim, possível encontrar a certeza cartesiana, que cheguemos ao menos à mais provável dentre todas as possibilidades.



## CAPÍTULO IV

### ***A Recherche e sua relação com as Meditações*** **e com as Objeções e Respostas**

Como ficou claro a partir dos capítulos anteriores, a *Recherche de la Vérité* possui elementos de outras obras do *corpus* cartesiano, podendo ser comparada e relacionada a momentos diversos da trajetória de Descartes. Até aqui fizemos essa comparação tendo em vista, principalmente, as *Regras para a orientação do espírito* e o *Discurso do Método*. Para tanto, recorreremos, em cada um desses casos, à interpretação mais contundente e mais recente que aproxima a *Recherche* dessas obras. A estrutura desses capítulos seguiu uma ordem bem específica: primeiramente a apresentação da interpretação do comentador em questão, depois a análise dessa interpretação e por último a comparação textual.

Entretanto, no presente capítulo, trataremos apenas dessa comparação, revelando os pontos em comum entre as *Meditações* e a *Recherche*. Essa escolha se justifica pelo fato de a comparação entre as *Meditações* e a *Recherche* ser muito frutífera e extensa, e, principalmente, de especial relevância para os nossos propósitos. A abordagem das interpretações que defendem a datação tardia da *Recherche* será contemplada no próximo capítulo.

É importante ressaltar também que o nosso estudo das *Meditações* terá como foco apenas a primeira e a segunda *Meditações*, pois tendo em vista o nosso propósito de comparação entre as *Meditações* e a *Recherche*, e sabendo que o conteúdo do diálogo contempla basicamente a dúvida e o *cogito*<sup>1</sup>, não há motivos para ir além no que diz

---

1 O diálogo é interrompido no momento em que se parte em busca da definição de coisa pensante.

respeito às *Meditações*. O mesmo se dará em relação às Objeções e Respostas. Pelos mesmos motivos recorreremos apenas àquelas que se referem à primeira e à segunda *Meditações*.

Antes de prosseguir, é necessário esclarecer que, no que tange à comparação textual, buscamos mais semelhanças filosóficas do que lexicais. A comparação lexical demandaria de nós um estudo colossal e minucioso, para o qual não dispomos nem de tempo, nem do conhecimento linguístico necessário para fazê-lo. Ademais, o estudo lexical da *Recherche* já foi empreendido de maneira competente por Franco Aurelio Meschini, e apresentado no Avant-propos da edição de 2002 da *Recherche*<sup>2</sup>. Ali, o autor chega inclusive a apontar algumas semelhanças entre o léxico da *Recherche* e o das Objeções e Respostas, o que nos ampara na ideia de que o diálogo tenha sido influenciado pelo debate proveniente das *Meditações*. De acordo com Meschini

L'intérêt lexical de la *Recherche* est multiple: à commencer par la métaphore du gué pour désigner la méthode, inconnue – me semble-t-il – du reste du corpus, qui peut être une réminiscence de Montaigne<sup>3</sup> et fait penser, plus directement, au *vadum* des *Septimae objectiones et responsiones*; expression comme “*la consummation (sic) des siècles*”<sup>4</sup> expression inusité dans le discours cartésien, qui semble provenir d'un emprunt ou d'une influence, et qui peut fournir un indice de lecture ou de citation, utile éventuellement pour aider à la datation. Autre hapax<sup>5</sup> cartésien, enfin, *personne neutre*<sup>6</sup>, qui rappelle le fréquent emploi de *neuter* chez le P. Bourdin. Dans le même contexte des *Objectiones septimae*, rappelons, dans la partie de notre texte traduite du français en latin, le mot *battologia*. A un lecteur attentif, le lexique de la *Recherche* donne l'impression d'avoir intégré des matériaux, pour ainsi dire étrangers ou hétérogènes. Cela ne doit pas sembler étrange: nous retrouvons le même phénomène dans les *Responsiones*, dont le genre littéraire appelle la contagion avec des termes utilisés par les objecteurs [...]. La clé de la *Recherche*, et la *vexata quaestio* de sa datation, semblent devoir être cherchées en dehors de Descartes, mais non pas comme l'ont proposé d'illustres interprètes, dans les circonstances ou rencontres biographiques de Descartes, mais peut-être dans les pages de ses interlocuteurs. (MESCHINI, 2002: 76)

A colocação de Meschini é muito interessante e nos confirma, de um ponto de vista lexical, o que tentamos demonstrar do ponto de vista filosófico: que na *Recherche* Descartes apresenta elementos externos, provenientes de seus interlocutores, mais especificamente, de seus objetores.

---

2 MESCHINI, 2002: 69-188.

3 A possível reminiscência de Montaigne é, na verdade, apontada por Ettore Lojacono.

4 AT, X: 505.

5 “Hapax” é uma palavra de origem grega que significa: palavra ou expressão dita apenas uma vez no contexto de uma obra ou documento.

6 AT, X: 502.

Como veremos a seguir, há determinados momentos da *Recherche* em que parecemos estar revivendo as objeções feitas pelos objetores das *Meditações* e tal semelhança não pode ser atribuída à simples coincidência. A comprovação de que há certos termos, não frequentes do vocabulário cartesiano, presentes tanto nas *Objeções e Respostas*, quanto na *Recherche* é um elemento crucial para estabelecer a hipótese de que haja uma relação entre esses dois escritos. É claro que, apenas a partir disso, não é possível determinar em que medida a influência das *Objeções e Respostas* é importante no projeto da *Recherche*, nem se o diálogo seria uma nova forma de responder às objeções. Mas tal dado nos parece suficiente para tornar plausível a hipótese de que haja uma relação, seja ela qual for, entre as *Objeções e Respostas* e a *Recherche de la Vérité*.

Na tentativa de comprovar, quando possível, as aproximações lexicais apontadas por Meschini, optamos por citar, no corpo do texto, o texto inicial das *Meditações*<sup>7</sup>, assim como as *Objeções e Respostas* e a *Recherche* a partir do original. Quando o original está em latim, a tradução francesa será indicada em notas. No caso da *Recherche*, consideramos como original a cópia da primeira parte em francês e a tradução latina da segunda parte. Assim esperamos que a comparação possa ser feita tanto em relação ao original latino das *Meditações* e das *Objeções e Respostas*, quanto em relação à sua tradução francesa que, embora não tenha sido redigida por Descartes, foi revista e aceita por ele.

#### 4.1 Contexto e estrutura textual

As *Meditações*, publicadas em 1641, configuram a mais importante e reconhecida obra do *corpus* cartesiano. É ali que se apresentam de maneira mais acabada as principais doutrinas defendidas pelo filósofo. Podemos dizer, sem sombra de dúvida, que as *Meditações* seriam a obra-prima do *corpus* cartesiano. Não é à toa que Descartes depositou nelas suas maiores esperanças. Ele pretendia, a partir das *Meditações*, que sua filosofia fosse estabelecida, superando aquela de Aristóteles e ocupando o lugar que lhe era conferido até então. É uma obra que surge como o resultado de anos de estudo e amadurecimento filosófico. E, mesmo que muitos dos temas ali presentes já tivessem vindo à tona em escritos anteriores, como o *Discurso* ou as inacabadas *Regras*, é apenas

---

7 A partir da primeira Meditação.

nas *Meditações* que a filosofia cartesiana encontra seu ápice, ganhando maior fundamentação e melhor desenvolvimento.

Com as *Meditações*, Descartes empreende um projeto mais audacioso que em seus escritos anteriores; ele se assume como um metafísico e anuncia como seu objetivo principal as provas da existência de Deus e da imaterialidade da alma<sup>8</sup>. Tal objetivo é amplamente reconhecido na carta de apresentação do texto dirigida aos doutos da Sorbonne, sendo, além disso, anunciado no próprio título da obra, não como algo a ser atingido, mas como um alvo já alcançado. Descartes não é nada modesto ao intitular sua obra como “Meditações sobre a filosofia primeira – nas quais se demonstram a existência de Deus e a distinção da alma e do corpo<sup>9</sup>”. Deste modo, a obra-prima de Descartes já se inicia num tom distinto daquele do *Discurso*, mais seguro e incisivo. O filósofo não era mais um iniciante, ele já se tinha apresentado ao mundo através do *Discurso*. E, embora este último não tenha sido aceito de forma unânime e tenha gerado a necessidade de esclarecimentos, é possível dizer que teve uma boa repercussão, dando a Descartes a confiança necessária não só para escrever uma obra do porte das *Meditações*, como também para solicitar a aprovação da Sorbonne<sup>10</sup>.

As críticas ao *Discurso* recaíram principalmente sobre a sua quarta parte, justamente aquela em que está contida a metafísica cartesiana e sobre a física, apresentada na quinta parte. A necessidade de um maior embasamento metafísico é evidente, e as *Meditações* surgem como uma obra dedicada fundamentalmente a esse propósito. Descartes afirma no prefácio da obra, dedicado aos leitores, que o tratamento

---

8 Ainda que o projeto da física cartesiana seja menos evidente nas *Meditações*, não é possível dizer que tenha sido deixado de lado. Como o próprio filósofo afirma: “[...] je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique. Mais il ne le faut pas dire, s’il vous plaît; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver; et j’espère que ceux qui les liront, s’accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s’apercevoir qu’ils détruisent ceux d’Aristote.” (AT, III: 297-8) “Eu lhe diria, entre nós, que essas seis Meditações contêm os fundamentos da minha física. Mas não se deve dizê-lo, por favor; pois os que favorecem Aristóteles teriam talvez mais dificuldade em aprová-las, e eu espero que os que as leem se acostumarão insensivelmente aos meus princípios e reconhecerão neles a verdade antes de perceber que estão destruindo os de Aristóteles.” (tradução nossa)

9 “Meditationum de prima philosophia – in quibus Dei existentia & anima a corpore distinctio demonstrantur.”

10 É claro que o pedido de aprovação feito por Descartes é extremamente cuidadoso e vem acompanhado de uma demanda de correções. O filósofo demonstra toda a sua suposta humildade assumindo de antemão possíveis erros e aceitando todas as correções que pudessem vir a ser solicitadas por parte dos doutos da Sorbonne. Descartes sabia que uma aprovação desse porte daria à sua obra todo o respaldo necessário para que ela se estabelecesse como digna de respeito e reconhecimento.

relativamente superficial dado aos assuntos metafísicos no *Discurso* teria motivos bem específicos:

Quaestiones de Deo & mente humana jam ante paucis attigi in *Dissertatione de Methodo recte regendae rationis & veritatis in scientiis investigandae*, gallice edita anno 1637, non quidem ut ipsas ibi accurate tractarem, sed tantum ut delibarem, & ex lectorum judiciis addiscerem qua ratione postea essent tractandae. Tanti enim momenti mihi visae sunt, ut plus una vice de ipsis agendum esse judicarem; viamque sequor ad eas explicandas tam parum tritam, atque ab usu communi tam remotam, ut non utile putarim ipsam in gallico & passim ab omnibus legendo scripto fusius docere, ne debiliora etiam ingenia credere possent eam sibi esse ingrediendam<sup>11</sup>. (AT, VII: 7)

Descartes não só anuncia como cumpre com o intuito de oferecer um desenvolvimento mais cuidadoso e detalhado dos temas metafísicos.

Todavia, a obra não se resume ao texto inicial escrito por Descartes; ela contém também uma discussão que a segue em forma de objeções feitas por diversos sábios contemporâneos ao filósofo e respondidas por ele. As objeções foram um desejo do próprio autor e deveriam fazer parte do texto; a intenção desde o início era que a obra só fosse publicada e revelada ao grande público após essa discussão. Segundo Beyssade<sup>12</sup>, ao solicitar objeções, Descartes parece ter como objetivo inicial melhorar o texto das *Meditações*, não publicá-las em seguida com as respectivas respostas, como foi feito, mas fazer correções, caso necessário, no próprio texto, o que fica expresso na carta a Mersenne de 13 de novembro de 1639:

[...] afin de le mieux faire, mon dessein est de n'en faire imprimer que vingt ou trente exemplaires, pour les envoyer aux vingt ou trente plus savants théologiens dont je pourrai avoir connaissance, afin d'en avoir leur jugement, et apprendre d'eux ce qui sera bon d'y changer, corriger ou ajouter, avant que de le rendre public. (AT, II: 622)

Entretanto, o que ocorre de fato é que o filósofo expõe aos leitores a discussão na íntegra, para que eles possam, por eles mesmos, tomar partido e decidir se as objeções

---

11 “De modo breve, já tratei anteriormente das questões sobre Deus e sobre a mente humana, no *Discurso sobre o método para dirigir retamente a razão e investigar a verdade nas ciências*, editado em francês, em 1637, não, a bem dizer, para o fazer em termos precisos, mas para delas oferecer uma prelibação e para aprender, a partir do juízo dos leitores, o modo como teria de em seguida delas tratar. Pois parecem-me de uma importância tal que julguei necessário agendá-las mais uma vez. E para as explicar, sigo um caminho tão pouco praticado e distante do uso comum que não estimei fosse útil ensiná-lo mais amplamente, em um escrito em francês, dado indistintamente à leitura de todos, por receio de que também espíritos fracos pudessem crer que teriam de nele ingressar.” (Med., 1999: 209)

12 BEYSSADE, in BEYSSADE ; MARION ; LEVY, 1994: 21-40.

são justas e se foram respondidas de maneira convincente ou não<sup>13</sup>. A disposição de Descartes não somente em receber as objeções e a elas responder, como também em publicá-las conjuntamente com a obra, mostram uma mudança de postura em relação à época em que foi redigido o *Discurso*. Como vimos no capítulo anterior, Descartes demonstra certa inconstância no que concerne sua opinião sobre aceitar objeções de outros sábios sobre sua obra<sup>14</sup> e, mesmo que o *Discurso* também tenha ocasionado objeções e algumas discussões, presentes em grande parte na correspondência, não é nada que se compare ao debate originado a partir das *Meditações*.

Jean-Luc Marion trata desse assunto em seu artigo *Le statut originaiement responsorial des Meditationes*<sup>15</sup>, no qual defende que, ao afirmar várias vezes que, inicialmente, não publicará o texto das *Meditações*, apenas imprimirá alguns exemplares que serão enviados aos sábios a fim de que esses discutam e proponham objeções a respeito do texto, Descartes parece deixar claro que o texto não poderia ser exibido ao grande público sem essa discussão que seria parte integrante da obra. Nas palavras de Marion: “[...] il serait illégitime de lire les *Meditationes*, abstraction faite des objections et réponses, avec lesquelles elles forment intentionnellement un tout organique [...]”<sup>16</sup>.

De acordo com essa visão, não seria suficiente ler apenas o texto inicial, pois as objeções e respostas são uma parte constituinte dele e deixá-las de lado seria como negligenciar parte do próprio texto. O próprio Descartes afirma a necessidade da leitura das *Objeções e Respostas* para uma compreensão satisfatória das *Meditações*.

Postea vero respondebo ad objectiones virorum aliquot ingenio & doctrina excellentium, ad quos hae Meditationes, antequam typis mandarentur, examinandae missae sunt. Satis enim multa & varia ab illis fuerunt objecta, ut ausim sperare non facile quicquam aliis, saltem alicujus momenti, venturum in mentem, quod ii nondum attigerint. Ideoque rogo etiam atque etiam Lectores, ut non prius de Meditationibus judicium ferant, quam objectiones istas earumque solutiones omnes perlegere dignati sint<sup>17</sup>. (AT, VII: 10)

---

13 É importante deixar claro que não se pode dizer que não tenha havido mudanças nas *Meditações* decorrentes das objeções; há doutrinas que se apresentam apenas nas respostas.

14 Embora Descartes aceite e inclusive peça por objeções no caso das *Meditações*, não se pode deixar de notar que ele acaba por achar a maioria delas inútil ou até mesmo indignas de serem respondidas.

15 In BEYSSADE ; MARION ; LEVY, 1994: 4-19.

16 MARION, 1994: 19.

17 “Em seguida responderei às objeções de alguns senhores excelentes por inteligência e doutrina, aos quais estas *Meditações* foram enviadas para exame antes de mandadas ao prelo. Pois muitas e variadas coisas objetaram eles, que ousar não seja fácil que, o que quer que seja, ao menos,

Desta maneira, iremos respeitar aqui essa ideia, da qual compartilhamos, e fazer a comparação da *Recherche* não apenas com o texto inicial da primeira e da segunda Meditação, mas também com as objeções e respostas que lhes correspondem. Acreditamos que toda comparação que deixa de lado as objeções e respostas é incompleta e não pode ser conclusiva. Além disso, vemos nelas elementos únicos que nos parecem muito valiosos para uma hipótese de datação tardia do diálogo.

Portanto, iniciaremos a seguir a comparação detalhada entre a *Recherche* e as *Meditações*, contemplando amplamente as objeções e respostas com o intuito de verificar nossa hipótese principal, segundo a qual haveria uma relação entre elas e o diálogo, e de amparar a defesa de uma datação tardia do texto.

Antes de prosseguirmos, é necessário fazer notar uma semelhança geral entre os textos, que pode passar despercebida numa comparação focada em detalhes. Essa semelhança diz respeito à estrutura textual das duas obras. O texto das *Meditações* se apresenta claramente como uma narrativa em primeira pessoa, na qual o próprio Descartes é o narrador. A princípio, isso nada tem em comum com o diálogo, forma literária constituinte da *Recherche*<sup>18</sup>. Enquanto nas *Meditações* Descartes é, ao mesmo tempo, narrador e único personagem do texto, na *Recherche* ele será representado por Eudoxo, que compartilhará a cena com mais dois personagens, Epistemon e Poliandro, com os quais ele divide as falas<sup>19</sup>, dando lugar a um claro debate de ideias.

A princípio os textos não parecem ter muito em comum, mas se observarmos mais de perto a estrutura das *Meditações*, podemos perceber que há na verdade uma curiosa semelhança. Descartes narra ali a sua caminhada na busca pela verdade, seus erros e acertos. A ideia é que vivenciemos com ele e através dele esse caminho, ele faz com que o leitor se insira no texto e participe de cada passo do processo. Para isso, em diversos momentos ele parece travar um debate consigo mesmo, no qual revela as limitações dos seus próprios argumentos, suas dificuldades em se livrar dos preconceitos, ou quais eram as suas ideias prévias, por exemplo.

---

de alguma importância, venha à mente de outros de que eles não tenham tratado. Eis porque rogo insistentemente aos leitores que não formem um juízo sobre as *Meditações* antes de se dignarem ler até o fim todas as objeções e suas soluções.” (Med., 1999: 215)

18 É importante destacar que, antes de dar início ao diálogo propriamente dito, o texto da *Recherche* possui uma introdução feita em forma narrativa.

19 Embora o diálogo seja dividido entre os três personagens, não podemos dizer que essa divisão seja igualitária, a maior parte do debate é dominado por Eudoxo e Poliandro.

Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt. Sed forte, quamvis interdum sensus circa minuta quaedam & remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur: ut jam me hîc esse, foco assidere, hyemali toga esse indutum, chartam istam manibus contrectare, & similia. Manus vero has ipsas totumque hoc corpus meum esse, qua ratione posset negari? Nisi me forte comparem nescio quibus insanis [...] sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem<sup>20</sup>. (AT, VII: 18-19).

Na passagem acima, logo após lançar o argumento do erro dos sentidos, Descartes apresenta uma limitação para esse argumento, mostrando como é difícil duvidar dos sentidos em determinadas situações. É como se ele estivesse conversando consigo mesmo e discutindo as limitações do seu próprio argumento.

Assim, embora na obra de 1641 Descartes seja, ao mesmo tempo, narrador e único personagem do texto, ele parece travar um debate consigo mesmo que em muito lembra o formato de um diálogo. O mais interessante é que nesse diálogo interno, podemos ver representado o escolástico, aquele que se prende aos preconceitos e tem dificuldade em se desfazer de tudo que aprendera até então. Nesse sentido, ainda que essas obras possuam formas literárias diferentes, a estrutura textual de ambas acaba por coincidir em alguns aspectos.

## 4.2 Sobre a primeira Meditação e suas respectivas Objeções e Respostas

A primeira Meditação já tem anunciado em seu subtítulo, “De iis quae in dubium revocari possunt<sup>21</sup>”, uma informação muito precisa sobre o seu conteúdo. Descartes expõe ali a sua dúvida, na forma mais completa e bem elaborada. Ele expõe cada argumento e suas limitações passo a passo até chegar à conclusão mais radical possível,

---

20 “Tout ce que j’ai reçu jusqu’à présent pour le plus vrai et assuré, je l’ai appris des sens, ou par les sens: or j’ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés. Mais encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s’en rencontre peut-être beaucoup d’autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen: par exemple que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d’une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi? Si ce n’est peut-être que je me compare à ce insensés [...]. Mais quoi? Ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples.” (AT, IX: 14)

21 “Des choses que l’on peut revoquer em doute.” (Sobre as coisas que podem ser postas em dúvida.)



a de que podemos duvidar de tudo, inclusive do nosso próprio corpo e até mesmo das verdades matemáticas.

O primeiro ponto interessante a respeito da primeira Meditação, que abre o texto das *Meditações*, é que começa diretamente pela dúvida. Ao contrário das outras obras onde a dúvida se apresenta, inclusive a *Recherche*, não há uma introdução, ou uma explicação bem desenvolvida a respeito do método, nem uma crítica da filosofia atual, tampouco um plano do texto que antecipe tudo o que será reconstruído após a dúvida<sup>22</sup>. Descartes faz apenas um breve comentário sobre a necessidade de se estabelecerem fundamentos e sobre o fato de a dúvida atacar diretamente os fundamentos preestabelecidos<sup>23</sup>. O primeiro passo do texto é a própria dúvida.

Assim, logo de início é possível perceber uma diferença fundamental das *Meditações* em relação à *Recherche*, pois no diálogo há um momento anterior à dúvida no qual o filósofo discorre sobre temas que encontraremos de maneira mais evidente apenas no *Discurso* e nas *Regras*. A questão que fica é: como considerar as *Meditações* e a *Recherche* como sendo obras tão próximas, se a primeira deixa de lado pontos tão fundamentais da segunda? Principalmente se considerarmos o fato de tais pontos estarem presentes de maneira bastante forte nas obras da juventude de Descartes.

O primeiro fato importante a compreender é que as propostas dos textos são completamente distintas. As *Meditações* parecem supor que os seus leitores já estão familiarizados com a filosofia cartesiana exposta no *Discurso*. Descartes deixa claro em sua apresentação do texto, feita no prefácio direcionado ao leitor, que já havia tratado de questões referentes ao método anteriormente e que o foco das *Meditações* seria o esclarecimento de questões metafísicas. Nesse sentido, considerando que todo o embasamento necessário para se empreender a dúvida já havia sido apresentado anteriormente no *Discurso*<sup>24</sup>, não haveria motivos para retornar a essas questões. A *Recherche*, por outro lado, apresenta uma proposta diversa. Ela deveria ser uma obra muito mais ampla, como o seu próprio plano anuncia<sup>25</sup>, contendo diversos temas para além da metafísica. Numa obra desse porte e com esse objetivo se justifica a presença

---

22 Não estamos considerando aqui os textos suplementares, como o Prefácio dirigido ao leitor, ou a carta dirigida aos doutores da Sorbonne, como parte integrante do texto.

23 AT, VII: 17-18.

24 Assim como os fundamentos da física.

25 AT, X: 505.

da filosofia cartesiana em seu conjunto. E, se considerarmos a *Recherche* como uma obra tardia, que teria o papel de recapitular toda a filosofia cartesiana e torná-la mais acessível ao grande público, essa diferença nos parece mais do que justificada e não é razão para distanciar o diálogo das *Meditações*. Ademais, ainda que as questões relativas ao método, por exemplo, não estejam presentes de forma clara na obra de 1641, elas virão à tona nas objeções, o que pode até mesmo ter incentivado Descartes a reescrever sua filosofia em sua completude, em forma de diálogo.

Dando continuidade à primeira Meditação, Descartes irá expor sua dúvida dando início à argumentação. Embora já tenhamos tratado da dúvida em nosso primeiro capítulo, que contemplou a comparação entre a dúvida da *Recherche* e a dúvida presente nas outras obras cartesianas<sup>26</sup>, retornaremos aqui a esse tema com outro enfoque, a comparação textual detalhada. Já vimos anteriormente que em relação à estrutura, à ordem e à força de seus argumentos, a dúvida da *Recherche*, embora possua diferenças, é mais próxima daquela das *Meditações*. Resta saber se, textualmente, é possível encontrar outras semelhanças relevantes.

O primeiro parágrafo das *Meditações* insere logo de início a ideia da dúvida, afirmando a sua necessidade e o fato de haver um momento certo, mais propício ao lançamento de tal empreitada.

Animadverti jam ante aliquot annos quam multa, ineunte aetate, falsa pro veris admiserim, & quam dubia sint quaecunque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vita esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire; sed ingens opus esse videbatur, eamque aetatem expectabam, quae foret tam matura, ut capessendis disciplinis aptior nulla sequeretur. Quare tamdiu cunctatus sum ut deinceps essem in culpa, si quod temporis superest ad agendum, deliberando consumerem<sup>27</sup>. (AT, VII: 17)

---

26 E também com a dúvida do *Discurso*.

27 “Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j’avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j’ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain; de façon qu’il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j’avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et constant dans les sciences. Mais cette entreprise me semblant être fort grande, j’ai attendu que j’eusse atteint un âge qui fût si mûr, que je n’en puisse espérer d’autre après lui, auquel je fusse plus propre à l’exécuter; ce qui m’a fait différer si longtemps, que désormais je croirais commettre une faute, si j’employais encore à délibérer le temps qu’il me reste pour agir.” (AT, IX: 13)

Tal ideia também se apresenta na *Recherche* enquanto argumentos céticos, antes da dúvida ser iniciada.

[...] il faudrait aussi que chaque homme, sitôt qu'il a atteint un certain terme qu'on appelle l'âge du connaissance, se résolut une bonne fois d'ôter de sa fantaisie toutes les idées imparfaites qui y ont été tracées jusques alors, et qu'il recommençât tout de bon d'en former de nouvelles, y employant si bien toute l'industrie de son entendement, que, s'il ne les conduisait à la perfection, il n'en pût au moins rejeter<sup>28</sup> la faute sur la faiblesse des sens, ni sur les dérèglements de la nature. (AT, X: 508)

Contudo, ainda que essa semelhança seja evidente, o fato de se apresentar também no caso da comparação com as *Regras*, com o *Discurso* e até mesmo com os *Princípios*<sup>29</sup>, como vimos em nosso primeiro capítulo, faz com que ela seja menos decisiva do que possa parecer a princípio.

Seguindo a ordem apresentada nas *Meditações*, o primeiro argumento é o do erro dos sentidos.

Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt<sup>30</sup>. (AT, VII: 18)

[...] je trouve étrange que les hommes soient si crédules, que d'appuyer leur science sur la certitude des sens, puisque personne n'ignore qu'ils trompent quelquefois, et que nous avons juste raison de nous défier toujours de ceux qui nous ont une fois trompés<sup>31</sup>. (AT, X: 510)

A semelhança entre os argumentos é inegável. Contudo, há que se destacar uma diferença que também nos parece evidente: na *Recherche* Descartes inicia o argumento na terceira pessoa. Ele fala que acha estranho que “os homens sejam tão crédulos”, dando a entender que ele não depositava sua confiança nos sentidos. Contrariamente, nas *Meditações*, o filósofo vivencia a dúvida, por isso o argumento está em primeira pessoa, “tudo que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos.” Assim, ainda que a sequência dos argumentos seja

---

28 Na cópia francesa o termo “réitérer” está no lugar de “rejeter”. Essa modificação feita por FA é também imposta por CO no texto reestabelecido da cópia francesa. Na tradução direta do holandês o termo escolhido por CO é “reproduirait-il”.

29 Em termos de semelhança textual, a passagem que mais se assemelha com a que encontramos na *Recherche* é aquela do *Discurso* (AT, VI: 13).

30 “Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens: or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés.” (AT, IX: 14)

31 Mesmas palavras utilizadas na tradução francesa das *Meditações*.

extremamente semelhante, o que revela a proximidade textual entre as duas obras, a diferença inicial também é muito significativa, revelando a mudança de postura do filósofo de uma obra para a outra.

Após apresentar o argumento do erro dos sentidos, Descartes apresenta a sua limitação:

Sed forte, quamvis interdum sensus circa minuta quaedam & remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur: ut jam me hîc esse, foco assidere, hyemali toga esse indutum, chartam istam manibus contrectare, & similia<sup>32</sup>. (AT, VII: 18)

O mesmo ocorrerá na *Recherche*; porém enquanto o argumento foi apresentado por Eudoxo, a limitação para ele é expressa através de Poliandro.

Mais tous leurs défauts sont fort aisés à connaître et ils n'empêchent pas que je ne sois maintenant bien assuré que je vous vois, que nous nous promenons en ce jardin, que le soleil nous éclaire, et bref, que tout ce qui paraît communément à mes sens est véritable. (AT, X: 510)

Mesmo que as duas passagens não sejam exatamente semelhantes textualmente, o que podemos perceber é que em ambos os casos Descartes se baseia no suposto contexto do momento da situação vivida para apresentar os limites do argumento. No caso das *Meditações*, o filósofo redige o texto num momento solitário, no conforto da sua casa e recorre a esses dados para demonstrar a certeza proveniente das percepções dos sentidos. Já no caso da *Recherche*, o diálogo já tinha sido inicialmente contextualizado numa casa de campo<sup>33</sup>. Assim, o filósofo recorre a tais dados para comprovar a eficácia dos sentidos. Tanto num caso, quanto no outro, são descritas as cenas do momento supostamente vivenciado no presente.

Antes de inserir o argumento do sonho, Descartes faz referência ainda, nas duas obras, ao argumento da loucura, não como um argumento que ele estivesse de fato utilizando, mas como uma possibilidade que, por ser absurda, ou “ofender um *honnête homme*”, não poderia ser levada em conta.

---

32 “Mais encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen: par exemple que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains et autres choses de cette nature.” (AT, IX: 14)

33 AT, X: 499.

Manus vero has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, qua ratione posset negari? Nisi me forte comparem nescio quibus insanis, quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat, ut constanter asseverent vel se esse reges, cum sunt pauperrimi, vel purpura indutos, cum sunt nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflatos; sed amentes sunt isti nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem<sup>34</sup>. (AT, VII: 18-19)

Puisqu'il ne suffit pas de vous dire que les sens nous trompent en certaines occasions, où vous l'apercevez, pour vous faire craindre qu'ils ne le fassent aussi en d'autres, sans que vous le puissiez reconnaître: je veux passer outre, pour savoir si vous n'avez jamais vu de ces mélancoliques, qui pensent être cruches<sup>35</sup> ou bien avoir quelque partie du corps d'une grandeur énorme; ils jureront qu'ils le voient et qu'ils le touchent ainsi qu'ils imaginent. Il est vrai que ce serait offenser un honnête homme, que de lui dire qu'il ne peut avoir plus de raison qu'eux pour assurer sa créance, puisqu'il s'en rapporte, comme eux, à ce que les sens et son imagination lui représentent. (AT, X: 511)

As duas passagens são inseridas com o mesmo objetivo, possuindo pois o mesmo sentido dentro dos dois textos. Em ambos os casos Descartes menciona o argumento da loucura sem dar a ele muita importância. Ele o invoca como uma forma de questionar os sentidos, mas o descarta, pois não seria razoável comparar homens saudáveis aos loucos, o que poderia ser até mesmo ofensivo ou ato de loucura.

É verdade que, no caso das *Meditações*, Descartes faz uso de um número maior de exemplos para definir os insanos, mas a ideia geral permanece a mesma. Além disso, um dos exemplos apresentados na obra de 1641 se repete textualmente no diálogo, um exemplo muito peculiar inclusive, referente à ideia de loucos que pensam ou imaginam “être cruches”.

Chega-se então, nas duas obras, ao argumento do sonho, que como vimos em nosso primeiro capítulo, apresentará algumas diferenças.

Praeclare sane, tamquam non sim homo qui soleam noctu dormire, & eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes. Quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positus vestibus jaceo inter strata! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens & sciens extendo & sentio; non tam distincta contingerent dormienti. Quasi scilicet

---

34 “Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi? Ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples.” (AT, IX: 14)

35 Mesmas palavras utilizadas na tradução francesa.

non recorder a similibus etiam cogitationibus me alias in somnis fuisse delusum; quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distinguere, ut obstupescam, & fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet. Age ergo somniemus, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere<sup>36</sup> tales manus, nec tale totum corpus<sup>37</sup>. (AT, VII: 19)

Mais vous ne sauriez trouver mauvais que je vous demande si vous n'êtes pas sujet au sommeil, ainsi que tous les hommes, et si vous ne pouvez pas, en dormant, penser que vous me voyez, que vous vous promenez en ce jardin, que le soleil vous éclaire, et bref toutes les choses dont vous croyez maintenant être tout assuré. N'avez-vous jamais ouï ce mot d'étonnement dedans les comédies: Veillé-je ou si je dors? Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continuel<sup>38</sup>, et que tout ce que vous pensez apprendre par vos sens n'est pas faux aussi bien maintenant comme lorsque vous dormez? (AT, X: 511)

Mais uma vez, em ambos os casos, o filósofo se vale da experiência atual para tecer o argumento. No caso das *Meditações*, o quarto, o fogo, o papel em que se escreve e o seu próprio corpo; no caso da *Recherche*, o passeio, o jardim, o sol, etc. Deste modo, os argumentos são a princípio similares e acabam por chegar a uma conclusão semelhante. Não é possível distinguir de maneira certa sono e vigília, o que levanta a possibilidade de tudo ser um sonho e de não haver nada de real.

É interessante ressaltar aqui que o argumento do sonho nas *Meditações* deixa clara a dúvida a respeito do próprio corpo, algo que nos parece apenas subentendido no argumento da *Recherche*. Entretanto, em um momento posterior do diálogo, essa

---

36 Nesse ponto a tradução francesa muda o sentido do texto ao substituir “habere” por “ne sont pas tels que nous le voyons”. A ideia de não haver corpo algum é bastante distinta da simples possibilidade de nosso corpo não ser tal como nós o vemos.

37 “Toutefois j’ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j’ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu’ils veillent. Combien de fois m’est-il arrivé de songer, la nuit, que j’étais en ce lieu, que j’étais habillé, que j’étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit? Il me semble bien à présent que ce n’est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier; que cette tête qui se remue n’est point assoupie; que c’est avec dessein et de propos délibéré que j’étends cette main, et que je la sens: ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais en y pensant soigneusement, je me ressouviens d’avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. Et m’arrêtent sur cette pensée, je vois si manifestement qu’il n’y a point d’indices concluants, ni de marques assez certaines par où l’on puisse distinguer nettement la veille d’avec le sommeil, que j’en suis tout étonné; et mon étonnement est tel, qu’il est presque capable de me persuader que je dors. Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, et que toutes ces particularités-ci, à savoir, que nous ouvrons les yeux, que nous remuons la tête, que nous étendons les mains, et choses semblables, ne sont que des fausses illusions; et pensons que peut-être nos mains, ni tout notre corps ne sont pas tels que nous les voyons” (AT, IX: 14-15)

38 Em CO “continuel” é substituído por “perpétuel”.

dúvida, que é completamente inédita até o momento das *Meditações*, surgirá de maneira incontestável, a partir das palavras de Poliandro.

Et par conséquent, je serai non seulement incertain si vous êtes au monde, s'il y a une terre, s'il y a un soleil; mais encore, si j'ai des yeux, si j'ai des oreilles, si j'ai un corps, et même si je vous parle, si vous me parlez, et bref de toutes choses. (AT, X: 514)

Nesse caso a semelhança com o argumento das *Meditações* é ainda mais evidente. O estabelecimento claro da dúvida a respeito do próprio corpo faz da radicalidade da dúvida exposta no diálogo algo incontestável. Ademais, como vimos anteriormente, esse tipo de dúvida não se encontra no *Discurso*, vindo à tona apenas nas *Meditações*, o que seria mais uma evidência da proximidade entre a *Recherche* e esta última obra.

Mesmo que os argumentos sejam similares, eles levarão a lugares distintos. No caso das *Meditações*, o argumento se revelará incapaz de questionar verdades fundamentais como as das matemáticas, trazendo à tona a necessidade de um argumento mais forte, papel desempenhado pelo Deus enganador. Já no caso da *Recherche*, a limitação do argumento do sonho não será apresentada e o argumento do Deus enganador surgirá de forma reduzida, funcionando apenas como um reforço ao argumento anterior.

Veruntamen infixam quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, & a quo talis qualis existo, sum creatus. Unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, & tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere?<sup>39</sup> (AT, VII: 21)

Vu principalement que vous avez appris que vous étiez créé par un être supérieur, lequel étant tout-puissant, comme il est, n'aurait pas eu plus de difficulté à nous<sup>40</sup> créer tel que je dis, que tel que vous pensez que vous êtes. (AT, X: 512)

Como podemos ver, a versão do argumento presente na *Recherche* é muito mais curta e resumida, sendo incapaz de ser tão abrangente e clara como aquela das *Meditações*. A dúvida a respeito das verdades eternas não se estabelece de forma

---

39 “Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis. Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois.” (AT, IX: 16)

40 CO substitui “nous” por “vous”.

incontestável, não obstante possa ser sugerida. As semelhanças textuais são poucas; ademais alguns detalhes nos chamam a atenção, como o fato de a palavra “Deus” não aparecer no argumento do diálogo, sendo substituída por “ser superior”. Ou o fato de que, enquanto na *Recherche* a ideia de Deus se mostra como algo que nós aprendemos, nas *Meditações* Descartes afirma que “fixa em minha mente, tenho uma certa velha opinião de que há um Deus<sup>41</sup>”, não deixando claro se tal ideia teria sido aprendida, como se afirma no diálogo, ou se ela seria inata.

Na *Recherche* é com esse passo que a dúvida é finalizada, mas nas *Meditações* há o argumento da incerteza da nossa origem<sup>42</sup> para convencer os ateus e, por fim, um último recurso, o gênio maligno:

Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aerem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinantem: manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita, siquidem non in potestate mea sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar, nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmata mente cavebo<sup>43</sup>. (AT, VII: 22-23)

Como vimos, o percurso da dúvida radical empreendido por Descartes é gradativo e segue sempre a mesma lógica. Primeiro coloca-se um argumento capaz de pôr em dúvida determinadas coisas; após analisar o que ele seria capaz de alcançar, observa-se os seus limites e então se segue para outro argumento que seja capaz de abarcar o que o anterior não conseguia. Passa-se assim do erro dos sentidos ao argumento do sonho e deste ao Deus enganador, mas o Deus enganador não tem limites, ele alcança o grau máximo da dúvida e por isso dispensaria um argumento subsequente. Se o gênio maligno não é um argumento que supera os limites do Deus enganador, que tipo de

---

41 Med, 1999: 29

42 (AT, VII: 21)

43 “Je supposerai donc qu’il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l’air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n’ayant point de mains, point d’yeux, point de chair, point de sang, comme n’ayant aucuns sens, mais croyant fausement avoir toutes ces choses. Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée; et si, par ce moyen, il n’est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d’aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement.” (AT, IX: 17-18)



argumento poderia ser? Qual seria o sentido de lançar um argumento capaz de colocar em dúvida exatamente as mesmas coisas<sup>44</sup> do argumento anterior, sem nada acrescentar? Por que Descartes faria uso de um novo argumento, após constatar já ter alcançado o mais alto grau da dúvida<sup>45</sup>?

A primeira Meditação poderia ser finalizada após o argumento do Deus enganador e o reconhecimento de que todas as coisas haviam sido postas em dúvida. Mas Descartes deve antes fazer uma ressalva, pois não basta colocar tudo em dúvida; deve-se ser capaz de permanecer nesse estado de dúvida constante até que se possam estabelecer novos princípios certos e indubitáveis. No entanto, a partir de uma dúvida não natural como a que é empreendida por ele, manter-se nesse estado não é uma tarefa tão simples. Descartes, diferentemente dos céticos, elabora cuidadosamente razões de duvidar; ele não duvida a partir de experiências cotidianas, seus argumentos não são constituídos apenas por meio de situações triviais. Caso fosse assim, a dúvida faria parte da vida ordinária e por isso poderia ser mantida sem esforço; bastava que ela não fosse afastada. Os argumentos de Descartes são forjados a partir de razões metafísicas, que ultrapassam o homem comum e o cotidiano, o que se coloca como um grande problema quando entra em jogo a atitude de se manter no estado de dúvida total. Como seria possível acreditar seriamente que há um Deus enganador, ou que estamos num sono constante? Há determinadas situações em que o assentimento se impõe como algo natural, momentos em que, se deixarmos de lado as razões de duvidar e pensarmos apenas nos fatos como eles nos são dados, somos incapazes de negar nosso assentimento e, forçados pelo hábito, recaímos inevitavelmente nos preconceitos.

Diante da força do assentimento, não basta que as coisas sejam duvidosas, pois a probabilidade tem força e nos leva a acreditar nas coisas, mesmo que tenhamos motivos para duvidar delas, principalmente se esses motivos são razões metafísicas que ultrapassam a experiência. Vê-se então a necessidade de não apenas duvidar das coisas, mas tomá-las como falsas, para que sejamos capazes de recusar assim o nosso

---

44 Nesse ponto há controvérsias, pois se pode considerar que o gênio maligno recaia apenas sobre as coisas materiais. Ao menos explicitamente é esse o caso – Descartes não reafirma ali a dúvida sobre as realidades matemáticas, por exemplo. Todavia, há quem a considere como presente de forma subentendida.

45 “Sed tandem cogor fateri nihil esse ex iis quae olim vera putabam, de quo non liceat dubitare, idque non per inconsiderantiam vel levitatem, sed propter validas & meditata rationes; ideoque etiam ab iisdem, non minus quam ab aperte falsis accurate deinceps assensionem esse cohibendam, si quid certi velim invenire.” (AT, VII: 21)

assentimento a elas. Não é o caso de acreditar que as coisas sejam falsas, mas apenas de supor que assim o seja, a fim de evitar que novamente se incorra nos preconceitos. Tal suposição repousa na ideia do gênio maligno; eis aqui o seu papel:

Quapropter, ut opinor, non male agam, si, voluntate plane in contrarium versa, me ipsum fallam, illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam, donec tandem, velut aequatis utrimque praejudiciorum ponderibus, nulla amplius prava consuetudo iudicium meum a recta rerum perceptione detorqueat. Etenim scio nihil inde periculi vel erroris interim sequuturum, & me plus aequo diffidentiae indulgere non posse, quandoquidem nunc non rebus agendis, sed cognoscendis tantum incumbo<sup>46</sup>. (AT, VII: 22)

É nesse contexto que se insere o gênio maligno, não como um argumento, mas como um artifício psicológico, capaz de nos ajudar, por meio da suposição de que todas as coisas sejam falsas, a evitar o erro e a precipitação até que se possa alcançar o conhecimento certo e indubitável.

A ausência do gênio maligno na *Recherche* pode, a princípio, parecer útil aos defensores de uma datação anterior do diálogo, mas acreditamos haver uma explicação plausível que corrobore a datação tardia.

A primeira Meditação chega ao fim com a tomada de consciência de que, apesar de a dúvida ter-se instaurado de forma eficaz, haverá sempre uma dificuldade para que ela se mantenha.

Sed laboriosum est hoc institutum, & desidia quaedam ad consuetudinem vitae me reducit. Nec aliter quam captivus, qui forte imaginaria libertate fruebatur in somnis, quum postea suspicari incipit se dormire, timet excitari, blandisque illusionibus lente connivet: sic sponte relabor in veteres opiniones, vereorque expergisci, ne placidae quieti laboriosa vigilia succedens, non in aliqua luce, sed inter inextricabiles jam motarum difficultatum tenebras, in posterum sit degenda<sup>47</sup>. (AT, VII: 23)

---

46 “C’est pourquoi je pense que j’en userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j’emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires; jusques à ce qu’ayant tellement balancé mes préjugés, qu’ils ne puissent faire pencher mon avis plus d’un côté que d’un autre, mon jugement ne soit plus désormais maîtrisé par de mauvais usages et détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connaissance de la vérité.” (AT, IX: 17)

47 “Mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m’entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et tout de même qu’un esclave qui jouissait dans le sommeil d’une liberté imaginaire, lorsqu’il commence à soupçonner que sa liberté n’est qu’un songe, craint d’être réveillé, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j’appréhende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au

A nosso ver, a ausência do gênio maligno no diálogo não o distancia das *Meditações*, muito antes pelo contrário, há uma justificativa para essa ausência que se ampara no próprio fato de se tratar de um diálogo. Isso porque a dificuldade anunciada ao fim da primeira Meditação, dificuldade essa que justifica a existência do gênio maligno, é também vivenciada por Poliandro na *Recherche*. Porém, todas as vezes que Poliandro recai em seus antigos preconceitos, esquecendo, mesmo que apenas por um pequeno instante, da dúvida empreendida anteriormente, Eudoxo está ali para lembrá-la e fazê-lo retornar ao bom caminho. Nesse sentido, considerando o gênio maligno não como um argumento, mas apenas como um artifício psicológico, ele pode ser substituído pelo papel desempenhado por Eudoxo no diálogo. Deste modo, apesar de que na *Recherche* não haja o recurso ao gênio maligno, a dificuldade em se sustentar uma dúvida da magnitude da que fora empreendida se revela através do caminho feito por Poliandro na busca pela verdade, no qual ele enfrentará problemas para se desvencilhar dos antigos preconceitos. Mas veremos isso em detalhes logo a seguir, ao tratarmos das objeções e respostas à primeira Meditação.

Após a constatação da dificuldade em se manter a dúvida, a primeira Meditação é finalizada. Contudo, ela terá uma espécie de continuação no debate exposto nas *Objeções e Respostas* que lhe são correspondentes.

Embora muitos objetores se tenham disposto a debater as *Meditações*, formando assim um conjunto de sete grupos de objeções, eles tiveram preocupações diferentes, o que faz com que nem todos os grupos de objeções deem destaque a cada uma das *Meditações* detalhadamente. A partir de um estudo prévio, buscamos entre os objetores aqueles que levantam questões mais pertinentes referentes à primeira e à segunda Meditação e trabalharemos com eles.

As primeiras objeções, feitas por Caterus não versam sobre questões presentes na primeira e na segunda Meditações, focando principalmente nas provas da existência de Deus; logo não parecem ter relação com a *Recherche*. Já as segundas, confeccionadas por Mersenne, apresentam apenas uma questão presente na *Recherche*, mas que é recorrente nas objeções seguintes e diz respeito à relação entre corpo e alma e ao questionamento a respeito da suposta separação feita por Descartes já na segunda

---

lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées." (AT, IX: 18)

Meditação. No caso das terceiras objeções feitas por Hobbes, as questões versam basicamente sobre a originalidade da dúvida e a natureza do espírito humano. Mais uma vez a distinção entre corpo e alma se coloca como um problema. As quartas objeções feitas por Arnauld atingem a mesma questão referente à distinção entre corpo e alma, além de relacionar o princípio cartesiano àquele erigido por Santo Agostinho. A partir das quintas objeções é que as relações se estreitam mais, as questões se amplificam e a proximidade entre as *Meditações* e a *Recherche* parecem ainda mais evidentes.

Desta maneira, seguindo a ordem das objeções, as primeiras que atingem de fato a primeira Meditação são as terceiras, feitas por Thomas Hobbes (1588-1679). E versam sobre a originalidade da dúvida. Apesar de Hobbes reconhecer a validade da primeira Meditação, ele questiona sua originalidade.

Veritatem ergo hujus Mediationis agnoscimus. Sed quoniam de eadem incertitudine sensibilibus disputavit Plato & alii antiquorum Philosophorum, & vulgo observatur difficultas dignoscendi vigiliam ab insomniis, nolim excellentissimum authorem novarum speculationum illa vetera publicare<sup>48</sup>. (AT, VII: 171)

Descartes responde que as razões de duvidar são vistas por ele como verossimilhantes e que não foram colocadas com a intenção de serem inovadoras. A intenção era preparar os espíritos para distinguir entre o corporal e o intelectual. Além de amparar e dar força às verdades que fossem estabelecidas num segundo momento. A dúvida só foi estabelecida para que pudesse ser respondida posteriormente. Descartes não via vantagem em se proclamar autor da dúvida, sua intenção era ser o autor de uma filosofia mais certa que a vulgar. Nas palavras do filósofo:

Dubitandi rationes, quae hic a Philosopho admittuntur ut verae, non a me nisi tanquam verisimiles fuere propositae [...]. Itaque nullam ex earum recensione laudem quaesivi; sed non puto me magis ipsas omittere potuisse, quam medicinae scriptor morbi descriptionem, cujus curandi methodum vult docere<sup>49</sup>. (AT, VII: 171-172)

---

48 “Nous reconnaissons donc la vérité de cette Méditation. Mais d’autant que Platon a parlé de cette incertitude des choses sensibles, et plusieurs autres anciens philosophes avant et après lui, et qu’il est aisé de remarquer la difficulté qu’il y a de discerner la veille du sommeil, j’eusse voulu que cet excellent auteur de nouvelles spéculations se fût abstenu de publier des choses si vieilles.” (AT, IX: 133)

49 “Les raisons de douter, qui sont ici reçues pour vraies par ce philosophe, n’ont été proposées par moi que comme vraisemblables [...]. Et ce n’a point été pour acquérir de la gloire que les ai rapportées, mais je pense n’avoir pas été moins obligé de les expliquer, qu’un médecin de décrire la maladie dont il a entrepris d’enseigner la cure.” (AT, IX: 133-34)

A resposta de Descartes é pontual e acaba por invalidar a objeção de Hobbes, já que, nesse caso, pouco interessa a originalidade da dúvida<sup>50</sup>. Porém, parece-nos importante notar que, ao fazer tal objeção, Hobbes deixa claro não ter, de maneira alguma, compreendido a função da dúvida empreendida por Descartes. Ao sugerir que o filósofo francês poderia se abster de publicar uma dúvida tão pouco original, o objeter parece colocar a dúvida como dispensável, deixando de lado o fato de ela ser imprescindível ao projeto cartesiano.

No que concerne à questão da originalidade, ao citar os cétricos e Sócrates<sup>51</sup> claramente na *Recherche*, algo que não ocorre no texto das *Meditações*<sup>52</sup>, Descartes parece ter a intenção de demonstrar que ele estava plenamente ciente do lugar da dúvida no ceticismo e do fato de que seus argumentos não seriam todos necessariamente originais. A originalidade, no que se refere à dúvida, não parece ser um fator importante para o filósofo que, ao que tudo indica, não tinha pretensões a esse respeito. “Ces doutes si généraux nous mèneraient tout droit dans l’ignorance de Socrate, ou dans l’incertitude des Pyrrhoniens [...]”<sup>53</sup>.” Nesse sentido, podemos considerar a simples menção ao ceticismo como a manifestação de que Descartes, embora não se refira aos cétricos nas *Meditações*, tenha plena consciência da existência de uma dúvida bem anterior a ele e de que alguns de seus argumentos tenham tomado de empréstimo razões cétricas de duvidar. O filósofo se previne assim de acusações como as presentes na objeção de Hobbes, pois deixa claro de antemão que não pretende reivindicar a originalidade da dúvida ao admitir que ela provém dos cétricos<sup>54</sup>.

O segundo momento relevante de crítica à primeira Meditação se encontra nas quintas objeções feitas por Pierre Gassendi (1592-1655). Gassendi talvez seja um dos críticos mais ferrenhos dentre os objetores das *Meditações*. Suas objeções causaram muita polêmica e desagradaram muito a Descartes, gerando uma sucessão de respostas e réplicas que culminaram num livro dedicado apenas a elas, intitulado *Disquisitio*

---

50 Embora Descartes demonstre dar pouca importância à originalidade de sua dúvida, é importante destacar que, ainda que ela possa, em alguns momentos, se assemelhar àquela dos cétricos, ela não é, de forma alguma, uma simples cópia da dúvida cétrica. Principalmente se pensarmos na extensão do argumento do sonho e no argumento do Deus enganador.

51 Numa referência clara a Platão, mencionado por Hobbes.

52 A menção aos cétricos e ao ceticismo, embora ausente no texto inicial das *Meditações*, ocorre nas respostas às objeções.

53 AT, X: 512.

54 No *Discurso do Método* Descartes também menciona claramente o ceticismo, o que pode prejudicar a nossa interpretação, atribuindo mais uma semelhança entre as duas obras.

*metaphysica*<sup>55</sup>. É necessário abrir aqui um espaço para falarmos desse debate peculiar que ocorreu entre Descartes e Gassendi.

Como sabemos, Descartes solicita objeções ao seu texto, e Gassendi é um dentre os sábios de sua época que aceita essa tarefa. Todavia, após receber as duras respostas de Descartes às suas críticas, Gassendi parece não aceitá-las de bom grado e resolve lançar suas réplicas, onde responde detalhadamente a Descartes, explicando melhor suas objeções e acrescentando novos pontos. A compilação das objeções, respostas e réplicas gera o *Disquisitio metaphysica*, que impressiona pelo tamanho. Embora Descartes tenha tomado conhecimento do texto, o tendo inclusive lido, ele não parece dar importância ao escrito de Gassendi. Além de não incorporar as réplicas à nova edição das *Meditações*<sup>56</sup>, ele não chega nem mesmo a responder a elas formalmente. Descartes se pronuncia a respeito desse debate da seguinte maneira:

Avant la première édition des Méditations, je désirai qu'elles fussent examinées, non seulement par Messieurs les Docteurs de Sorbonne, mais aussi par tous les autres savants hommes qui en voudraient prendre la peine, afin que, faisant imprimer leurs objections et mes réponses en suite des Méditations, chacune selon l'ordre qu'elles auraient été faites, cela servît à rendre la vérité plus évidente. Et encore que celles qui me furent envoyées les cinquièmes ne me semblassent pas les plus importantes, et qu'elles fussent fort longues, je ne laissai pas de les faire imprimer en leur ordre, pour ne point désobliger leur auteur, auquel fit même voir, de ma part, les épreuves de l'impression, afin que rien n'y fût mis comme sien qu'il n'approuvât; mais parce qu'il a fait depuis un gros livre qui contient ces mêmes objections avec plusieurs nouvelles instances ou répliques contre mes réponses, et que là-dedans il s'est plaint de ce que je les avais publiées, comme si je l'avais fait contre son gré, et qu'il ne me les eût envoyées que pour mon instruction particulière, je serai ben aise de m'accommoder dorénavant à son désir, et que ce volume en soit déchargé<sup>57</sup>. C'est pourquoi, lorsque j'ai su que Monsieur C.L.R. prenait la peine de traduire les autres objections, je l'ai prié d'omettre celles-ci. Et, afin que le Lecteur n'ait point sujet de les regretter, j'ai à l'avertir en endroit que je les ai relues depuis peu, et que j'ai lu aussi toutes les nouvelles instances du gros livre qui les contient avec l'intention d'en extraire tous les points que je jugerais avoir besoin de réponse, mais que je n'en ai su remarquer aucun, auquel il ne me semble que ceux qui entendront un peu le sens de mes Méditations pourront aisément répondre sans moi; et pour ceux qui ne jugent des livres que par la grosseur du volume

---

55 GASSENDI, 1962.

56 A nova edição de 1647 é acrescida das sétimas objeções, feitas pelo Padre Bourdin e, caso fosse da vontade de Descartes, poderia conter também as réplicas já publicadas por Gassendi.

57 Na edição francesa das *Meditação* de 1647 o debate com Gassendi contido nas quintas *Objeções e Respostas* é suprimido.

ou par le titre, mon ambition n'est pas de rechercher leur approbation<sup>58</sup>. (AT, IX: 198-99)

Descartes afirma claramente ter relido as objeções de Gassendi e relido suas instâncias e não ter encontrado nada que fosse digno de resposta. Ele atribui as críticas de seu objetor à má compreensão do texto e afirma que qualquer um, que entenda minimamente o sentido das *Meditações*, poderia a elas responder. Todavia, mesmo não havendo uma resposta formal por parte de Descartes em relação às réplicas de Gassendi, o filósofo, incentivado por outros sábios<sup>59</sup> oferece, em sua correspondência pessoal<sup>60</sup> uma curta resposta, não a todas as questões, mas àquelas consideradas (não por ele) como mais relevantes. Tal resposta é dada um pouco a contragosto e ocorre no seguinte contexto:

Je vous ai beaucoup d'obligation de ce que voyant que j'ai négligé de répondre au gros livre d'instances que l'auteur des cinquièmes objections a produit contre mes réponses, vous avez prié quelques-uns de vos amis de recueillir les plus fortes raisons de ce livre, et m'avez envoyé l'extrait qu'ils en ont fait. Vous avez eu en cela plus soin de ma réputation que moi-même; car je vous assure qu'il m'est indifférent d'être estimé ou méprisé par ceux que de semblables raisons auront pu persuader. Les meilleurs esprits de ma connaissance qui ont lu son livre m'ont témoigné qu'ils n'y avaient trouvé aucune chose qui les arrêta; c'est à eux seuls que je désire satisfaire. [...] Mais je ne laisse pas d'être bien aise du recueil que vous m'avez envoyé, et je me sens obligé d'y répondre plutôt pour reconnaissance du travail de vos amis que par la nécessité de ma défense; car je crois que ceux qui ont pris la peine de le faire doivent maintenant juger comme moi que toutes les objections que ce livre contient ne sont fondées que sur quelques mots mal entendus ou quelques suppositions qui sont fausses. (AT, IX: 202-3)

Não é difícil perceber, a partir dos textos citados, o incômodo causado em Descartes a partir da publicação do livro de Gassendi, tampouco sua insistência em desmerecê-lo e afirmá-lo como indigno de ser respondido. Ao que tudo indica, o fato do objetor ter-se disposto a escrever um livro tão grande<sup>61</sup> apenas para expor suas críticas à filosofia cartesiana parece ter irritado muito Descartes, principalmente considerando que, para ele, tais críticas seriam infundadas. Veremos a seguir do que tratam as primeiras objeções feitas às *Meditações* e as respectivas respostas de Descartes. Num

---

58 Avertissement de l'auteur (Descartes) touchant les cinquièmes objections (presente na tradução francesa das *Meditações* de 1647).

59 Amigos próximos de Clerselier.

60 Lettre à Clerselier du 12 janvier 1646.

61 O tamanho do livro parece ter sido um fator que incomodou especialmente Descartes. Ele faz questão de se referir ao livro sempre como “un gros livre” e critica aqueles que julgam os livros pelo seu tamanho. Vale lembrar que as *Meditações* não são uma obra especialmente grande.

momento posterior veremos brevemente em que consistem as instâncias de Gassendi em geral e a curta resposta de Descartes<sup>62</sup> direcionada apenas a algumas dentre elas.

A primeira questão levantada por Gassendi diz respeito à ideia cartesiana, apresentada ao fim da primeira Meditação, segundo a qual deveríamos tomar o duvidoso como falso, numa estratégia para afastar os preconceitos<sup>63</sup>. De acordo com Gassendi, isso seria um erro, pois o incerto é incerto e deve ser compreendido como tal. Tomar o incerto por falso por medo de que possa vir a ser visto como verdadeiro seria trocar um velho preconceito por um novo, ou seja, deixar de tomar o duvidoso por verdadeiro para tomá-lo como falso.

A questão gira em torno da dificuldade em se manter a dúvida. Nas *Meditações*, Descartes lança mão de artifícios, como esse pontualmente criticado por Gassendi, na tentativa de facilitar a árdua tarefa de não só se livrar dos preconceitos, mas também de mantê-los afastados. É o mesmo princípio que vemos dominar a criação do gênio maligno, como foi visto anteriormente. Gassendi parece não compreender o papel do artifício empregado por Descartes, vendo-o apenas como um ato de faltar com a verdade. Enquanto para Descartes, tomar o duvidoso por verdadeiro é muito pior do que tomá-lo por falso, para Gassendi, ambas as atitudes teriam o mesmo peso.

Dando continuidade à sua crítica, o objetor irá questionar a necessidade de forjar um Deus enganador, ou de fingir que está dormindo, ou qualquer coisa do tipo para gerar a dúvida. De acordo com ele, bastaria recorrer à pouca luz do espírito humano e à falibilidade da razão. Ademais, uma dúvida como essa seria pouco crível, ninguém jamais se convenceria de que o filósofo de fato a experimentasse. É nesse momento que Gassendi faz a crítica mais dura que parece ter incomodado bastante Descartes, pois ele sugere que o filósofo falta com a integridade intelectual e age de má fé ao inventar razões de duvidar tão incomuns. Gassendi questionará ainda a veracidade da dúvida enquanto vivenciada por Descartes, ou seja, ele não acredita que o filósofo possa, de fato, duvidar de todas as coisas, ainda que sejam apresentadas razões de duvidar.

Quicquid dixeris, nemo erit qui persuadeatur, te esse persuasum nihil esse verum ex iis omnibus, quae cognoveris; ac tibi perpetuo vel sensum, vel somnium, vel Deum, vel cacodaemonem imposuisse. An non futurum fuisset magis et philosophico candore, et veritatis amore dignum, res ut se habent, et

---

62 Ao todo, a resposta de Descartes às instâncias de Gassendi tem aproximadamente 15 páginas.

63 AT, VII: 22.



bona fide ac simpliciter enunciare, quam quod objicere quispiam posset, recurrere ad machinam, captare praestigias, sectari ambages?<sup>64</sup> (AT, VII: 258)

A resposta de Descartes é fulminante e recheada de ironias. O filósofo retorna à acusação feita por Gassendi e passa a afirmar que os questionamentos feitos por ele não seriam dignos de um filósofo<sup>65</sup> e não conteriam nada de filosofia, pois não demonstram suas razões de ser. Gassendi diz que não concorda, mas não explica bem o porquê dessa discordância, nem como poderia ser feito de uma melhor forma.

Descartes defende ainda que, ao afirmar que não seria necessário todo aquele aparato para duvidar de tudo, o que Gassendi parece dizer é que a dúvida poderia ter sido alcançada de uma forma negligente e despreocupada. O que de maneira alguma poderia ser o caso, pois não seria simples se livrar de preconceitos arraigados em nós desde a infância<sup>66</sup>. O filósofo continua então a defender a extrema necessidade da sua dúvida e dos artificios utilizados para mantê-la. Por fim, no que diz respeito ao fato de a experiência da dúvida ser verdadeira ou não, Descartes afirma que não entende o espanto e o questionamento de Gassendi diante desse fato, pois:

Nec magis miraretur Philosophus istiusmodi suppositionem, quam quod aliquando, ut baculum qui curvus est rectum reddamus illum in contrariam partem recurvemus; novit enim saepe falsa pro veris utiliter sic assumi ad veritatem illustrandam<sup>67</sup>. (AT, VII: 349)

A dúvida das *Meditações* é, pois, necessária e mantê-la não é de modo algum visto por Descartes como uma tarefa simples, como faz parecer Gassendi. Na *Recherche* é Epistemon que irá prevenir a respeito dessa dificuldade, Poliandro a vivenciará e Eudoxo, por sua vez, impedirá que ela diminua o progresso na busca pela verdade. Deste modo, Descartes não irá defender na *Recherche* a ideia tão criticada por Gassendi de tomar o duvidoso por falso, nem recorrer, como já vimos, ao gênio maligno. A

---

64 “Quoi que vous en disiez, il n’y aura personne qui se persuade que vous soyez pleinement persuadé qu’il n’y a rien de vrai de tout ce que vous avez jamais connu, et que les sens, ou le sommeil, ou Dieu, ou un mauvais génie, vous ont continuellement imposé. N’eût-ce pas été une chose plus digne de la candeur d’un philosophe et du zèle de la vérité de dire les choses simplement, de bonne foi, et comme elles sont, que non pas, comme on vous pourrait objecter, recourir à cette machine, forger ces illusions, rechercher ces détours et ces nouveautés?” (FA, II: 708)

65 Gassendi em sua tréplica questionará o conceito de “filósofo” empreendido aqui por Descartes e se afirmará como alguém que busca a sabedoria, ainda que não a domine.

66 AT, VII: 348-49.

67 “Un philosophe ne serait pas plus étonné de ce genre de supposition que de nous voir parfois, afin de redresser un bâton courbe, le recourber en sens contraire, car il sait bien que souvent il y a profit à prendre ainsi des choses fausses pour vraies afin de mieux éclairer la vérité.” (FA, II: 790)

dinâmica expressa no diálogo dispensa tais recursos. Todavia, a afirmação da necessidade da dúvida e a constatação da dificuldade em sustentá-la permanecem de maneira acentuada.

Ce remède serait excellent, s'il était aisé à pratiquer; mais vous n'ignorez pas que les premières créances qui ont été reçues en notre fantaisie y demeurent tellement imprimées, que notre volonté seule ne suffit pas pour les effacer, si elle n'emprunte le secours de quelques puissantes raisons<sup>68</sup>. (AT, X: 509)

Descartes, através da fala de Epistemon, deixa claro que, a despeito de a vontade ter seu papel, ela não é suficiente para nos livrar dos preconceitos, e não bastam também razões banais, como a pouca luz do espírito humano, por exemplo. Seriam necessárias razões fortes e potentes, capazes de nos levar a nos desfazermos de preconceitos arraigados em nós desde a infância.

Observando a objeção de Gassendi, a respectiva resposta de Descartes e a passagem da *Recherche* destacada acima, podemos estabelecer uma relação entre elas. Seria até mesmo possível dizer que na *Recherche* Descartes se previne de objeções como a de Gassendi, revelando antes de entrar no caminho da dúvida propriamente, a sua necessidade e as possíveis dificuldades que seriam enfrentadas nesse caminho. Há uma inversão desse passo que, nas *Meditações*, contrariamente, será dado apenas após a dúvida.

Ademais, percebendo a pouca verossimilhança de um Deus enganador ou até mesmo de um gênio maligno<sup>69</sup>, Descartes lança mão de um artifício mais ameno, mais eficaz e mais fácil de ser assimilado pelos leitores: as instruções de Eudoxo, que, enquanto guia, não deixa Poliandro recair nos antigos preconceitos. A dúvida em seu conjunto possui suas dificuldades, mas o argumento do Deus enganador, especificamente, é muito contra-intuitivo, além de bastante polêmico. Desta maneira, é compreensível que ele seja amenizado na *Recherche*<sup>70</sup>.

---

68 Essa passagem proclamada por Epistemon terá lugar antes mesmo do início da apresentação das razões de duvidar oferecidas por Descartes. Quando Eudoxo anuncia a ideia de se desfazer de todos os preconceitos.

69 Questionados por Gassendi.

70 Contudo, o seu papel é de extrema relevância e é difícil manter o mesmo grau de dúvida sem apresentá-lo com a mesma intensidade. É como se a dúvida do diálogo fosse menos clara; ela parece atingir apenas o sensível. Embora a possibilidade de se duvidar das verdades eternas fique implícita, isso só nos ocorre facilmente por termos pleno conhecimento das *Meditações*. Resta saber se de fato Descartes queria deixar essa dúvida implícita, ou se ele a teria propositadamente anulado.

O debate entre Descartes e Gassendi foi bastante intenso e, como vimos anteriormente, Gassendi não aceitará impassível as respostas de Descartes; ele redigirá réplicas a elas e irá ainda mais longe, ao acrescentar inúmeras outras objeções, mais detalhadas, às *Meditações*. Não é possível analisar aqui minuciosamente a completude do texto de Gassendi que, como Descartes insiste em dizer, é de um tamanho considerável. Destacaremos apenas o teor geral das suas instâncias<sup>71</sup> para, posteriormente, observarmos mais de perto o que há de relevante nas respostas de Descartes que, como vimos, não as contemplam integralmente.

A leitura das instâncias redigidas por Gassendi à primeira Meditação revela, mais uma vez, a sua incompreensão do método cartesiano e a sua dificuldade em aceitar a dúvida em todos os sentidos. Não obstante haja nove instâncias a esse respeito, elas giram, em grande parte, em torno das mesmas questões, quais sejam: 1) a impossibilidade de se empreender e de fato vivenciar uma dúvida como tal se livrando de todos os preconceitos<sup>72</sup>; 2) a ideia de que o método de tomar o duvidoso por falso não nos livra dos preconceitos, mas simplesmente troca um preconceito por outro<sup>73</sup>; 3) um método que faz uso de uma dúvida tão radical não pode alcançar nenhuma verdade<sup>74</sup>. São exatamente essas três questões centrais que serão indicadas pelos amigos

---

71 Embora cada uma das instâncias tenha um tema geral determinado (expresso inclusive em seu próprio título), elas tratam também de outras questões. Infelizmente, é impossível para nós abordar detalhadamente cada uma delas; por isso vamos nos ater ao conteúdo geral.

72 De acordo com Gassendi, embora Descartes afirme poder se livrar de todos os preconceitos, essa tarefa parece impossível. Um dos grandes responsáveis por essa dificuldade é a memória, pois ela não nos deixa esquecer os juízos já feitos. E, ainda que haja certos juízos que possam ser modificados, isso não significa que quando os alteramos nos livramos dos preconceitos, apenas os substituímos. O objetor acrescenta ainda que, caso isso fosse possível, o espírito livre de preconceitos não seria capaz de alcançar nenhum princípio, justamente por ser livre dos preconceitos, que possibilitariam a formulação de juízos. (GASSENDI, 1962: 37-39)

73 Gassendi questionará a ideia cartesiana de que podemos, ainda que temporariamente, tomar o duvidoso por falso. De acordo com ele, isso pressupõe que todos os nossos juízos sejam duvidosos, o que é impossível. De todo modo, caso todos os nossos juízos fossem duvidosos, seria ainda mais impossível tomá-los por falsos, pois o que é falso se distancia muito mais do verdadeiro do que aquilo que é duvidoso. Naquilo que é duvidoso incide a probabilidade. O objetor afirma ainda que, caso pudéssemos transformar o falso em duvidoso, deveríamos fazê-lo de forma séria e, nesse caso, pouco importa o período de tempo, seja por uma hora, um ano ou um século, seria uma tarefa impossível.

74 Na visão de Gassendi, lançar mão de uma dúvida radical visando alcançar a verdade seria de uma incoerência extrema. “Vous avez fait la même chose qu’un homme qui retire du feu un morceau de bois déjà incandescent et le plonge dans l’eau glacée pour qu’il s’enflamme mieux; ou qui jette à bas au milieu de son ascension celui qui s’élève afin qu’il arrive au plus vite au sommet; ou qui crève l’œil qui reste à un borgne pour qu’il voie ensuite plus clair.” (GASSENDI, 1962: 52-53)

de Clerselier para que Descartes responda<sup>75</sup>. O filósofo, como vimos anteriormente, não demonstra muito interesse pelas questões e a elas responde brevemente, como veremos a seguir.

A resposta de Descartes ao que consideramos aqui como a primeira questão geral<sup>76</sup>, afirma que a suposta impossibilidade de se livrar de todos os preconceitos, afirmada por Gassendi, reside, na verdade, em um equívoco quanto à palavra “preconceito”<sup>77</sup>. De acordo com Descartes, preconceito designa não todas as noções presentes em nosso espírito, como Gassendi parece acreditar<sup>78</sup>, mas somente as opiniões que os juízos feitos anteriormente deixaram em nossa crença<sup>79</sup>. Nesse sentido, ao dizer ser capaz de se livrar de todos os preconceitos, Descartes não estaria supondo a possibilidade de esvaziar sua mente de noções básicas, mas sim de evitar juízos. Considerando os juízos como atos voluntários, cabe à nossa vontade dar ou não assentimento a alguma coisa, negá-la ou afirmá-la, esta decisão está em nosso poder, logo é completamente possível. Basta que tomemos a decisão de nos recusarmos a assentir ou negar coisas que anteriormente assentimos ou negamos. Por outro lado, Descartes sublinha ainda que a recusa de todos os preconceitos é compatível com a preservação da memória.

O filósofo faz, contudo, uma ressalva envolvendo a questão da manutenção da dúvida:

J'ai dit néanmoins qu'il y avait de la difficulté à chasser ainsi hors de sa créance tout ce qu'on y avait mis auparavant, partie à cause qu'il est besoin d'avoir quelque raison de douter avant que de s'y déterminer, [...] et partie aussi à cause que, quelque résolution qu'on ait prise de ne rien nier ni assurer, on s'en oublie aisément par après si on ne l'a fortement imprimée en sa mémoire; c'est pourquoi j'ai désiré qu'on y pensât avec soin. (AT, IX: 204)

Descartes afirma, portanto, na conclusão de sua resposta, a dificuldade em se manter a dúvida, o que justifica os artifícios empreendidos por ele nesse processo.

---

75 Descartes coloca essas questões na carta a Clerselier, da seguinte maneira: “1° que je demande une chose impossible, en voulant qu'on quitte toute sorte de préjugés; 2° qu'en pensant les quitter on se revêt d'autres préjugés qui sont plus préjudiciables; 3° que la méthode de douter de tout, que j'ai proposée, ne peut servir à trouver aucune vérité.” (AT, IX: 203)

76 Tal questão se apresenta, fundamentalmente, na segunda instância. (GASSENDI, 1962: 36-39)

77 “Préjugé”.

78 Descartes admite que, caso preconceito tivesse esse sentido, ele seria forçado a concordar com Gassendi, pois seria de fato impossível se livrar de todos eles.

79 AT, IX: 204.

Já as questões referentes à dificuldade de se empreender uma dúvida como a de Descartes, de vivenciá-la e, principalmente, de mantê-la, são em grande parte repetitivas e, por estarem presentes nas quintas objeções, já foram devidamente comparadas com passagens do diálogo<sup>80</sup> anteriormente. Contudo, é importante reforçar que há uma considerável diferença entre os artifícios empregados para manter a dúvida nas *Méditations* e na *Recherche*, e que essa modificação pode ser, justamente, fruto desse debate.

A resposta de Descartes ao segundo ponto<sup>81</sup> é bastante curta e não nos parece de fato responder satisfatoriamente às críticas de Gassendi a esse respeito. Vejamos:

[...] encore que j'aie dit qu'il fallait même s'efforcer de nier les choses qu'on avait trop assurées auparavant, j'ai très expressément limité que cela ne se devait faire que pendant le temps qu'on portait son attention à chercher quelque chose de plus certain que tout ce qu'on ne pourrait ainsi nier, pendant lequel il est évident qu'on ne saurait se revêtir d'aucun préjugé qui soit préjudiciable. (AT, IX: 204-5)

Descartes reafirma sua posição sem, no entanto, responder realmente à objeção de Gassendi, pois a questão referente ao período de tempo no qual deveríamos nos esforçar para negar coisas às quais assentimos anteriormente, de acordo com Gassendi, não teria a menor relevância. Que isso fosse feito por um mês ou um ano, o questionamento do objeto permanece o mesmo. Como vimos anteriormente, a ideia de se converter o duvidoso em falso não é expressa no diálogo, o que pode significar uma revisão por parte de Descartes devida às recorrentes críticas de Gassendi a esse respeito. Embora o filósofo não concorde com a posição do objeto, ele poderia vislumbrar a possibilidade de outros leitores compartilharem dessa opinião, questionando sua integridade e a real validade de tal regra.

Em sua terceira resposta, ainda mais curta, Descartes nega a infertilidade da dúvida e, apesar de admitir que a dúvida sozinha não seja capaz de estabelecer nenhuma verdade, ele não vê isso como signo de inutilidade. A dúvida é o momento de preparação do espírito para o estabelecimento das verdades e não tem como objetivo estabelecer, ela mesma, as verdades. É apenas nesse contexto que a dúvida é utilizada por Descartes; ele não tem pretensões de fazer dela mais do que ela realmente é. Nas

---

80 AT, X: 509.

81 Presente na terceira instância. (GASSENDI, 1962: 38-43)

palavras do próprio filósofo: “[...] bien qu’il soit vrai que le doute seul ne suffit pas pour établir aucune vérité, il ne laisse pas d’être utile à préparer l’esprit pour en établir par après, et c’est à cela seul que je l’ai employé<sup>82</sup>.”

A ideia da dúvida como preparação do espírito também está presente na *Recherche*, onde Eudoxo irá afirmar que:

Mais, Poliandre, pendant que nous travaillerons à cette démolition, nous pourrons, par même moyen, creuser les fondements qui doivent servir à notre dessein, et préparer les meilleures et plus solides matières, qui sont nécessaires pour les remplir: s’il vous plaît de considérer avec moi, quelles sont les plus certaines et les plus faciles à connaître, de toutes les vérités que les hommes puissent savoir. (AT, X: 509-510)

A dúvida servirá, pois, a dois propósitos simultaneamente: o primeiro, e mais evidente, de se livrar dos preconceitos e o segundo de preparar o espírito para receber conhecimentos verdadeiros. No que concerne a essa preparação, parece evidente que ela tem, ao menos em parte, relação com a noção, presente na segunda Meditação, de que as coisas imateriais são mais facilmente conhecidas que as coisas materiais. A ideia é de que tal preparação começaria pela percepção de que o imaterial pode ser conhecido mais facilmente.

Como podemos ver, as respostas de Descartes não atingem todas as instâncias de Gassendi e também não correspondem a elas quanto ao seu tamanho. Descartes é bem mais econômico com as palavras que seu objetor. Todavia, ainda que Descartes pareça não se importar com as objeções de Gassendi e vê-las como pouco relevantes, alguns dos pontos abordados por ele terão reflexos na *Recherche*, o que revela que mesmo que o filósofo visse tais objeções como fruto da má compreensão do texto, ele entendia que tais erros poderiam ser cometidos por outros leitores, despreparados como Gassendi. Deste modo, seria melhor prevenir do que remediar; afinal de contas, evitar o erro é uma das metas da filosofia cartesiana.

Chegamos enfim às sétimas objeções<sup>83</sup> feitas pelo Padre Bourdin, que, contrariamente às outras, não foram publicadas na primeira edição de 1641, mas apenas na segunda edição de 1642. Tais objeções são muito peculiares e se apresentam de uma maneira bastante original em relação a todas as anteriores. Pode-se dizer que elas sejam

---

82 AT, IX: 205.

83 As Sextas Objeções não apresentam questões relevantes sobre a Primeira Meditação.

constituídas de dois momentos. O primeiro deles seria o debate elaborado (ou forjado) por Bourdin a partir de extratos das *Meditações*; já o segundo momento seria composto das objeções elaboradas pelo padre da maneira tradicional, já vista nos seis grupos de objeções precedentes. Descartes apresentará suas respectivas respostas separadamente para cada um dos momentos do texto. Convém notar que quase em sua totalidade as objeções apresentadas por Bourdin atingem o método, versando principalmente sobre a primeira Meditação.

Antes de dar início ao debate do que denominamos como primeira parte dessas objeções, Bourdin faz uma apresentação, na qual se refere às leis de amizade e respeito existentes entre os sábios, sugerindo que sejam ali respeitadas. Assim, parece que as sétimas objeções se darão num contexto de uma conversa entre amigos<sup>84</sup>. O padre afirma ainda que irá responder às questões colocadas pelo próprio Descartes, dando a entender que o filósofo lhe havia enviado questões<sup>85</sup>; todavia Descartes jamais teria de fato proposto tais questões<sup>86</sup>. O que Bourdin faz, na verdade, é simular questões a partir de extratos das *Meditações*<sup>87</sup>. Nesse contexto, as objeções podem ser um pouco confusas, pois em determinados momentos não sabemos ao certo quem está com a palavra, se Bourdin está falando por si mesmo, ou em nome de Descartes. Ele chega ao ponto de questionar e responder a suas próprias questões, que ele supõe como sendo questões do autor das *Meditações*. Portanto, a dinâmica do texto pode não ser muito clara à primeira vista.

Descartes não vê essas objeções como sendo significativas. Para ele, as críticas de Bourdin<sup>88</sup> seriam fruto de má compreensão e nem necessitariam de resposta. Contudo, devido ao prestígio do padre, o filósofo resolve se dar ao trabalho de responder. Além disso, como Bourdin teria, a partir das falas presentes nas *Meditações*, criado um personagem para Descartes no qual o filósofo não se reconheceria, ele pretendia em suas respostas se mostrar como realmente era.

---

84 Impressão que rapidamente será desfeita.

85 AT, VII: 451.

86 O próprio filósofo afirma nunca ter tido contato com o Padre e nega ter-lhe enviado questões. (AT, VII: 453)

87 O início de texto é um pouco confuso, e por vezes nos perdemos na leitura. O Padre Bourdin cria toda uma história e fala como se ela fosse de fato real; assim, em determinados momentos, perdemos a noção do que seria real e do que seria fictício.

88 Assim como as de Gassendi.

Chegando à primeira objeção propriamente dita, já podemos encontrar semelhanças entre as sétimas objeções e o texto da *Recherche*. Tal objeção se intitula “An et quo pacto dubia pro falsis habenda<sup>89</sup>”, e questiona se seria realmente necessário tomar o duvidoso pelo falso e como isso deveria ser feito. Como vimos anteriormente, essa é uma das críticas mais insistentes de Gassendi, a partir da qual ele faz diversas acusações, inclusive contra a integridade intelectual de Descartes.

Bourdin, por sua vez, ao abordar esse assunto, supõe que Descartes tenha perguntado se a sua primeira regra da investigação (tudo o que tiver a menor aparência de dúvida deve ser tomado como falso<sup>90</sup>) seria verdadeira. Para responder a tal questão, o padre a desmembra em três outras questões: 1) o que significa “ter a menor aparência de dúvida”? 2) o que quer dizer “ser tomado por falso”? 3) Como podemos “tomar algo por falso”?<sup>91</sup>

O próprio Bourdin oferece a resposta às três questões colocadas por ele<sup>92</sup>. 1) nós podemos duvidar de todas as coisas, considerando que não tenhamos outros fundamentos além dos que tivemos até o presente; 2) tomar uma coisa por falsa é recusar a ela a aprovação, como se ela fosse manifestamente falsa; 3) aquilo que é duvidoso deve ser tomado como falso assim como o seu oposto.

Quando chega o momento de Bourdin responder, por si mesmo e com suas palavras, à questão a respeito da validade da primeira regra do método, o objetor acaba por concluir que a regra segundo a qual devemos tomar o duvidoso por falso é ilegítima. De acordo com ele, tal regra afirmaria que<sup>93</sup>:

[...] cum vestigamus quid certum sit, ita debemus rejicere dubia omnia, ut ponamus ea de facto non esse, aut esse illorum oppositum revera, & utamor

---

89 “S’il faut tenir les choses douteuses pour fausses, et comment.”

90 AT, VII: 18.

91 AT, VII: 454.

92 O tempo todo Bourdin não só faz uso das palavras de Descartes, como coloca as respostas como sendo de Descartes.

93 Bourdin, na verdade, supõe três possibilidades de significado para a primeira regra do método cartesiano, as duas primeiras seriam legítimas e a terceira ilegítima. Todavia, fica claro a partir da sua fala que ele acredita que o real significado da regra de Descartes seja, de fato, aquele expresso em sua terceira possibilidade. Por isso não abordamos aqui as primeiras possibilidades levantadas pelo objetor.



ea suppositione tanquam certo aliquo fundamento, sive utamur iis non existentibus, aut utamur eorum non existentia [...]”<sup>94</sup>. (AT, VII: 463)

E, sendo assim ela seria contrária à verdadeira filosofia, pois supõe algo duvidoso e incerto para buscar o que é verdadeiro e certo. Além disso, segundo Bourdin, essa regra tomaria por certo algo que poderia ser tanto certo, quanto incerto. O exemplo utilizado pelo objetor para ilustrar esse fato é justamente a questão do que é duvidoso, pois segundo ele, Descartes afirmaria a inexistência do duvidoso<sup>95</sup>, quando ele de fato pode existir. Nesse sentido, a utilização dessa regra para a busca da verdade seria uma total perda de tempo, já que tudo encontrado através dela poderia ser tanto certo, quanto incerto<sup>96</sup>.

Como podemos ver, assim como simula as perguntas, o objetor forja também as respostas a partir do próprio texto cartesiano<sup>97</sup>. O que nos faz, em um primeiro momento, questionar o objetivo real dessas objeções. É como se Bourdin fizesse, inicialmente, uma apropriação do texto, tentando extrair dali uma espécie de diálogo subtendido. Ele não faz como os outros objetores e propõe objeções direcionadas a Descartes; ele assume a posição do próprio Descartes, utilizando as palavras do filósofo que, de fato, podem ser em grande parte encontradas no texto<sup>98</sup>, para criar um debate de perguntas e respostas mas que, na verdade, nunca existiu.

Como não poderia deixar de ser, Descartes dará sua própria resposta para a primeira objeção levantada por Bourdin. A resposta cartesiana será relativamente curta, como de costume, e começa por insinuar a má fé de Bourdin ao escrever as referentes

---

94 “Lorsque que nous recherchons ce qui est certain, nous devons tellement rejeter toutes les choses qui sont douteuses que nous supposions qu’elles ne sont point en effet, ou que leur opposé existe véritablement et que nous nous servions de cette supposition comme d’un fondement assuré, c’est-à-dire que nous nous servions de ces choses qui ne sont point et que nous nous appuyons sur leur inexistence [...]” (FA, II: 962) (Não há, na edição Adam e Tanery, da qual nos servimos, a versão francesa das Sétimas Objeções, por isso recorreremos, nesse caso, à edição de Ferdinand Alquié.)

95 Tomar o duvidoso por falso seria negar a existência do duvidoso, supondo que só existem duas possibilidades, ou algo é falso, ou é verdadeiro.

96 Bourdin é bastante capcioso em sua argumentação. Ele usa o exemplo da seguinte afirmação “não é certo que exista algum corpo”; a partir da regra supostamente estabelecida por Descartes, deveríamos transformar tal afirmação em algo como “nenhum corpo existe”. Todavia, a afirmação “nenhum corpo existe”, também seria, por sua vez, duvidosa, devendo se transformar em seu contrário, ou seja, “algum corpo existe”. É nesse sentido que, segundo ele, tudo encontrado a partir dessa regra pode ser tanto certo, quanto incerto.

97 AT, VII: 459.

98 Descartes afirma que basta reler as *Meditações* para perceber que, embora muito do que Bourdin afirme esteja realmente contido ali, está colocado nas objeções de uma forma desordenada, corrompida e mal interpretada. O que faz com que as doutrinas cartesianas pareçam absurdas. (AT, VII: 950)

objeções, sugerindo que ele as teria feito para atingir aqueles que não leram as *Meditações*, pois apenas estes seriam capazes de acreditar na visão distorcida que o objetor apresenta do texto.

Em resposta ao argumento utilizado por Bourdin que afirma que, segundo a regra cartesiana, deveríamos afirmar o oposto daquilo que é duvidoso, Descartes diz que jamais teria feito tal afirmação. Isso não se encontra em nenhum lugar do seu texto, seria uma distorção da sua regra. Tomar o duvidoso por falso não é, de forma alguma, o mesmo que afirmar o contrário daquilo que é duvidoso. O filósofo desconstrói assim a argumentação do autor das sétimas objeções.

Como vimos ao tratarmos das quintas objeções, a referida regra não virá à tona no texto da *Recherche*, sendo suprimida do método, o que pode ser significativo se considerarmos tal supressão como estando ligada às fortes críticas presentes nas objeções.

Logo no início da segunda objeção, algo em particular nos chama a atenção: a sua forma de apresentação. A partir dali, Bourdin resolve simular uma espécie de diálogo entre ele e Descartes<sup>99</sup>, no qual ele, supostamente, seguiria os passos do filósofo, como um discípulo segue seu mestre, e se entregaria ao método cartesiano na busca pela verdade.

[...] verum, quia responsum expectas accuratum, nec illud a me reddi potest, nisi antea usu & exercitatione aliqua tentem illam tuam methodum, tritam tutamque ineamus viam, exploremus ipsi, quid in ea sit tandem; & quia flexus illius nosti, calles & diverticula, teque in ea diu exercuisti, ducem mihi te praebe. Age fare: expeditum habes aut socium aut discipulum<sup>100</sup>. (AT, VII: 467)

Tal ideia não nos parece bastante familiar? A representação feita por Bourdin é muito semelhante ao projeto da *Recherche*. A ideia de um diálogo entre mestre e discípulo, no qual o mestre, que conhece muito bem a jornada, tem o papel de guiar o

---

99 Embora desde a primeira objeção já possamos perceber um formato similar a esse, é apenas a partir da segunda objeção que Bourdin expõe claramente essa ideia, se afirmando como um suposto discípulo de Descartes.

100 “Mais pour ce que vous attendez de moi une réponse exacte, et que je ne puis vous la rendre, si premièrement je ne me sers de votre méthode et ne la mets en pratique, commençons à en faire l’épreuve par les choses le plus aisées, et voyons nous-mêmes ce qu’elle a de bon; et pour ce que vous en connaissez les détours, les routes et les sentiers, pour y avoir passé plusieurs fois, je vous prie de me servir de guide. Faites et commandez seulement, et vous verrez que je suis tout prêt à vous servir de compagnon ou de disciple.” (FA, II: 967)

discípulo por caminhos tortuosos na busca pela verdade, é bastante similar à representação presente no diálogo inacabado de Descartes. Ainda que, na realidade, Bourdin não esteja tão disposto a ser guiado pelo caminho do método cartesiano, e se assemelhe muito mais em sua postura a Epistemon que a Poliandro, assumindo apenas ironicamente o papel de discípulo, com o intuito de ridicularizar Descartes.

Enfim, Bourdin apresenta sua segunda objeção: “An site bona methodus philosophandi per abdicationem dubiorum omnium<sup>101</sup>”, que faz questionamentos a respeito do método, criticando diversos pontos da empreitada cartesiana. É uma objeção longa e ampla, mas focaremos aqui apenas seus pontos principais.

Bourdin dá início ao seu questionamento com a simulação de um diálogo no qual Descartes (supostamente) abriria o caminho da dúvida e Bourdin se mostraria receoso diante da radicalidade imposta por uma dúvida tão geral, afirmando a dificuldade de alcançá-la. Nesse momento, podemos observar certa semelhança com a dinâmica apresentada na *Recherche*, pois assim como Eudoxo, Descartes abre o caminho da dúvida e assim como Poliandro, Bourdin tem receio em seguir esse caminho.

Descartes daria continuidade afirmando ter sido constrangido a duvidar por fortes razões, mas Bourdin questiona o porquê de ele mesmo não ter sofrido também esse constrangimento. Sugerindo então que tais razões não seriam capazes de causar um constrangimento que nos levasse a duvidar e que Descartes não seria honesto ao fazer tal afirmação. Além disso, o padre questiona o fato de razões tão fortes para duvidar serem, posteriormente, rejeitadas. Caso elas fossem tão fortes não deveria haver meios de nos livrarmos delas.

Descartes passaria então a demonstrar as razões de duvidar começando pelo erro dos sentidos e em seguida pelo argumento do sonho e o da loucura. Bourdin não só não se satisfaz com os argumentos, como sugere que eles mesmos sejam duvidosos, pois Descartes não os coloca como uma afirmação absoluta, muito antes pelo contrário, eles são expressos através de termos de caráter ambíguo, “algumas vezes sonhamos, algumas vezes os sentidos nos enganam”. Deste modo, tais afirmações poderiam ser

---

101 “Si c’est une bonne méthode de philosopher que de faire une abdication générale de toutes les choses dont on peut douter.”

igualmente feitas da forma contrária<sup>102</sup>. O próprio gênio maligno reduziria a um “talvez” as razões de duvidar.

Tua pace dixero, haud mihi est satis. Nec plane video cur ita colligas: vigilemne an somniem nescio; ergo aliquando somnio. Quid si nunquam? Quid si semper? Quid si ne somniare quidem possis, te vero cachinnis excipiat Genius eo, quia tibi tandem suasit somniare te aliquando, te decipi, cum id minime fiat? Crede mihi: ex quo Genium illum induxisti, ex quo validas & meditatatas rationes ad illud “forsan” revocasti, malum induxisti, a quo boni habeas nihil<sup>103</sup>. (AT, VII: 470)

Nesse ponto, temos que dar o merecido crédito ao questionamento de Bourdin, que é bastante perspicaz, pois seria de fato possível imaginar um gênio maligno que nos fizesse pensar que nos enganamos quando, na verdade, estivéssemos certos o tempo todo. Mas, ainda assim, supor estar errado, estando certo, não seria, de toda forma, um erro? A suposição de um gênio maligno sugere o engano que, seja ele para o bem, ou para o mal, permanece sendo um engano.

Por fim Bourdin, de forma extremamente irônica<sup>104</sup>, se desculpa por ter-se desviado do caminho do método ao questionar os passos de Descartes e promete seguir-lo cegamente durante o resto do caminho. É como se as incoerências do mestre fossem tão evidentes que o discípulo não pudesse evitar o questionamento.

Descartes irá responder às objeções feitas através desse diálogo forjado<sup>105</sup>. Em geral, as respostas do filósofo atingem a má compreensão do texto apresentado por Bourdin<sup>106</sup> e os equívocos cometidos em relação aos termos. Bourdin se apega a

---

102 O termo “quelquefois” reaparece nos argumentos da *Recherche*.

103 “Mais pardonnez-moi si je vous dis que ce n’est pas assez pour moi, et que je ne suis pas satisfait de cela; car je ne vois pas bien comment vous pouvez inférer de ceci: ‘je ne sais si je veille ou si je dors’, donc je dors quelquefois; car si vous ne dormiez jamais, si vous dormiez toujours, si vous ne pouviez même dormir, et que ce génie se moquât de vous pour avoir eu le pouvoir de vous persuader que vous dormiez quelquefois, que quelquefois vous vous trompez, quoique cela ne soit point, croyez-moi, depuis que vous avez introduit ce génie, depuis que vous avez réduit à un peut-être vos plus fortes et plus solides raisons, vous avez tout gâté, et ne pouvez de cela tirer rien de bon.” (FA, II: 970)

104 A ironia é marca dominante de todo o texto de Bourdin; o padre não poupa esforços em ridicularizar Descartes de forma velada.

105 Essa são as observações feitas por Descartes ao longo do suposto diálogo. Posteriormente, após a resposta de Bourdin ao diálogo (que nada tem a ver com as respostas de Descartes), o filósofo responderá mais uma vez a Bourdin.

106 “Hoc ego satis monui in fine responsionis ad 4 objectiones, atque in praefatione harum Meditationum, quas idcirco non nisi soludioribus ingeniis legendas obtulli. Praemonui etiam illum idem valde expresse in Dissertatione de Methodo gallice edita anno 1637, pag 16 & 17, ubi quia duo genera ingeniorum descripsi, quibus abdicatio ista summopere est vitanda, si forte horum alterutrum in Authore nostro reperiat, non mihi debet emputare suos errores.” (AT, VII: 475)

detalhes referentes a termos como “tudo”, “nada” ou “forçado”, por exemplo, apontando para a falta de rigor de Descartes em alguns casos, mas o autor das *Meditações* desdenha de tais críticas, as vendo como apenas chicanas de detalhes. Entretanto, há algumas observações feitas pelo filósofo que merecem nossa atenção.

A primeira delas diz respeito ao fato de, em geral, Bourdin parecer considerar a dúvida e a certeza como propriedades das coisas, o que, conseqüentemente, faria com que tais propriedades fossem imutáveis. De acordo com Descartes, elas seriam apenas relações de nosso conhecimento com os objetos. Tal equívoco cometido por Bourdin teria reflexo na sua visão do gênio maligno,

Alioqui enim quomodo posset fingere aliquid mihi proponi tanquam dubium, quod non esset dubium, sed certum? cum ex hoc solo, quod proponatur ut dubium, dubium reddatur. Sed forte Genius impedivit ne videret esse repugnantiam in suis verbis. Dolendum est quod ejus cogitationi Genius ille tam saepe obversetur<sup>107</sup>. (AT, VII: 475)<sup>108</sup>

A ideia de que haveria uma diferença entre as coisas como são em si e as coisas como são para nós está presente na *Recherche* logo em seu plano inicial, o que não é propriamente bem explicado pelo filósofo naquele momento. Talvez o que ele estivesse especificando fosse justamente essa diferença apontada por ele em sua resposta: há determinadas coisas, como a certeza, a falsidade ou a dúvida que não são propriedades das coisas nelas mesmas, mas da nossa maneira de ver as coisas.

Após finalizar suas observações sobre o diálogo forjado por Bourdin em torno de sua segunda objeção, Descartes irá, antecipadamente, oferecer sua resposta às respostas dadas pelo padre, que vêm logo em seguida no conjunto do texto publicado<sup>109</sup>. O filósofo previne o leitor a respeito das objeções apresentadas ali por Bourdin que, na visão de Descartes, seriam completamente absurdas. Ele dá a entender que as objeções

---

107 Descartes, assim como Bourdin, não contém sua ironia.

108 “Car autrement, comment pourrait-il feindre que ce génie proposait quelque chose comme douteuse que ne fût pas douteuse, mais certaine, puisque, de cela seul qu’il me l’a proposée comme douteuse, elle sera douteuse? Mais peut-être ce génie l’a empêché de reconnaître la répugnance qui est dans ces paroles; et il est à plaindre de ce qu’il trouble ainsi si souvent sa pensée.” (FA, II: 976)

109 A ordem de exposição da segunda objeção é bastante confusa e, até mesmo, um pouco ilógica. De início Bourdin simula um diálogo com Descartes onde são discutidas questões sobre o método a partir de extratos do texto das *Meditações*. Logo em seguida, vêm as respostas de Descartes a respeito dessa suposta discussão; por fim, Bourdin responde não às respostas dadas por Descartes, mas às questões levantadas no diálogo forjado por ele próprio.

seriam indignas de uma resposta longa e detalhada, dando em poucas linhas uma resposta única a tudo o que será apresentado por Bourdin como crítica<sup>110</sup>.

[...] nunc victo superbe insultat, & me tanquam puerum gravis Paedagogus objurgat, plurimumque peccatorum reum facit in sequentibus 12 responsionibus, quam in Decalogo praecepta habeantur. Excusandus tamen est R. P., quia non amplius apud se esse videtur; sed cum plusculum poti duas tantum res pro una soleant videre, tanto ille charitatis zelo turbatus est, ut in unico contra mentem & conscientiam propriam dicto suo duodecim peccata mihi tribuenda inveniat. Quae, nisi me aperte ac citra verborum involucra hic loqui puderet, non deberem aliter quam convitia & calumnias vocare; sed, quia jam puto meas esse vices jocandi, hallucinationes tantum dicam, & velim ut Lector animadvertat, nem minimum quidem verbum ab ipso contra me in sequentibus haberi, in quo non sit hallucinatus<sup>111</sup>. (AT, VII: 526-27)

Esse extrato demonstra o sentimento de Descartes em relação a essas objeções; ele as vê como um completo equívoco e chega inclusive a ironizá-las, sugerindo que o seu autor não estivesse em seu estado normal de consciência quando as fez. Desta maneira, o leitor já tem uma visão prévia antes mesmo de ler as objeções seguintes, tendenciada pela indignação de Descartes.

Chegamos então ao segundo momento das Sétimas Objeções, onde Bourdin passa a responder de fato às objeções feitas por ele anteriormente, a partir de suas próprias palavras e ideias, sem recurso ao texto das *Meditações* diretamente. Como Descartes já havia anunciado, serão doze respostas e cada uma delas anuncia um pecado do método<sup>112</sup>.

Todavia, nem todas elas são relevantes para os nossos propósitos e por isso não serão abordadas por nós detalhadamente.

A primeira resposta afirma que o método “peca por seus princípios” e deixa claro que, assim como Epistemon, o padre vê dificuldades em se desfazer de todas as crenças

---

110 Tal resposta prévia não é, todavia, a única oferecida por Descartes às críticas feitas na segunda parte das sétimas objeções.

111 “Il insulte superbement au vaincu; et, comme un grave pédagogue, me prenant pour un de ses petits écoliers, il me tance aigrement, et, dans les douze réponses suivantes, il me rend coupable de plus de péchés qu’il n’y a de préceptes dans le Décalogue. Je veux bien pourtant excuser le R. P. à cause qu’il semble n’être pas bien à soi, et, quoique ceux qui ont bu un peu plus qu’ils ne doivent aient coutume de ne voir tout au plus que deux choses pour une, le zèle qui l’emporte le trouble tellement, que, dans cette unique chose qu’il a lui-même controuvée, il trouve en moi douze fautes à reprendre; lesquelles je pourrais dire être autant d’injures et de calomnies si je voulais parler ouvertement et sans aucun déguisement de paroles, que j’aime mieux appeler des bévues et des égarements, pour rire à mon tour comme il a fait; et cependant je prie le lecteur de se souvenir que, dans tout ce qui suit, il n’a pas dit contre moi une seule parole où il ne se soit trompé et mépris.” (FA, II: 1032)

112 Alguns desses “pecados” se referem à segunda Meditação e por isso serão tratados mais adiante no momento oportuno.

e acredita que um método que estabelece a dúvida como princípio não leva a lugar nenhum. Vejamos respectivamente as suas falas:

Ac caetarum quidem facultates, ut ex certis educant certa, clara, evidentia & innata sibi ponunt principia [...]. Haec vero secus, ut faciat aliquid, non ex aliquo, sed ex nihilo, amputat, abdicat, ejurat omnia ad unum principia vetera; ac voluntate plane in contrarium versa, ne videatur alis omnibus carere, fingit & aptat sibi e cera, ac, principia ponit nova veterum plane contraria. Atque eo pacto vetera exuit praejudicia, ut induat nova; certa deponit, ut assumat dubia; alas sibi aptat, sed cereas; subvehit sese in altum, at ut cadat; denique ex nihilo molitur aliquid, ut faciat nihil<sup>113</sup>. (AT, VII: 527)

Multo plura praeceptores nostri nobis dicunt, longeque confidentiores sunt: nihil est, quod eos moretur, omnia in se suscipiunt, de omnibus decernunt; nihil eos a proposito deterret [...]. Imo certus sis, eorum methodum, quae de omnibus dubitat, et quae tantopere, ne cespitet, metuit, ut perpetuo palpitando nihil proficiat, vestrae semper praelatum iri<sup>114</sup>. (AT, X: 525)

Como podemos ver, a semelhança entre as duas passagens é inegável. Há, em ambas, uma comparação entre o método de Descartes e os métodos dos antigos, que acaba por desmerecer o de Descartes como sendo infértil. Devido ao fato de a dúvida ser, normalmente, um elemento negativo, o objetor experimenta certa dificuldade em vê-la como algo positivo, ou seja, como um meio para se alcançar verdades. A dúvida seria destruidora e não construtora. Esse preconceito, visto nas objeções de Bourdin e retratado nas falas de Epistemon, leva a uma resistência forte em relação ao método, que passa a ser visto como inútil, ou incapaz de avançar na busca pela verdade. Até mesmo Poliandro revela em alguns momentos seu receio em relação à dúvida e à sua capacidade de revelar verdades.

Ista adeo generalis admiratio cui usui esse possit, non video, nec etiam qua ratione dubitatio istiusmodi possit principium esse, quod tam longe nos deducere queat. E contrario enim hanc confabulationem eum in finem

---

113 “Dans toutes les autres méthodes, pour découvrir la vérité et tirer le certain du certain, on se sert des principes clairs, évidents, connus d’un chacun et naturels à l’esprit humain [...]. Mais celles-ci, tout au contraire, pour faire quelque chose, non pas de quelque autre, mais de rien, elle tranche, elle rejette, elle abjure tous les principes anciens, sans en retenir pas un; et prenant de propos délibéré des sentiments contraires, de peur qu’il ne semble que tous les moyens lui soient retranchés, et qu’elle manque d’ailes, elles se feint des principes nouveaux directement opposés aux anciens, et par ce moyen elle se dépouille de ses anciens préjugés pour se revêtir d’autres tout nouveaux. Elle quitte le certain pour embrasser l’incertain, elle se met des ailes, mais des ailes de cire; elle s’élève bien haut, mais pour tomber; enfin, de rien elle veut faire quelque chose, mais en effet elle ne fait rien.” (FA, II: 1032-33)

114 “Nos maîtres nous en disent bien plus et sont beaucoup plus hardis; rien ne les arrête, ils prennent tout sur eux et prononcent sur tout; rien ne le détourne de leur but ni ne les frappe d’étonnement [...]. Soyez même certain que leur méthode serait toujours préférée à la vôtre, qui doute de tout et qui craint tellement de broncher qu’en piétinant sans cesse elle n’avance jamais.” (FA II: 1138)

instituísti, ut nos dubiis nostris liberares, veritatesque quas, quantumvis doctus, Epistemon forsán ignorare potuerit, cognoscendas nobis exhiberes<sup>115</sup>. (AT, X: 515)

A segunda crítica do autor das sétimas objeções afirma que o método “peca pelos meios”.

Peccat Methodus circa media. Nempe nulla habet, dum tollit vetera, nec adhibet nova. [...] formam veterem deturpat, dum novo pallet metu, quem sibi a Genio fingit, dum veretur ut ne somniet, dum dubitat an deliret<sup>116</sup>. (AT, VII: 528)

Mais uma vez o Padre faz uma comparação com os antigos, afirmando que Descartes corrompe a forma antiga de filosofar, sem propor nada de novo. Bourdin se prende aos princípios lógicos<sup>117</sup> como sendo os únicos meios de conduzir nosso pensamento; contudo, a empreitada cartesiana supõe uma experiência espiritual, uma meditação que deve ser vivida<sup>118</sup>.

O terceiro ponto atacado por Bourdin em suas respostas seria a finalidade do método cartesiano. De acordo com ele o método “peca contra o fim”<sup>119</sup>, pois não pode alcançar nenhuma conclusão e nenhuma verdade. O padre vai ainda além, ao afirmar que o próprio método é responsável por impedir que a verdade seja alcançada, ao fechar todas as vias que conduzem até ela. Nesse sentido, o método cartesiano seria, para Bourdin, não somente infrutífero e ineficaz, mas, o que é ainda pior, prejudicial ao conhecimento.

Segundo o objeter, haveria três pontos principais no método e seriam eles os responsáveis pelo seu suposto fracasso. O primeiro deles seria o argumento do sonho, o segundo o gênio maligno e o terceiro a regra segundo a qual o duvidoso deve ser visto com falso<sup>120</sup>. Nesse ponto, a argumentação de Bourdin se torna, mais uma vez,

---

115 “Je ne vois pas à quoi peut servir cet étonnement universel, ni comment un pareil doute peut être un principe capable de nous conduire si loin. Au contraire, le but que vous avez donné à cet entretien est de nous délivrer de nos doutes et de nous faire connaître des vérités que pourrait ignorer Épistemon, quelque savant qu’il soit.” (FA, II: 1122)

116 “Cette méthode pêche dans les moyens, car elle n’en a point, puisqu’elle retranche les anciens et qu’elle n’en propose point de nouveaux. [...] Corrompt et gâte toute la forme ancienne qu’elle pâlit de crainte à la seule pensée de ce mauvais génie qu’elle s’est figuré, lorsqu’elle appréhende de rêver toujours, lorsqu’elle ne sait si elle est en son bon sens.” (FA, II: 1033)

117 Provenientes da lógica clássica.

118 Não que essa experiência prescindia da lógica, mas apenas a lógica não é suficiente para compreendê-la.

119 “Peccat Methodus contra finem, dum nihil certi assequitur.” (AT, VII: 529)

120 Vale lembrar que Bourdin interpreta essa regra de forma distorcida.



repetitiva, as acusações ao argumento do sonho e ao gênio maligno são recorrentes e a crítica feita à regra de tomar o duvidoso por falso parece uma obsessão desse objetor, que a repete incontáveis vezes. O padre conclui que: “Atque illud est quod in Methodo reprehensione dignum putem. Falsa ponit fundamenta, iisque ita nititur, ut, remotis illis illa quoque sit amovenda<sup>121</sup>.” (AT, VII: 530). Os pecados quatro, cinco, seis, sete e oito, por sua vez, concernem à segunda Meditação e por isso serão abordados mais adiante.

As respostas nove, dez e onze atacam a atitude e a postura cartesiana, primeiramente por se deixar, voluntariamente, enganar. Em seguida por agir contrariamente ao que ele mesmo defende ao retornar aos antigos preconceitos. E, por fim, por desrespeitar sua própria regra, segundo a qual não devemos admitir por verdadeiro nada que não possamos provar como tal<sup>122</sup>.

A resposta doze é bastante dura e acusa como pecado do método o fato de ele não apresentar nada de bom ou de novo e de ser extremamente supérfluo. A partir desse enunciado seguem-se seis pontos que tentam justificar a crítica exposta. O desenvolvimento desses pontos é bastante repetitivo e, mais uma vez, ataca a inutilidade e a falta de inovação do método e das supostas verdades alcançadas por ele.

Por fim, em sua última resposta<sup>123</sup>, Bourdin adota um tom amenizador, mas permeado de certa ironia. Ele supõe que Descartes esteja a temer por seu método após as objeções feitas por ele; contudo, afirma compreender os supostos erros de Descartes e confiar no discernimento do filósofo para analisá-los e consertá-los, aprimorando o método e tornando-o digno.

Ne vereare, amicus sum. Vincam expectationem tuam, aut sane fallam; silebo & expectabo. Novi te, & aciem ingenii tui acriorem ac perspicacem. Ubi tempus aliquod ad meditandum acceperis, ac maxime ubi Analysim illam tuam fidam

---

121 “C’est ce que je trouve principalement à redire en cette méthode: elle pose ou établit de mauvais fondements, et s’y appuie de telle sorte que, ces fondements étant détruits ou retirés, elle-même se détruit ou ne paraît plus.” (FA, II: 1037)

122 Como exemplo de tal suposto desrespeito, Bourdin elenca alguns dos pressupostos necessários para a construção da dúvida hiperbólica, como, “os sentidos nos enganam às vezes” ou “todos sonhamos”. Tal questionamento não é levado a sério por Descartes, que afirma que, embora a regra de “não admitir por verdadeiro nada que não possamos provar como tal”, seja válida no momento de se estabelecer verdades, ela não seria válida no momento de rejeição de supostas verdades, onde a menor suspeita seria suficiente para rejeitá-las como falsas.

123 Responsio ultime.

secreto in recessu consulueris, pulverem excuties, sordes abluēs, tersam & politam Methodum nostris sistes aspectibus<sup>124</sup>. (AT, VII: 535)

Bourdin parece insinuar que a suposta indignidade do método seria resultado de pouco esforço e meditação da parte de Descartes. Bastaria então analisar com mais atenção e cuidado para resolver os problemas e torná-lo digno. Tendo em vista todo o caminho feito por Bourdin em suas objeções, sua conclusão não chega a ser surpreendente e o tom irônico ali adotado é mais do que esperado. O que torna a irritação de Descartes em suas respostas totalmente compreensível. O objetor não só faz uma série de acusações sem fundamento, como também distorce muitas das ideias cartesianas, o que o leva a atacar Descartes em pontos que não podem, de maneira justa, lhe serem atribuídos

A postura e o tom de Bourdin nos fazem pensar muito em Epistemon que, em diversos momentos, embora faça duras críticas à filosofia desenvolvida por Eudoxo, adota um tom ameno e respeitoso<sup>125</sup>. É a atitude conhecida na cultura popular como “morde e assopra”. Ambos são capazes das piores acusações, mas, ao mesmo tempo, fazem elogios, se dizem amigos, afirmando estarem abertos ao novo conhecimento empreendido por Descartes. O que ocorre de fato é que nenhum dos dois consegue, na prática, disfarçar o seu repúdio pela filosofia cartesiana.

A resposta cartesiana às objeções de Bourdin é bastante ácida e não poupa críticas ao objetor. Descartes o acusa de não compreender sua filosofia e transformá-la em algo completamente distinto, o que, por si só, invalida as objeções, já que elas criticariam algo que poderia ser tudo, menos a filosofia defendida por Descartes.

Assim como Bourdin, Descartes forja uma espécie de fábula a respeito de seu debate com o objetor. Para tanto, o filósofo faz uso da analogia da construção, na qual Bourdin seria um reles pedreiro, possuidor de um conhecimento rudimentar e grosseiro, enquanto Descartes seria um refinado arquiteto. Na história forjada por Descartes<sup>126</sup>, o

---

124 “Ne craignez pourtant point, je vous suis ami plus que vous ne pensez. Je vaincrai votre attente, ou du moins je la tromperai; je la tairai et aurai patience. Je sais qui vous êtes, et je connais la force et la vivacité de votre esprit. Quand vous aurez pris du temps suffisamment pour méditer, et principalement quand vous aurez consulté en secret votre analyse, qui ne vous abandonne jamais, vous secouerez toute la poussière de votre méthode, vous en laverez toutes les taches, et vous nous ferez voir pour lors une méthode bien propre et bien nette, et exempte de tout défaut.” (FA, II: 1042-43)

125 AT, X: 501; AT, X: 523; AT, X: 525.

126 Que toma os moldes de uma peça teatral.

pedreiro, por ser mais conhecido e reconhecido em seu meio, não só critica a obra do arquiteto, como o difama publicamente através de calúnias. O filósofo sugere ainda que, em diversos momentos, o pedreiro agiria de má fé, fingindo estar disposto a seguir o arquiteto, com o intuito apenas de ridicularizá-lo<sup>127</sup> diante dos outros<sup>128</sup>.

A resposta de Descartes retoma descritivamente as críticas de Bourdin, transferindo-as para o contexto dessa fábula e modificando o ponto de vista de maneira a tornar o crítico um pedante. O texto acaba sendo bastante repetitivo para quem leu as objeções, pois é apenas uma forma diferente de apresentar as mesmas críticas. Deste modo, as sétimas objeções e respostas acabam sendo as mais repetitivas, longas e cansativas.

Num primeiro momento, a repetição das críticas feitas por Bourdin é seguida de um breve comentário que as desqualifica. Todavia, não é correto dizer que Descartes de fato responda filosoficamente a essas objeções. Ele não apresenta argumentos contrários a elas, nem se preocupa em expor sua suposta incoerência ou falsidade. O filósofo parece supor que seja suficiente apenas afirmar as objeções de Bourdin como sendo despropositadas ou frutos da má compreensão do texto. Frases do tipo “essa resposta é manifestamente falsa” ou “meus escritos mostram o contrário”<sup>129</sup> são recorrentes e, embora possamos, à primeira vista, concordar com Descartes, ele não explica de fato os motivos pelos quais as objeções de Bourdin seriam tão incoerentes, ou pouco convincentes; é quase como se fosse algo intuitivo.

Num segundo momento, Descartes parte para o ataque pontual de cada uma das objeções<sup>130</sup> enumeradas por Bourdin, como os doze “pecados” do método cartesiano. Grande parte desses ataques acaba transbordando para um terreno pessoal e, como ocorre anteriormente, deixa a desejar no aspecto filosófico e argumentativo<sup>131</sup>. O filósofo acredita que uma leitura atenta das *Meditações* seria capaz de responder a

---

127 Postura que, como já vimos, não é muito diferente da de Epistemon.

128 Na história fica clara a ideia de que havia espectadores atentos a todos os passos dos dois.

129 Não apresentamos aqui transcrições exatas das falas de Descartes; apenas extraímos o sentido geral de algumas frases recorrentes em seu texto.

130 Na verdade, essas objeções são intituladas respostas, por responderem às objeções levantadas por Bourdin no primeiro momento do texto.

131 “Atque haec responsio, ut praecedens, vel a solo sacello impudentissimi mendacii arguebatur, quoniam & in eo multae solidissimae columnae extabant, & inter caeteras illa ipsa, cujus tanquam ab Architecto repudiatae, efigiem ostendebat. Eademque ratione, me non improbare syllogismos, nec earum veterem formam deturpare, satis iudicant mea scripta, in quibus semper iis usus sum, cum fuit opus.” (AT, VII: 543-544)

grande parte dessas objeções, o que dispensaria a necessidade de elaborar respostas muito complexas. Por isso não vemos a necessidade de abordar aqui tais respostas em detalhe.

É evidente que as sétimas objeções, mais pela forma como foram escritas que pelo seu conteúdo, acabam por se mostrarem as objeções mais confusas e menos intuitivas. Todavia, é também a sua forma que irá aproximá-las, em grande medida, da *Recherche*. O debate vigoroso entre Bourdin e Descartes, a evidente falta de compreensão por parte do objeter e a simulação de um diálogo, parecem muito semelhantes ao projeto da *Recherche* como um todo. É possível que o diálogo forjado por Bourdin tenha inspirado Descartes a escrever um verdadeiro diálogo, onde ele pudesse representar, à sua maneira, como seria uma conversa entre um escolástico e um defensor da nova filosofia.

Como podemos ver, a primeira Meditação foi muito questionada pelos objetores, o que não chega a ser espantoso, já que é ali que se encontra a dúvida hiperbólica que, para muitos, seria um enorme contrassenso. Convém notar a dificuldade experimentada pelos leitores, mesmo os mais versados em assuntos filosóficos, em compreender a empreitada cartesiana e o verdadeiro papel da dúvida na filosofia de Descartes.

No que concerne à segunda Meditação a situação não é muito diferente. O *cogito*, seu significado e sua real importância não são bem compreendidos por todos, o que gera diversos questionamentos ao longo das objeções.

### **4.3 Sobre a segunda Meditação e suas respectivas Objeções e Respostas**

Chegamos enfim ao momento de tratar da segunda Meditação, que expressa em seu subtítulo o seguinte enunciado: “de natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus<sup>132</sup>.” A promessa contida nessa frase é não só a de esclarecer questões sobre a natureza do eu, mas demonstrar que o espírito, contrariamente ao que acredita o senso comum, é mais facilmente conhecido que o corpo. Tal promessa também é proclamada por Eudoxo na *Recherche*:

Poliandre – Y a-t-il quelqu’un qui puisse douter que les choses sensibles, j’entends celles qui se voient et se touchent, ne soient beaucoup plus assurées

---

132 “De la nature de l’esprit humain; et qu’il est plus aisé à connaître que le corps.”

que toutes les autres? Pour moi, je serais fort étonné, si vous me faisiez voir aussi clairement quelque chose de ce qui se dit de Dieu ou de notre âme. Eudoxe – C’est pourtant ce que j’espère; et je trouve étrange que les hommes soient si crédules, que d’appuyer leur science sur la certitude des sens [...]. (AT, X: 510)

Tal passagem revela não só o objetivo em comum, mas a dificuldade em alcançar tal objetivo devido à força da ideia contrária, segundo a qual as coisas materiais seriam as mais fáceis de serem conhecidas. A fala de Poliandro representa o pensamento geral das pessoas e também sua resistência em aceitar uma mudança nesse sentido. A ideia parece espantosa e absurda.

O texto da segunda Meditação terá início com a famosa analogia da “água profunda”, segundo a qual o estado em que Descartes se encontraria após o estabelecimento da dúvida radical seria semelhante ao de alguém que “in profundum gurgitem ex improviso delapsus, ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum<sup>133</sup>.” (AT, VII: 16-17). A ideia é de que a dúvida o coloque num estado intermediário onde ainda não alcançou o fundo do poço, mas também não é capaz de emergir à superfície e encontrar ar para respirar. Situação no mínimo angustiante para qualquer ser humano.

A metáfora da “água profunda” também se apresenta na *Recherche*; curiosamente ela terá lugar na boca de Epistemon, e não na de Poliandro, como se poderia esperar.

Je juge aussi qu’il est très dangereux de s’y engager trop avant. Ces doutes si généraux nous mèneraient tout droit dans l’ignorance de Socrate, ou dans l’incertitude des Pyrrhoniens; et c’est une eau profonde, où il ne me semble pas qu’on puisse trouver pied. (AT, X: 512)

A observação de Epistemon compartilha inegavelmente da ideia de se encontrar num estado de total insegurança e incerteza, expresso na segunda Meditação. Contudo, há aqui algo de singular, pois a referência a Sócrates e aos céticos pirrônicos é completamente ausente não só da referente passagem da segunda Meditação, como de todo o conjunto de *Meditações* (exceto pelas *Objecções* e *Respostas*). Há, pois, uma comparação entre o estado em que se encontra o sujeito após a dúvida cartesiana e a “ignorância de Sócrates ou a incerteza dos pirrônicos”. Como vimos, tal referência pode

---

133 “[...] comme si tout à coup j’étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus.” (AT, IX: 18)

ter relação com questões relativas à originalidade da dúvida, levantadas por Hobbes nas terceiras objeções.

Na *Meditações* fica claro que a única forma de sair dessa situação de total incerteza seria encontrar algo certo ou reconhecer que não haja nada de certo; obviamente a primeira opção será o objetivo principal do texto daqui em diante. Encontrar uma única certeza inabalável<sup>134</sup> já seria suficiente para sair do estado de incerteza total. Tal empreitada é claramente adotada como responsabilidade do eu, no caso do próprio Descartes, que parece reunir forças para seguir em frente. No que concerne à *Recherche* a situação é bastante diferente. Eudoxo se apressa em assegurar a Poliandro, e também a Epistemon, a segurança da via escolhida por ele, mostrando que ainda que passar por ela sozinho pudesse ser perigoso, não haveria perigo em segui-lo, pois ele já conhecia o caminho. O que nos parece claro é que esse caminho é o mesmo feito por ele, sozinho, anteriormente nas *Meditações*.

Após recapitular a dúvida universal<sup>135</sup>, Descartes se dá conta de que, embora ela houvesse atingido o corpo e os sentidos, isso não o impedia de ser, pois ainda que ele se tivesse persuadido de que não existe nada no mundo, o mesmo não se daria a respeito de si mesmo. Surge então o *cogito*, primeiramente a partir da ideia de que ao me persuadir de algo, eu certamente era alguma coisa<sup>136</sup>. E, mesmo quando a ideia do Deus enganador volta ao pensamento, ela não é capaz de colocar em dúvida a existência do eu, pois se esse Deus é capaz de enganar o eu é, necessariamente, porque esse eu é alguma coisa. Chega-se então à formulação do *cogito* tal como ele é expresso nas *Meditações*, “Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum<sup>137</sup>.” (AT, VII: 18).

Como sabemos, embora o caminho que leve ao *cogito* seja relativamente similar nas *Meditações* e na *Recherche*, a sua formulação apresenta diferenças significativas. A dúvida é a base do *cogito* da *Recherche* e todos os passos que são dados em sua direção fazem constantemente referência à dúvida. Além disso, há uma dessemelhança que nos parece fundamental, o passo a passo seguido por Eudoxo para alcançar o *cogito*. Ali o

---

134 Como o ponto de Arquimedes.

135 Poliandro também oferece uma breve recapitulação da dúvida universal no diálogo (AT, X: 514).

136 “Imo certe ergo eram si quid mihi persuasi.” (AT, VII: 18)

137 “Cette proposition: je suis, j’existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.” (AT, IX: 19)

mestre parece explicar como que a uma criança cada detalhe que levará à afirmação da existência do eu. Embora nas *Meditações* esse caminho possa parecer bastante lógico, Eudoxo faz questão de repetir diversas vezes seu raciocínio, certificando-se de que nada seja mal compreendido.

Sed ne a proposito deterrearis, procedamus sensim, & prout dixi, haec, ultra quam cogitas, procedere comperies. Repetamus argumentum. Tu es, & tu te esse scis, ideoque id scis, quia te dubitare scis; sed tu, qui de omnibus dubitas, & de te ipso dubitare nequis, quid es? <sup>138</sup> (AT, X: 515)

O que nos parece é que Descartes, após perceber através das objeções feitas às suas *Meditações* que nem mesmo aquilo que ele acreditava ser o passo mais simples e óbvio de sua filosofia havia sido compreendido corretamente de forma unânime, resolve apresentar o *cogito* da forma mais detalhada possível, repetindo o passo a passo dessa formulação mais de uma vez, no intuito de deixá-la cada vez mais clara e menos sujeita a erros ou interpretações equivocadas. Eudoxo, ao contrário do eu das *Meditações*, não está repetindo suas ideias para si mesmo, ele as está explicando a outros espíritos, e, ao que tudo indica, tem plena consciência, principalmente após as objeções, de que há espíritos muito mais lentos que o seu.

A prova da existência do eu é seguida pela busca em se esclarecer a natureza desse eu. O mais importante seria, em primeiro lugar, determinar o que não pode fazer parte da natureza desse eu, para depois definir o que lhe pertence necessariamente. Deste modo o filósofo passa a analisar o que ele acreditava, anteriormente, definir a essência do eu. As primeiras definições a serem rejeitadas são a de “animal racional” e as que envolvem a existência do corpo, equívocos amplamente revisitados na *Recherche*. A ideia central é de que, a respeito do corpo, normalmente (isso anteriormente à dúvida proposta na primeira Meditação), não havia dúvidas, as dificuldades recaíam em sua maioria a respeito da alma. Havendo então posto em dúvida tudo aquilo que pertence à natureza do corpo, o que pode ser dito da essência do eu? Conclui-se que apenas o pensamento pode ser corretamente atribuído ao eu. O eu é, pois, uma coisa pensante.

---

138 “Mais pour que vous ne soyez pas détourné de votre dessein, avançons peu à peu, et, comme je vous l’ai dit, vous trouverez que cette route va plus loin que vous ne pensez. Répétons l’argument. Vous existez, et vous savez que vous existez, et vous le savez parce que vous savez que vous doutez.” (FA, II: 1123)

Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans<sup>139</sup>. (AT, VII: 27)

Na *Recherche* esse processo será um pouco mais complicado, mas seguirá em termos gerais a mesma ordem exposta na segunda Meditação, chegando à mesma conclusão. Poliandro, que a princípio imagina que a resposta para o questionamento a respeito da essência do eu seja extremamente fácil, irá cometer seguidos erros antes de chegar à boa conclusão a respeito da natureza do eu. O primeiro erro corresponde à primeira definição rejeitada nas *Meditações*, aquela de “animal racional”<sup>140</sup>. O segundo erro de Poliandro recairá na tentativa de definir a essência do eu a partir das ações humanas, tais como caminhar ou se alimentar, por exemplo, quase todas envolvendo a existência de um corpo. A cada erro cometido por Poliandro, Eudoxo reafirma seu papel de mestre, trazendo o discípulo para o caminho certo. Poliandro irá finalmente encontrar o bom caminho, mas antes de chegar à conclusão definitiva a respeito da essência do eu ele discursará longamente, acompanhado de intervenções favoráveis de Eudoxo, a respeito dos erros cometidos por ele próprio, da dúvida que recai sobre o corpo, sobre o que ele acreditava anteriormente pertencer à natureza do eu e, finalmente, chega à esperada e única conclusão possível no contexto da filosofia cartesiana:

Ex omnibus istis, quae olim mihi vindicaveram, attributis unum duntaxat examinandum restat, cogitatio scilicet; atque hanc solam istiusmodi esse, ut a me sejungere nequeam, comperio. Quippe si verum est, me dubitare, sicuti de eo dubitare nequeo, me cogitare aequè etiam verum est, quid enim dubitare aliud est, quam certo quodam modo cogitare? Et profecto, quod si plane non cogitarem, nec an dubitarem, nec an existirem, scire possem. Sum tamen, & quid sim scio, atque ea propter scio, quia dubito, hoc est proinde quia cogito. Quin forte etiam accidere posset ut, si per momentum cogitare desinerem, etiam plane desinerem esse; itaque unicum, illud quod a me sejungere nequeo, quodque me esse certo scio, quodque nunc certo affirmare, nihil ne

---

139 “Je suis, j'existe: cela est certain; mais combien de temps? À savoir, autant de temps que je pense, car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai: je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie, et vraiment existante, mais quelle chose? Je l'ai dit: une chose qui pense.” (AT, IX: 21)

140 Tal equívoco é seguido de um debate entre Eudoxo e Epistemon a respeito da validade da árvore de Porfírio e da recusa de Eudoxo em aceitar o método dos antigos.



fallar metuens, possum, unicum, inquam, hoc est, me esse rem cogitantem<sup>141</sup>.  
(AT, X: 521)

A ideia central é a mesma expressa nas *Meditações* e alguns termos são bastante similares, como os utilizados para evocar a ideia de que a interrupção do pensamento significa o cessar da existência.

Descartes deixa bastante claro na segunda Meditação que há determinadas coisas que não podem ser discutidas nesse momento e que embora sejam negadas momentaneamente, nada impede que possam, mais tarde, assumir o status de verdadeiras<sup>142</sup>.

Fortassis vero contingit, ut haec ipsa, quae suppono nihil esse, quia mihi sunt ignota, tamen in rei veritate non differant ab eo me quem novi? Nescio, de hac re jam non disputo: de iis tantum quae mihi nota sunt, iudicium ferre possum. Novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi. Certissimum est hujus sic praecise sumpti notitiam non pendere ab iis quae existere nondum novi; non igitur ab iis ullis, quae imaginatione effingo<sup>143</sup>. (AT, VII: 27-28)

A ideia de que a negação do corpo não é tomada de forma absoluta também aparece na *Recherche*, onde Poliandro irá afirmar que, embora eu possa duvidar se eu tenho um corpo, eu não posso negar absolutamente que o tenha<sup>144</sup>.

A reafirmação da negação (momentânea) do corpo nas *Meditações* é seguida da rejeição da imaginação enquanto meio de buscar conhecimento a respeito do eu. Sendo a imaginação a contemplação de uma figura ou imagem de uma coisa corporal, ela seria

---

141 “De tous les attributs que je m’étais donnés, il n’en reste plus qu’un à examiner, la pensée, et je trouve qu’elle seule est d’une nature telle que je ne puis la séparer de moi. Car, s’il est vrai que je doute, comme je n’en puis douter, il est également vrai que je pense. Qu’est-ce en effet douter, sinon penser d’une certaine manière? Et certes, si je ne pensais pas, je ne pourrais savoir ni si je doute ni si j’existe. J’existe cependant, et je sais que j’existe, et je le sais parce que je doute, c’est-à-dire conséquemment parce que je pense; et même il pourrait arriver que si, pour un moment, je cessais de penser, je cessasse en même temps d’exister. Ainsi donc, la seule chose que je ne puisse séparer de moi, que je sache avec certitude être moi, que je puisse maintenant affirmer sans craindre de me tromper, c’est que je suis un être pensant.” (FA, II: 1132-1133)

142 Embora Descartes seja claro a esse respeito, seguir a ordem do conhecimento estabelecida por ele não será de forma alguma evidente para grande parte dos objetores, que insistirá em colocar questões sobre o corpo em momentos inadequados.

143 “Mais aussi peut-il arriver que ces mêmes choses, que je suppose n’être point, parce qu’elles me sont inconnues, ne sont point en effet différentes de moi, que je connais? Je ne sais rien; je ne dispute pas maintenant de cela, je ne puis donner mon jugement que des choses qui me sont connues: j’ai reconnu que j’étais, et je cherche quel je suis, moi que j’ai reconnu être. Or il est très certain que cette notion et connaissance de moi-même, ainsi précisément prise, ne dépend pas des choses dont l’existence ne m’est pas encore connue, ni par conséquent, et à plus forte raison, d’aucunes de celles qui sont feintes et inventées par l’imagination.” (AT, IX: 21-22)

144 AT, X: 518/ FA: 1128.

completamente ineficaz para o conhecimento da natureza do eu, que está enraizada apenas em coisas imateriais. O filósofo insiste nesse ponto, ressaltando o perigo de se enveredar pelos caminhos da imaginação e a necessidade de afastar-se dela para que a mente seja capaz de perceber sua própria natureza de forma distinta<sup>145</sup>.

Descartes alcança finalmente uma definição de coisa pensante, definição essa que, por elencar a imaginação e o sentimento entre os atributos da coisa pensante, irá causar diversas críticas e abrirá caminho para questionamentos indesejados. Vejamos:

Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens. Non pauca sane haec sunt, si cuncta ad me pertineant<sup>146</sup>. (AT, VII: 28)

Os maiores esclarecimentos a respeito dessa passagem das *Meditações* só virão à tona nas respostas às objeções. Contudo, no seguimento do próprio texto, Descartes já dá a entender o caminho para tais explicações:

Sed quidni pertinerent? Nonne ego ipse sum qui jam dubito fere de omnibus, qui nonnihil tamen intelligo, qui hoc unum verum esse affirmo, nego caetera, cupio plura nosse, nolo decipi, multa vel invitus imaginor, multa etiam tanquam a sensibus venientia animadverto? Quid est horum, quamvis semper dormiam, quamvis etiam is qui me creavit, quantum in se est, me deludat, quod non aequè verum sit ac me esse? Quid est quod a mea cogitatione distinguatur? Quid est quod a me ipso separatum dici possit? Nam quod ego sim qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est, ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur<sup>147</sup>. (AT, VII: 28-29)

Tanto a imaginação, quanto o sentimento, são atributos do eu apenas enquanto formas de pensamento. No caso do sentimento, é a impressão de sentir algo, é o pensar sentir algo que faz parte dos atributos do eu, ainda que a sensação em questão seja falsa, o eu pensa sentir algo e é isso que dá ao sentimento o status de atributo do eu. O mesmo

---

145 AT, VII: 23.

146 “Mais qu’est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu’est-ce qu’une chose qui pense? C’est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. Certes ce n’est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature.” (AT, IX: 22)

147 “Mais pour quoi n’y appartiendraient-elles pas? Ne suis-je pas encore ce même qui doute presque de tout, qui néanmoins entend et conçoit certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules être véritables, qui nie toutes les autres, qui veut et désire d’en connaître davantage, qui ne veut pas être trompé, qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j’en aie, et qui en sens aussi beaucoup, comme par l’entremise des organes du corps? Y a-t-il rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu’il est certain que je suis et que j’existe, quand même je dormirais toujours, et que celui qui m’a donné l’être se servirait de toutes ses forces pour m’abuser? Y a-t-il aussi aucun de ces attributs qui puisse être distingué de ma pensée, ou qu’on puisse dire être séparé de moi-même? Car il est de soi si évident que c’est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu’il n’est pas ici besoin de rien ajouter pour l’expliquer.” (AT, IX: 22)

ocorre com a imaginação, pois ainda que toda imaginação seja falsa, o ato de imaginar existe e é experimentado pelo eu.

Como sabemos, a *Recherche* é subitamente interrompida antes que se chegue a uma definição de “coisa pensante”. Todavia, é interessante notar que a definição oferecida por Descartes nas *Meditações*, que inclui o sentimento enquanto forma de pensar, dentre os atributos da coisa pensante, já encontra uma explicação antecipada no diálogo, onde Poliandro demonstrará porque o sentimento, enquanto ação proveniente dos sentidos<sup>148</sup>, não pode ser um atributo do eu.

Embora Descartes avance no conhecimento e se afaste das coisas corporais, ele admite a dificuldade em compreender que o imaterial seja mais facilmente conhecido que o material, visto que, aparentemente, as coisas corporais são conhecidas mais distintamente por nós. Ele não chega a recair nas antigas opiniões, mas demonstra estar completamente ciente das dificuldades em abandoná-las<sup>149</sup>.

Ex quibus equidem aliquanto melius incipio nosse quisnam sim; sed adhuc tamen videtur, nec possum abstinere quin putem, res corporeas, quarum imagines cogitatione formantur, & quas ipsi sensus explorant, multo distinctius agnoci quam istud nescio quid mei, quod sub imaginationem non venit: quanquam profecto sit mirum, res quas animadverto esse dubias, ignotas, a me alienas, distinctius quam quod verum est, quod cognitum, quam denique me ispum, a me comprehendi<sup>150</sup>. (AT, VII: 24-25)

Para ajudar a superar as dificuldades acima mencionadas, o filósofo lança mão do exemplo da cera. A ideia é bem simples: num primeiro momento, se observa um favo de cera e todas as suas características físicas que alcançamos através dos sentidos. Num segundo momento, retira-se dessa cera todas as características físicas que anteriormente lhe pertenciam, revelando que, ainda assim, ela permanece sendo a cera. Mas como? O

---

148 Parece claro que há duas maneiras de compreender o sentimento: uma enquanto forma de pensamento – eu penso sentir algo – e outra enquanto sensação propriamente, proveniente diretamente dos sentidos, logo, necessariamente ligada a um corpo. Tal distinção não parece bem compreendida pelos objetores, notadamente Gassendi, o que pode justificar o esclarecimento presente na *Recherche*. Mas retornaremos a esse tema mais adiante, ao tratarmos das objeções e respostas referentes à segunda Meditação.

149 Dificuldade essa que será experimentada por Poliandro de maneira muito mais evidente ao longo do diálogo.

150 “Mais je ne me puis empêcher de croire que les choses corporelles, dont les images se forment par ma pensée, et qui tombent sous les sens, ne soient plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l’imagination: quoiqu’en effet ce soit une chose bien étrange, que des choses que je trouve douteuses et éloignées, soient plus clairement et plus facilement connues de moi, que celles qui sont véritables et certaines et qui appartiennent à ma propre nature.” (AT, IX: 23)

que resta após todas as suas características físicas lhe serem retiradas que faz com que ela permaneça a cera e que a reconheçamos como tal? Chega-se então ao conceito de extensão. A cera é conhecida não pelos sentidos, mas por uma inspeção da mente; nesse contexto os corpos são percebidos ao serem entendidos e não por serem atingidos pelos sentidos. Deste modo, Descartes conclui não só que tudo é conhecido de maneira mais clara e distinta através unicamente do intelecto, mas que a mente é o que é percebido por nós de forma mais evidente.

Chega então ao fim a segunda *Meditação*; conclui-se que o imaterial é mais facilmente conhecido que o material e que o conhecimento mais verdadeiro é aquele proveniente unicamente do intelecto e não dos sentidos.

Ainda que a *Recherche* não se desenvolva até esse ponto, Poliandro anuncia, antes mesmo de definir o eu como coisa pensante, uma conclusão não muito distinta daquela presente ao fim da segunda *Meditação*. Vejamos:

Solum illud, quod mihi modo dedisti, monitum, ut scilicet perpenderem, quid sim, qui dubito, & ne id confunderem cum eo quod olim me esse credidi, tantam menti meae lucem foeneratum est, & e vestigio tantum tenebrarum discussit, ut ad lumem istius facis rectius in me id, quod in me non videtur, videam magisque persuasum habem, id quod non tangitur me habere, quam unquam me corpus habere persuasus fui<sup>151</sup>. (AT, X: 518)

Assim, o mesmo Poliandro que, anteriormente<sup>152</sup>, havia afirmado que nada era mais facilmente conhecido que as coisas sensíveis, ou seja, aquelas que vemos e tocamos, admite que, após os ensinamentos de Eudoxo, vê melhor aquilo que não se vê, e possui uma crença mais forte naquilo que não se pode tocar. A mudança vivenciada por Poliandro é bastante significativa e nos faz enxergar mais claramente o propósito cartesiano.

Contudo, embora a *Recherche* apresente temas que contemplam a primeira e a segunda *Meditações*, é forçoso notar que o diálogo tem fim antes mesmo de atingir todo o conhecimento alcançado por Descartes na segunda *Meditação*. As questões referentes à essência do eu não chegam a ser discutidas e, embora o filósofo anuncie a ideia de que

---

151 “Le seul avertissement, que vous m’avez donné, d’examiner ce que je suis, moi qui doute, et de ne pas confondre ce que j’étais avec ce qu’autrefois je croyais être moi, a jeté tant de lumière dans mon esprit et en a dès l’abord si bien chassé les ténèbres qu’à la lueur de ce flambeau je vois mieux en moi ce qui ne s’y voit pas, et que je n’ai jamais aussi fermement cru posséder un corps que je crois maintenant posséder ce qui ne se touche pas.” (FA, II: 1128)

152 AT, X: 510.

o imaterial é mais facilmente conhecido que o material, ela não é suficientemente desenvolvida. Ademais, a comparação entre as *Meditações* e a *Recherche*, seguindo a ordem dessa primeira obra, omite muitos pontos do diálogo que não têm lugar na obra de 1641. As *Meditações* se apresentam de uma forma muito mais direta, enquanto a *Recherche* é permeada de comentários e constatações que, embora encontrem seu lugar num diálogo, não teriam espaço numa obra com o formato das *Meditações*. Os elogios de Poliandro ao método de seu mestre, a admiração de Eudoxo diante dos avanços de seu discípulo, os comentários amargos de Epistemon, tudo isso fica à margem nessa comparação. E ainda que, a seguir, ao tratarmos das objeções e respostas, tratemos de alguns desses pontos<sup>153</sup>, muito do que se apresenta na *Recherche* não encontra semelhança nas *Meditações*.

Do mesmo modo como ocorre com a primeira Meditação, a segunda também suscitará diversas críticas. Acreditamos que parte dessas críticas são assimiladas na *Recherche de la Vérité*, desempenhando papel fundamental na escrita do diálogo. Para melhor discutir essa questão, veremos a seguir as principais objeções feitas contra a segunda Meditação e sua possível relação com o texto inacabado de Descartes.

A primeira objeção que nos parece relevante para os nossos propósitos é levantada pelo padre Mersenne, figurando portanto nas segundas objeções<sup>154</sup>. De acordo com Mersenne, embora fique claro que tudo o que é corporal é colocado em dúvida, o corpo não é negado. Então, a questão que se impõe é: por que o pensamento não pode se dar através do corpo? Nesse caso, o mais interessante para nós não é propriamente o questionamento de Mersenne, mas a resposta de Descartes.

O filósofo afirma não ter dito nada a respeito do corpo, a não ser que, naquele momento (segunda meditação), nada poderia ser dito sobre isso. A questão é que o espírito pode ser conhecido sem o corpo, mas o corpo não pode ser conhecido sem o espírito. Ademais, há uma ordem no conhecimento, uma ordem presente de maneira incisiva na filosofia cartesiana e que, justamente, é uma das características que a faz tão particular. Descartes defende então o seguimento dessa ordem e a sua importância.

---

153 Principalmente no que concerne às críticas de Epistemon.

154 Mersenne não figura entre os críticos da dúvida e da primeira Meditação; seus questionamentos têm início a partir da segunda Meditação.

Sed video quid innuatis, nempe cum sex tantum Meditationes de prima Philosophia scripserim, miraturos esse lectores quod nihil nisi istud, quod jam jam dixi, in duabus primis concludatur, illasque idcirco nimis jejunas & luce publica indignas judicatos. Quibus tantum respondeo me non vereri, ne qui reliqua quae scripsi cum judicio legerint, occasionem habeant suspicandi materiam mihi defuisse; valde autem rationi consentaneum visum esse, ut ea, quae singularem attentionem desiderant, & separatim ab aliis sunt consideranda, in singulas Meditationes referrem<sup>155</sup>. (AT, VII: 130)

A pergunta que questiona porque o corpo não poderia pensar não tem lugar nas primeiras *Meditações*, pois esse assunto só será tratado na sexta<sup>156</sup>, onde a conclusão de que nenhum corpo pode pensar é evidente<sup>157</sup>. Para bem compreender as coisas imateriais ou metafísicas é necessário, primeiramente, se afastar dos sentidos. Mas segundo Descartes, ninguém antes dele teria mostrado como fazer isso. Assim, seu método supre uma necessidade que lhe é anterior<sup>158</sup>.

A nosso ver, essa objeção pode ter relação com certos esclarecimentos feitos na *Recherche* a respeito da dúvida que recai sobre o corpo na primeira Meditação e com a necessidade e importância de se viver a dúvida e não apenas compreendê-la intelectualmente, algo nítido no diálogo. Isso porque na *Recherche* Descartes insiste em reforçar a dúvida a respeito do corpo e em mostrar a dificuldade de Poliandro em, não só compreendê-la, mas vivenciá-la e não voltar aos antigos preconceitos sobre o corpo no momento da busca pela verdade<sup>159</sup>. Chega a ser em certa medida cômico, para o leitor da *Recherche*, observar os erros cometidos por Poliandro. É como se no instante em que a dúvida atinge o seu ápice e que começa a busca pela verdade propriamente, ele se esquecesse completamente de tudo que a dúvida havia atingido anteriormente.

---

155 “Mais je vois bien ce que vous voulez dire: c’est à savoir que, n’ayant écrit que six Méditations touchant la première philosophie, les Lecteurs s’étonneront que dans les deux premières je ne conclue rien autre chose que ce que je viens de dire tout maintenant, et que pour cela ils les trouveront trop stériles, et indignes d’avoir été mises en lumière. À quoi je réponds seulement que je ne crains pas que ceux qui auront lu avec jugement le reste de ce que j’ai écrit aient occasion de soupçonner que la matière m’ait manqué, mais qu’il m’a semblé très raisonnable que les choses qui demandent une particulière attention, et qui doivent être considérées séparément d’avec les autres, fussent mises dans des Méditations séparées.” (AT, IX: 103)

156 Descartes relembra nesse momento a prova da existência do corpo presente na sexta Meditação, citando-a integralmente.

157 A partir da distinção entre corpo e alma e da ideia de que tudo o que pode pensar é chamado espírito, Descartes conclui que o pensamento não pode ser um atributo do corpo.

158 “Quamvis enim jam ante dictum sit a multis, ad res Metaphysicas intelligendas mentem a sensibus esse abducendam, nemo tamem adhuc, quod sciam, qua ratione id fieri possit, ostenderit.” (AT, VII: 131) / “Encore qu’il ait été déjà dit par plusieurs que, pour bien entendre les choses immatérielles ou métaphysiques, il faut éloigner son esprit des sens, néanmoins personne, que je sache, n’avait encore montré par quel moyen cela se peut faire.” (AT, IX: 103-104)

159 AT, X: 515-518/FA, II: 1123-27.

Pode parecer impressionante, mas esse erro banal é cometido por grande parte dos objetores (Mersenne, Hobbes, Arnauld, Gassendi), que fazem incessantes perguntas a respeito do corpo num momento em que, como afirma Descartes, nada pode ser afirmado a esse respeito.

Convém notar que Descartes se mostra ciente da dificuldade dos leitores em aceitar e compreender a ordem imposta por ele, não é à toa que muitos dos objetores levantam questões a respeito do corpo em um momento inapropriado das *Meditações*. A dúvida a respeito do corpo não é definitiva, ela não é experimentada como negação do corpo; Descartes não afirma categoricamente que não existe corpo, ele afirma que nada pode ser dito a esse respeito e, nesse sentido, há sempre espaço para questionamentos. Essa é uma das expressões mais claras da dificuldade em seguir a regra do método de “tomar o duvidoso como falso”, regra essa que foi alvo de inúmeras críticas por parte dos objetores. Embora possamos duvidar da existência do corpo, no momento de buscar verdades e de tentar compreender as coisas, essa dúvida não permanece inabalável, isso porque, ao contrário do que Descartes desejava, a interiorização da dúvida como negação é muito pouco evidente e difícil de ser alcançada.

As terceiras objeções, elaboradas por Hobbes, fazem um questionamento semelhante a respeito da possibilidade de o pensamento ser um atributo do corpo. De acordo com o objetor, Descartes teria deduzido a partir de “eu sou uma coisa pensante” que ele seria uma alma, um espírito, um entendimento, uma razão. Mas essa dedução não parece válida, pois Descartes, segundo Hobbes, não distingue o sujeito das suas faculdades. Além disso, não se podendo separar o pensamento de uma matéria que pensa, é mais fácil dizer que a coisa que pensa é material do que imaterial.

Em sua resposta Descartes evoca, assim como na resposta à objeção feita por Mersenne, a sexta Meditação. Ele afirma que, ao se referir à alma, espírito, entendimento e razão, ele não se refere apenas às faculdades, mas às coisas dotadas da faculdade de pensar. E, embora Descartes concorde que o pensamento está, necessariamente, ligado a algo que pensa, ele afirma que esse algo que pensa é, na verdade, uma substância, não uma matéria e, como tal, ele não é obrigatoriamente corporal. A partir da afirmação da existência necessária dessa substância, Descartes irá afirmar que ela, assim como qualquer outra substância, não pode ser conhecida por ela mesma, mas pelo ato que ela representa. A partir disso, a necessidade de se analisarem

os atos que dão nome às substâncias se impõe. Tais atos sendo separados entre corporais e intelectuais, conclui-se que eles só podem ser ligados à extensão e ao pensamento, respectivamente. Deste modo, a extensão é a razão comum dos atos corporais, assim como o pensamento é a razão comum dos atos intelectuais.

Embora Descartes insista na ideia de que nas primeiras *Meditações* nada pode ser afirmado a respeito do corpo, seus objetores insistem em abordar esse assunto em momentos inadequados, na visão do filósofo<sup>160</sup>. Contudo, convém notar que, apesar de ver tais questões como equivocadas, Descartes não deixa de responder a elas, nem as coloca como sendo completamente irrelevantes. Isso parece indicar que o filósofo compreendia, em certa medida, a dificuldade dos objetores, compartilhada pela maioria dos leitores, em fazer abstração completa do corpo. Situação que, a nosso ver, inspira a maior atenção dada à dúvida relativa ao corpo, presente na *Recherche*. Ainda que, no diálogo, a questão referente à natureza da coisa pensante não se coloque propriamente, parece haver uma melhor preparação para lidar com ela, que passa pela melhor compreensão da dúvida referente ao corpo e de suas consequências na busca pela verdade. Como veremos a seguir, Gassendi é outro objetor que irá partilhar esse desconforto em relação às questões referentes ao corpo, suscitadas pelas primeiras *Meditações*.

As objeções feitas por Gassendi à segunda Meditação têm início com o questionamento da necessidade do caminho que leva ao *cogito*, pois uma afirmação tão simples como a existência do eu não necessitaria de tanto esforço e poderia ser provada a partir de qualquer ação, não apenas o pensamento.

Attamen non video tibi opus fuisse tanto apparatu, quando aliunde certus eras, & verum erat, te esse; poterisque idem vel ex quavis alia tua actione colligere, cum lumine naturali notum sit quicquid agit esse<sup>161</sup>. (AT, VII: 259)

De acordo com Gassendi, seria muito mais interessante investigar o que é o eu, sua natureza e seus atributos, e não gastar tanto tempo para chegar à conclusão simples

---

160 Arnauld é outro objetor que vê dificuldades na questão referente ao corpo. Todavia, ainda que ele questione alguns pontos presentes na segunda Meditação, suas críticas recaem fundamentalmente sobre a distinção feita entre corpo e alma, que em sua opinião não seria suficientemente demonstrada.

161 “Mais je ne vois pas que vous ayez eu besoin d’un si grand appareil, puisque d’ailleurs vous étiez déjà certain de votre existence, et que vous pouviez inférer la même chose de quelque autre que ce fût de vos actions, étant manifeste par la lumière naturelle que tout ce qui agit est ou existe.” (FA, II: 708)



de que ele existe. Esse é um dos momentos em que Gassendi demonstra sua total incompreensão diante da filosofia cartesiana.

Em sua resposta Descartes começa por acusar Gassendi de não ter compreendido as *Meditações* e de tomar as opiniões que ele expõe como pertencentes ao vulgo como sendo dele próprio. O filósofo explica então porque a existência do eu não pode ser provada a partir de qualquer ação humana, como pretende o objetor.

Nec licet inferre, exempli causa: ego ambulo, ergo sum, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est, de qua sola haec illatio est certa, non de motu corporis, qui aliquando nullos est in somnis, cum tamen etiam mihi videor ambulare; adeo ut ex hoc quod putem me ambulare, optime inferam existentiam mentis quae hoc putat, non autem corporis quod ambulet. Atque idem est de caeteris<sup>162</sup>. (AT, VII: 352)

Ao que nos parece, a referente objeção e a conseqüente resposta de Descartes são assimiladas na *Recherche*, mas dessa vez não em forma de objeção, e sim de um equívoco cometido por Poliandro em sua tentativa de responder à pergunta de Eudoxo a respeito do que seria o eu que duvida. O contexto dessas colocações na *Recherche* é outro. Após alcançar a dúvida generalizada, Eudoxo pergunta a Poliandro, que havia admitido duvidar até mesmo de seu próprio corpo e que já tinha, naquele momento, certeza de sua existência, o que seria o eu que duvida. De maneira equivocada, ele responde que seria, obviamente, um homem. Eudoxo se apressa em apontar os erros dessa resposta e mostrar a obscuridade do termo homem. Entretanto, Poliandro, assim como Gassendi, parece estar preso à concepção do senso comum de que a alma seria unida ao corpo, e por não conseguir verdadeiramente se desfazer desse preconceito, embora tenha alcançado a dúvida a esse respeito, ele permanece no erro e afirma que o eu que duvida seria “Nimirum quod totum quoddam, ex duobus brachijs, duobus cruribus, uno capite, omnibusque reliquis partibus quae id constituunt quod humanum adpellatur corpus, quodque praeterea nutritur, incedit, sentit, & cogitat compositum

---

162 “Cette conséquence ne serait pas bonne: Je me promène, donc je suis, sinon en tant que la connaissance intérieure que j’en ai est une pensée, de laquelle seule cette conclusion est certaine, non du mouvement du corps, lequel parfois peut être faux, comme dans nos songes, quoiqu’il nous semble alors que nous nous promenions, de façon que de ce que je pense me promener je puis fort bien inférer l’existence de mon esprit, qui a cette pensée, mais non celle de mon corps, lequel se promène. Il en est de même de tous les autres.” (FA, II: 792-3)

sim” (AT, X: 517)<sup>163</sup>. Mas como Poliandro pode fazer tal afirmação se a única certeza que ele tem nesse momento é que ele duvida? Foi justamente isso que Gassendi teve dificuldade em compreender, pois ele questiona Descartes por dar exclusividade ao pensamento como aquilo que prova a existência do eu, afirmando que todas as ações, inclusive as que envolvem o corpo, poderiam exercer a mesma função.

Na *Recherche*, há uma inversão do movimento do *cogito*. Primeiro se constata a certeza de se estar duvidando e de, por isso, existir; somente depois se chega à certeza do pensamento, que afinal de contas engloba a dúvida, que seria uma forma de pensar. Há diversas explicações possíveis para essa inversão, que chega à existência diretamente através da dúvida, mas nenhuma leva em consideração a confusão feita por Gassendi a esse respeito. Ao atentarmos para esse fato, levantamos a hipótese de que Descartes tenha feito essa inversão como uma forma de evitar esse tipo de confusão e demonstrar que a certeza a respeito da existência do corpo estava, naquele momento, suspensa, e por isso não poderia influenciar nossas constatações sobre o eu. A dificuldade de Gassendi é a mesma de Poliandro; ele diz compreender a dúvida, mas na hora de meditar sobre ela e aplicá-la na busca da verdade, ele a rejeita e retorna aos seus antigos preconceitos. A diferença é que Poliandro tem ao seu lado Eudoxo, que o guiará pelo caminho certo, lembrando-lhe que ele já havia posto em dúvida o corpo e que só estava certo da sua existência. Ao dar-se conta disso Poliandro admite o erro e diz ter ido longe demais em sua resposta, fazendo ainda um elogio ao método de Eudoxo que o fizera perceber o erro e alcançar a verdade:

Hoc itaque in posterum cautioem me redditurum est, & simul efficit, ut tuae accurationem admirer methodi, qua nos sensim per vias simplices facilisque ad cogitationem earum, quas nos docere vis, rerum perducis<sup>164</sup>. (AT, X: 518)

Essa fala de Poliandro é profundamente retórica e mostra como Descartes estava preocupado em demonstrar a validade e aplicabilidade do seu método.

Em sua conclusão final sobre o que seria o eu que duvida, Poliandro se aproxima muito da resposta dada por Descartes à objeção de Gassendi e acrescenta ainda uma

---

163 “...un certain tout composé de deux bras, de deux jambes, d’une tête et de toutes les autres parties qui constituent ce qu’on appelle le corps humain, lequel tout, en outre, se nourrit, marche, sent et pense.” (FA, II: 1127)

164 “Aussi cela me rendra plus circonspect à l’avenir, et me fait en même temps admirer l’exactitude de votre méthode, au moyen de laquelle vous nous conduisez pas à pas, par de voies simples et faciles, à la connaissance des choses que vous voulez nous enseigner.” (FA, II: 1127)

resposta à questão do sentimento enquanto atributo da coisa pensante, que o objeto também havia questionado<sup>165</sup>.

Atqui verum est id, quod in me dubitat, non illud esse, quod nostrum corpus esse dicimus; itaque & verum est, me, quatenus dubito, non nutrirī, nec incedere: absque illo enim neutrum peragi potest. Imo ne quidem adfirmare possum, me, quatenus dubito, sentire posse: etenim sicuti ad incedendum pedes, ita etiam ad videndum oculi, & ad audiendum aures requiruntur; sed cum nullum horum habeam, quia corpus non habeo, equidem me sentire dicere non possum. Praeter haec, olim insomniis complures res me sensisse existimavi, quas tamen revera non senseam; & quandoquidem nihil hic, quin adeo verum sit, ut de eo dubitare nequeam, admittere consititui, me esse rem sentientem, hoc est, quae oculis videat, auribus audiat, dicere nequeo; fieri enim possit ut, isto modo licet nihil illorum adesset, sentire me crederem<sup>166</sup>. (AT, X: 520-521)

Do mesmo modo que não seria possível dizer “eu caminho, logo existo”, não se poderia dizer que o eu seja uma coisa que sente, devido à dúvida que paira sobre a certeza do corpo. Ao inverter a fórmula do *cogito* e mostrar a dificuldade desse processo, Descartes evita esse tipo de questionamento. Há várias formas de pensamento e, algumas delas, como sentimento, podem parecer supor a existência do corpo. Ainda que, como vimos, para Descartes haja duas formas de se referir ao sentimento e uma delas não tenha relação direta com o corpo; tal explicação pode ser pouco evidente para a maioria das pessoas. Já a dúvida, enquanto uma forma específica de pensamento, não tem nenhuma ligação com o corpo, e revela o *cogito* em sua particularidade. Ainda que, posteriormente<sup>167</sup>, a dúvida seja identificada ao pensamento e o “duvido, logo existo” se transforme em “penso, logo existo”.

Em uma de suas instâncias referentes a essa primeira objeção<sup>168</sup>, Gassendi irá afirmar que Descartes estaria, na verdade, se apegando a detalhes que concernem à

---

165 Gassendi questiona o fato de Descartes colocar o sentimento como um dos atributos da alma, mas Descartes afirma que não é o sentir no sentido corporal ao qual ele se refere.

166 “Or, il est vrai que ce que doute en moi n’est pas ce que nous disons être notre corps; il est donc vrai aussi que moi en tant que je doute, je ne me nourris pas, je ne marche pas; car ni l’un ni l’autre de ces deux actes ne peuvent se faire sans le corps. Bien plus, je ne puis même affirmer que moi, en tant que je doute, je puisse sentir. Car, de même que les pieds sont nécessaires pour marcher, de même aussi les yeux le sont pour voir et les oreilles pour entendre, mais comme je n’ai aucun de ces organes, puisque je n’ai pas un corps, je ne puis dire que je sente. En outre j’ai autrefois cru sentir en rêve beaucoup de choses que cependant je ne sentais pas réellement; et puisque j’ai résolu de n’admettre rien qui ne soit tellement vrai que je n’en puisse douter, je ne puis dire que je sois une chose sentante, c’est-à-dire, une chose qui voie par les yeux et entende par les oreilles; car il pourrait arriver que je crusse sentir de cette manière, bien qu’aucun de ces actes n’eût lieu.” (FA, II: 131-32)

167 AT, X: 523/ FA, II: 1135-36.

168 Gassendi propõe sete instâncias sobre a primeira objeção feita por ele, mas elas são em grande parte repetitivas ou de pouca relevância para nós.

forma de escrever e que, quando ele afirma que a existência pode ser inferida de todas as ações, ele quer dizer essas ações enquanto pensamento, o que não nos parece nada evidente. A nossa tendência seria de compreender a objeção da mesma maneira como foi compreendida por Descartes.

A segunda objeção de Gassendi concernindo à segunda Meditação irá contemplar a questão do corpo que, como vimos anteriormente, é alvo de críticas de vários objetores. O autor das quintas objeções passa a adotar um tom bastante irônico<sup>169</sup>, se referindo a Descartes como “ó alma” debochando da suposta separação entre corpo e alma feita pelo filósofo.

[...] affirmare possis esse in te aliquid ex iis, quae pertinere censuisti ad naturam corporis, &, attentissimo examine facto, dicis te nihil tale in te reperire. Hoc jam loco non spectas te quasi hominem integrum, sed quasi interiorem occultioreme partem, qualem cogitaras esse animam. Quaeso te ergo, o Anima, seu quocumque velis nomine censi: emendastine hactenus eam cogitationem, qua prius imaginabaris te esse quidpiam instar venti similisve rei his membris infusae? Non fecisti sane<sup>170</sup>. (AT, VII: 260)

Ele questiona o fato de Descartes não ter provado que a alma não tivesse nada de corporal e passa a fazer uma série de críticas a esse respeito, críticas essas que supõem uma concepção materialista da alma.

Segundo Gassendi, Descartes negaria à alma determinadas ações supostamente exclusivas ao corpo, mas a questão que permanece sem resposta seria: por que um corpo sutil (alma)<sup>171</sup> não poderia se alimentar, por exemplo, de um alimento também sutil?<sup>172</sup> O objetor tece ainda inúmeras críticas a partir da pressuposição da existência do corpo, fato ainda não provado na segunda Meditação.

---

169 Ainda mais irônico do que já era observado em passagens anteriores.

170 “En après, vous examinez si, supposé que vous êtes trompé, vous pouvez assurer qu’il ait en vous aucunes des choses que vous estimiez appartenir à la nature du corps; et, après un long examen, vous dites que vous ne trouvez rien de semblable en vous. C’est ici que vous commencez à ne plus vous considérer comme un homme tout entier, mais comme cette partie la plus intime et la plus caché de vous-même, tel que vous estimiez ci-devant que c’était l’âme. Dites-moi je vous prie ô âme ! Ou quel soit le nom que vous choisissiez, avez-vous jusqu’ici corrigé cette pensée par laquelle vous vous imaginez être quelque chose de semblable au vent ou à quelque autre corps de cette nature, infus et répandu dans toutes les parties de votre corps? Certes vous ne l’avez point fait!” (FA, II: 709)

171 O objetor parece não compreender que a dúvida se estende a tudo o que é extenso, não apenas às matérias grosseiras, mas também às mais sutis.

172 AT, VII: 262.

Descartes crítica a postura irônica de Gassendi ao chamá-lo de “ó alma” e passa a chamá-lo de “ó carne”, o que revela em que medida esse debate foi desviado para um terreno pessoal pelos dois pensadores. Ademais, o filósofo afirma já ter afastado a ideia, corrente entre o vulgo, de que a alma seria semelhante a um vento ou a qualquer outro tipo de corpo. O filósofo acusa ainda Gassendi de ser repetitivo em suas questões e de precipitar questões que não podem ser respondidas na segunda Meditação<sup>173</sup>, não merecendo assim uma resposta cuidadosa da parte de Descartes<sup>174</sup>.

Tal equívoco cometido por Gassendi ao supor como característica da alma aquilo que se acreditava anteriormente à dúvida, parece ser também cometido por Poliandro na *Recherche*, no momento de definir o que seria o eu<sup>175</sup>. Eudoxo, então, o adverte sobre esse erro, aconselhando-o a não considerar aquilo que anteriormente era pensado por ele como definição de homem.

Recte jam cum simpliciter te, quatenus dubitas, consideras te corpus non esse [...] sed vide, numquid pari modo omnes alias res, quas antea sub ea descriptione, quam exhibuisti, notionis, quam olim de homine habueras, comprehendisti, rejicere possis<sup>176</sup>. (AT, X: 520)

A concepção de homem (assim como a concepção de alma) anterior à dúvida, aquela proveniente dos nossos antigos preconceitos, não pode ser admitida na busca pela verdade. Ao inserir tais noções no pensamento de Poliandro, Eudoxo parece tentar evitar que, mais tarde, ele repita os mesmos erros já cometidos por Gassendi. Ainda que eu me lembre do que acreditava ser o homem ou a alma anteriormente, isso não pode interferir na busca atual pela verdade, na qual os antigos preconceitos não têm lugar.

---

173 Questões relativas ao corpo.

174 Em sua primeira instância referente a essa objeção, Gassendi critica a postura de Descartes em não dar a devida atenção às suas objeções, não respondendo adequadamente a elas. Nas palavras do objeter: “Dicis *me quaedam colligere, quae ad rem non pertinent*. Sed vel unum exemplum afferre debuisti non hac ratione eludere. Dicis *te sustulisse, solvisseve alia suis locis*; at ego loca prorsus non vidi, et me valde obstringeres, si germanam quandam solutionem subindicares. Dicis *non opus esse ad omnia, quae interrogo respondere*; sed an opus fuerit, alii judicabunt; et maxime ubi expenderit, appositene non *centies*, ut ais, sed vel semel quicumquam responderis.” (GASSENDI, 1962: 109)

175 Note-se que a definição do que seria o “eu” ocorre num momento anterior à definição do que seria a “coisa pensante”. Contudo a comparação pode ser feita, pois o erro cometido por Poliandro e Gassendi contém semelhanças.

176 “Vous avez déjà bien reconnu, en ne vous considérant simplement qu’en tant que vous doutez, que vous n’étiez pas un corps [...] mais voyez si de la même manière vous ne pourriez pas rejeter toutes les autres choses que vous avez comprises tout à l’heure dans la définition d’homme, telle que vous la conceviez autrefois.” (FA II: 1130)

Gassendi recorre a essas ideias para supor que o pensamento possa ser um atributo do corpo, o que, para Descartes, é um erro inaceitável.

Em sua quarta crítica referente à segunda Meditação, Gassendi passa a questionar a concepção de alma de Descartes, a começar pela sua essência, o pensamento. De acordo com o objetor, ao definir que a essência da alma seja o pensamento, Descartes parece supor que o homem pensa incessantemente. Tal suposição seria absurda para Gassendi, que não vê como poderia ser possível que o homem pense o tempo todo. Descartes responde a tal crítica devolvendo a questão: Por que a alma não poderia pensar incessantemente? Qual seria o problema nisso? O filósofo não vê sequer sentido na proposição de Gassendi.

A ideia de que a alma pensa incessantemente, como vimos, está presente tanto nas *Meditações*, quanto na *Recherche*, e não parece colocar problemas para Descartes, que assume tal ideia como sendo totalmente legítima. O pensamento é a essência do eu e sem o pensamento o eu simplesmente não existe.

Gassendi volta a questionar então os resultados alcançados na segunda Meditação, pois de acordo com ele Descartes deixa a desejar no que diz respeito ao conhecimento da natureza do eu.

Nam dicere solum te esse Rem cogitantem, operationem memoras, quam omnes prius tenebamus; sed operantem substantiam, qualis nempe sit, quomodo cohaereat, quomodo ad agendum tam varia tam varie sese comparet, ac hujusmodi caetera prius ignorata nobis non declaras<sup>177</sup>. (AT, VII: 266)

Para o objetor, Descartes afirma coisas que já são do conhecimento de todos e se abstém no que concerne ao que seria realmente importante. Tal questão será novamente abordada mais tarde, ao fim das críticas à segunda Meditação, onde Gassendi afirma que ao não dizer nada a respeito da essência do espírito humano, provando apenas a sua existência, Descartes fica aquém do prometido no título das *Meditações*<sup>178</sup>. Ademais,

---

177 “De dire seulement que vous êtes une chose qui pense, vous dites une opération que nous connoissions tous auparavant, mais vous ne nous faites point connoître quelle est la substance qui agit, de quelle nature elle est, comment elle est unie au corps, comment et avec combien de variétés elle se porte à faire tant de choses diverses, ni plusieurs autres choses semblables que nous avons jusqu’ici ignorées.” (FA, II: 715)

178 AT, VII: 276.

afirmar que se é uma “coisa pensante” não é dizer nada, pois o termo “coisa” é muito amplo.

Portanto, o *cogito* acaba sendo resumido por Gassendi a algo banal e de pouco interesse. Do que valeria provar a minha própria existência? Para ele, isso seria simplesmente desnecessário e diante de tudo que Descartes fez para chegar a essa prova, ele acredita que o filósofo fez um esforço inútil para provar algo que não necessita de prova. Ademais, o estabelecimento do eu como uma coisa pensante não nos leva a lugar nenhum, pois não representa avanço em termos de conhecimento.

Tal objeção não nos parece muito diferente de algumas das afirmações que Epistemon faz na *Recherche*.

Omne id, quod ope istius egregiae, quam tantopere depraedicas, methodi addidicit Poliander, in eo tantum consistit, quod scilicet dubitet, quod cogitet, & quod res cogitans sit. Miranda profecto! En ob tantillum rei multum verborum. Hoc quatuor verbis confici potuerat, & in eo omnes consensissemus. Me quod attinet, si tantum sermonis temporisque ad tam exigui momenti rem addiscendam impendendum mihi foret, aegre id admodum ferrem<sup>179</sup>. (AT, X: 525)

Aqui, Epistemon parece pegar de empréstimo não só a objeção levantada por Gassendi, mas também a ironia que, como vimos, lhe era peculiar e que é um traço marcante de suas objeções a Descartes. Embora a crítica não seja precisamente a mesma, o problema de fundo é exatamente igual. O *cogito* seria uma verdade banal, de conhecimento geral de todos os homens e não haveria por que se gastar tanto tempo para estabelecer algo tão simples e pouco representativo. Em ambas as passagens vemos claramente a crítica que questiona o real interesse do resultado alcançado e o desperdício de tempo em torno de tal resultado. Contudo, no caso da passagem das quintas objeções, a questão referente à essência do espírito humano que, como vimos, é de extrema importância para Gassendi (que irá acusar Descartes de negligenciá-la) se apresenta de forma muito mais incisiva.

---

179 “Tout ce qu’il [Poliandre] a appris à l’aide de cette belle méthode, que vous vantez tant, c’est qu’il doute, qu’il pense, et qu’il est une chose pensante. Découverte admirable en vérité! Voilà beaucoup de paroles pour bien peu de choses. On aurait pu tout dire en quatre mots, et nous aurions tous été d’accord. Quant à moi, s’il devait m’en coûter autant de paroles et de temps pour apprendre une chose d’un si mince intérêt, j’aurais de la peine à m’y résigner.” (FA, II: 1138)

O fato de tal questão não estar tão claramente presente na passagem da *Recherche* poderia levar a crer que as semelhanças entre esses dois momentos seriam limitadas e insuficientes para estabelecer uma relação entre eles; entretanto, se observarmos o contexto em que a passagem do diálogo se coloca, vemos que questões relativas à essência do eu não teriam lugar. É interessante notar que, embora Descartes não possa controlar a ordem das objeções feitas contra ele, é de seu inteiro poder e interesse controlar a ordem em que elas surgem na *Recherche*. Afinal de contas, aceitando a ideia de que o filósofo de fato utiliza questões presentes nas objeções em seu diálogo inacabado, ele o faz em benefício próprio, para melhor explicar sua filosofia, para antecipar possíveis problemas e suas respectivas soluções; não para criar problemas em momentos inadequados. Nesse sentido, é completamente compreensível que, ainda que possamos encontrar semelhanças relativas ao conteúdo, nem tudo apareça exatamente da mesma forma, nem na mesma ordem. Descartes faz uso dessas críticas da maneira que lhe é mais conveniente.

Embora a questão proposta por Gassendi seja retomada por Descartes na *Recherche*, ela não encontra resposta no debate sobre as *Meditações*, sendo classificada pelo filósofo como simples “murmúrios”<sup>180</sup>, aos quais não se deveria dispensar atenção alguma. Talvez isso ocorra em parte devido ao fato de o questionamento de Gassendi a respeito desse ponto ser bastante repetitivo; ele insiste tanto nessa questão que acaba por tornar uma reivindicativa, em certa medida válida, em um simples murmúrio, como afirma Descartes.

Gassendi questiona ainda o fato de Descartes colocar o sentimento como uma forma de pensamento em uma determinada passagem das *Meditações*<sup>181</sup>. Para o objeto disso seria contra a própria doutrina cartesiana pois, levando em consideração que os animais sentem, então por que negar a eles o princípio do conhecimento. Para se distinguir dos animais, o homem deveria possuir uma ação que lhe fosse própria. Tal questão também não obtém uma resposta clara da parte de Descartes que se contenta em afirmar que questões sobre os animais seriam totalmente despropositadas e fora de

---

180 “Quaecunque hic habes, o caro optima, non tam mihi videntur esse objectiones, quam obmurmurationes quaedam nulla responsione indigentes.” (AT, VII: 358)/ “Tout ce que vous allégué ici, ô très chère bonne chair, ne me semble pas tant des objections que quelques murmures qui n’ont pas besoin de repartie.” (FA, II: 799)

181 AT, VII: 23.



lugar. Contudo, como vimos, ela virá à tona na *Recherche*, aonde Descartes negará o sentimento, em sua dimensão corporal, enquanto atributo do eu. A questão a respeito dos animais não chega a ser tratada claramente no diálogo, mas ao considerarmos a ideia de que o sentimento, enquanto sensação corporal, não faz parte das atribuições do eu enquanto ser pensante, o problema colocado por Gassendi se desfaz completamente. Nesse sentido, Descartes não dá chance, na *Recherche*, para que questionamentos como esse, feitos pelo autor das quintas objeções, reapareçam.

Como vimos no item anterior<sup>182</sup>, Gassendi redige instâncias, ou réplicas, para todas as respostas dadas por Descartes aos seus questionamentos<sup>183</sup>. Contudo, elas são em grande parte repetitivas ou estão submersas em ataques pessoais, sendo pouco relevantes para os nossos propósitos no que diz respeito ao conteúdo. O objetor não aceita bem o desdém demonstrado por Descartes em diversos momentos de suas respostas e acusa o filósofo de não responder adequadamente às suas objeções. Assim como ocorre no caso das questões referentes à primeira Meditação, Descartes responderá apenas a algumas das instâncias de Gassendi, aquelas consideradas como mais significativas<sup>184</sup>. Focaremos apenas em tais instâncias, não só pelo fato de elas obterem resposta, mas por elas resumirem de maneira eficaz as principais questões levantadas por Gassendi em suas réplicas referentes à segunda Meditação.

Embora possamos notar nas réplicas de Gassendi algumas questões interessantes, muitas delas têm relação com a definição de coisa pensante, ausente na *Recherche*. Descartes aponta, seguindo as observações dos amigos de Clerselier, seis pontos que deveriam ser respondidos no que concerne às instâncias de Gassendi sobre a segunda Meditação, mas apenas um entre eles parece poder ser relacionado à *Recherche*<sup>185</sup>.

Trata-se da segunda réplica abordada por Descartes, que diz respeito ao conhecimento dos termos envolvidos no *cogito*. A ideia é que para saber que se pensa é necessário saber o que é o pensamento, algo que, segundo Gassendi, após a dúvida

---

182 “Sobre a primeira Meditação”.

183 Algumas delas foram mencionadas por nós ao longo da exposição das objeções de Gassendi referentes à segunda Meditação.

184 Como vimos anteriormente, tal classificação das instâncias que deveriam ser respondidas, como vimos, não é feita pelo próprio Descartes e sim por amigos de Clerselier que as transmite ao filósofo através de uma carta (datada de 12 de janeiro de 1646).

185 Os outros tratam basicamente da ideia de que o pensamento possa ser algo material.

radical, não seria possível conhecer<sup>186</sup>. Descartes afirma, mais uma vez, que sua dúvida atinge apenas os preconceitos e não as noções comuns, como a do que seria o pensamento, por exemplo, que são conhecidas de forma espontânea. Tanto a objeção<sup>187</sup>, quanto a resposta<sup>188</sup> serão abordadas na *Recherche*, evidenciando, mais uma vez, o fato de o diálogo conter questões que foram apresentadas nas críticas feitas pelos objetores às *Meditações*. Contudo, devido ao fato de tal crítica estar também presente nas Sextas Objeções, onde as semelhanças se mostram ainda mais evidentes<sup>189</sup>, a abordaremos em mais detalhes logo a seguir, ao tratarmos das Sextas Objeções<sup>190</sup>.

A questão presente nas Sextas Objeções relativas à segunda Meditação, que apresenta relevância para a comparação com a *Recherche*, é justamente a respeito da formulação do *cogito*. A questão é bastante semelhante à crítica feita por Gassendi em sua segunda instância e se refere ao fato de, supostamente, não ser possível nada afirmar após a dúvida radical, pois as noções necessárias para se afirmar qualquer coisa teriam sido postas em dúvida. Vejamos:

Ut enim certus sis te cogitare, debes scire quid sit cogitare seu cogitatio, quidve existentia tua; cumque necdum scias quid sint illa, qui nosse potes te cogitare vel existere? Cum igitur, dicens cogito, nescias quid dicas, cumque, addens sum igitur, nescias etiam quid dicas, imo nequidem scias te dicere vel cogitare quidpiam, quoniam ad hoc necesse videtur ut scias te scire quid dicas, iterumque ut noveris quod scias te scire quid dicas, & sic in infinitum, constat te scire non posse an sis, vel etiam an cogites<sup>191</sup>. (AT, VII: 413)

Tal crítica é extremamente semelhante ao questionamento lançado por Epistemon na *Recherche*, que se enuncia da seguinte forma:

Te esse, te scire te esse, dicis, idque ideo scire, quia dubitas, & quia cogitas. Verum quid sit dubitare, quid cogitare, ecquid novisti? Atque cum nihil, de quo certus non sis, quodque perfecte non cognoscas, admittere velis, quomodo te esse ex tam obscuris, & proinde tam parum certis fundamentis

---

186 GASSENDI, 1962: 82-86.

187 AT, X: 522.

188 AT, X: 524.

189 A resposta de Descartes aqui é muito mais curta e concisa que aquela presente nas Sextas Respostas.

190 Embora em nosso texto a objeção de Gassendi seja anterior, é importante notar que, na ordem real dos fatos, essa crítica se apresenta primeiramente nas Sextas Objeções.

191 “Pour être certain que vous pensez, vous devez auparavant savoir quelle est la nature de la pensée et de l’existence; et, dans l’ignorance où vous êtes de ces deux choses, comment donc qu’en disant: *je pense*, vous ne savez pas ce que vous dites; et qu’en ajoutant *donc je suis*, vous ne vous entendez pas non plus, que même vous ne savez pas si vous dites ou si vous pensez quelque chose, étant pour cela nécessaire que vous connaissiez que vous savez ce que vous dites, et derechef que vous sachiez que vous connaissez que vous savez ce que vous dites, et ainsi jusqu’à l’infini, il est évident que vous ne pouvez pas savoir si vous êtes, ou même si vous pensez.” (AT, VII: 342)

certus esse potes? Oportet ut Poliandrum, quid sit dubitatio, quid cogitatio, quid existentia, primum edocuissem, ut scilicet ejus ratiocinatio vim demonstrationis habere posset, & ut semetipsum ante posset intelligere, quam aliis se intelligendum praebere adgrederetur<sup>192</sup>. (AT, X: 522)

Como podemos ver, as críticas são bem parecidas; questiona-se como Descartes pode eliminar os preconceitos e logo em seguida assumir definições que ele não estabeleceu. As semelhanças são evidentes; a ideia central é que, ao afirmar o *cogito*, nem o eu das *Meditações*, nem Poliandro saberiam o que dizem, já que ambos desconheceriam o significado dos termos envolvidos na proposição. Nos dois casos há uma tentativa evidente de colocar a filosofia cartesiana contra ela mesma, já que ao afirmar duvidar de tudo, ele deveria se encontrar num estado no qual desconhecesse também os termos envolvidos na formulação do *cogito*.

Embora o problema seja fundamentalmente o mesmo, é importante notar que, enquanto nas objeções apenas o pensamento e a existência são utilizados como exemplo, no diálogo a dúvida também é um exemplo de coisas de que, supostamente, não saberíamos o significado após a dúvida radical. Essa mudança ocorre, provavelmente devido ao fato de o *cogito* na *Recherche* se apresentar inicialmente como um “duvido, logo existo”, o que faz com que o primeiro princípio tenha ao invés de apenas dois, três termos envolvidos em sua formulação<sup>193</sup>.

Outro ponto curioso é que os objetores recorrem ao *cogito*, enquanto “penso, logo existo”, para questionar o primeiro princípio das *Meditações* a partir dos termos envolvidos na proposição, no caso, o pensamento e a existência. Contudo, essa fórmula não está presente nas *Meditações*, sendo encontrada apenas no *Discurso*. Sendo a fórmula presente na obra de 1641, “eu sou, eu existo<sup>194</sup>”, os termos questionados deveriam ser o ser e a existência. O que ocorre é que, embora as *Meditações* sejam a

---

192 “Vous dites que vous existez, que vous savez que vous existez, et que vous le savez parce que vous doutez et parce que vous pensez. Mais ce que c’est que douter, ce que c’est que penser, le savez-vous? Et puisque vous ne voulez rien admettre dont vous ne soyez certain, et que vous ne connaissiez parfaitement, comment pouvez-vous être certain que vous existez en vous appuyant sur des fondements si obscurs et conséquemment si peu certains? Il eût fallu que vous apprissiez d’abord à Poliandre ce que c’est que le doute, la pensée, l’existence, afin que son raisonnement pût avoir la force d’une démonstration, et que lui-même pût se comprendre avant de vouloir se faire comprendre aux autres.” (FA, II: 1134)

193 Isso porque, embora a formulação em si apresente apenas dois termos, a dúvida e a existência, a dúvida é sempre assimilada ao pensamento, o que faz com que sempre se faça referência na verdade a três termos, dúvida, pensamento e existência.

194 “Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.” (AT, VII: 25)

obra mais conhecida e reconhecida de Descartes, a formulação do *cogito* mais famosa é aquela do *Discurso*. Ademais, na maior parte das vezes não é feita nenhuma distinção de conteúdo entre as duas formulações que, embora se apresentem de maneiras diferentes, acabam por chegar à mesma conclusão, possuindo pois, em linhas gerais, o mesmo significado.

Após vermos as semelhanças entre os questionamentos apresentados, veremos que, tanto em um caso, quanto no outro, a resposta cartesiana também será bastante similar. De acordo com o filósofo, existem determinadas coisas que nós simplesmente sabemos, sem que haja necessidade de uma ciência ou de provas para estabelecê-las.

Verum quidem est neminem posse esse certum se cogitare, nec se existere, nisi sciat quid sit cogitatio, & quid existentia. Non quod ad hoc requiratur scientia reflexa, vel per demonstrationem acquisita, & multo minus scientia scientiae reflexae, per quam sciat se scire, interumque se scire se scire, atque ita in infinitum, qualis de nulla unquam re haberi potest. Sed ominino sufficit ut id sciat cognitione illa interna, quae reflexam semper antecedit, & quae omnibus hominibus de cogitatione & existentia ita innata est, ut, quamvis forte praejudiciis obruti, & ad verba magis quam ad verborum significationes attenti, fingere possimus nos illam non habere, non possimos tamen revera non habere<sup>195</sup>. (AT, VII: 422)

Neminem enim unquam tam stupidum exstitisse crediderim, qui prius quid sit existentia edocendus fuerit, antequam se esse concludere portuerit atque adfirmare. Pari modo res se habet in dubitatione & cogitatione. Verum his adjungo, fieri non posse, ut alia quis ratione ac per se ipsum, ea addiscat, neque ut de iis alio modo persuasus sit, quam propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur<sup>196</sup>. (AT, X: 524)

Ambas as respostas começam pela concordância com o fato de que, para se afirmar o *cogito* seria, de fato, necessário conhecer os termos envolvidos em sua

---

195 “C’est une chose très assurée que personne ne peut être certain s’il pense et s’il existe, si, premièrement, il ne connaît la nature de la pensée et de l’existence. Non que pour cela il soit besoin d’une science réfléchie, ou acquise par une démonstration, et beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connaisse qu’il sait, et derechef qu’il sait qu’il sait, et ainsi jusqu’à l’infini, étant impossible qu’on en puisse jamais avoir une telle d’aucune chose que ce soit; mais il suffit qu’il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l’acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l’existence, que, bien que peut-être étant aveuglés par quelques préjugés, et plus attentifs au son des paroles qu’à leur véritable signification, nous puissions feindre que nous ne l’avons point, il est néanmoins impossible qu’en effet nous ne l’ayons.” (AT, IX: 225)

196 “Je ne crois pas qu’il y ait jamais eu personne assez stupide pour avoir eu besoin d’apprendre ce que c’est que l’existence avant de pouvoir conclure et affirmer qu’il existe. Il en est ainsi du doute et de la pensée. J’ajoute même qu’il est impossible d’apprendre ces choses autrement que de soi-même, et d’en être persuadé autrement que par sa propre expérience, et par cette conscience ou témoignage intérieur que chaque homme trouve en lui-même quand il examine une observation quelconque.” (FA, II: 1136)

formulação. Em seguida tem-se a ideia de que para conhecer tais termos não é necessária uma ciência como aquela que se aprende nas escolas, basta o conhecimento que nos é natural. Nos dois casos há um apelo ao conhecimento ou testemunho interior, presente em todos os homens. Convém notar que, no caso do diálogo, Descartes se permite certas ironias (“Laissons cette tâche à celui qui veut faire le professeur ou disputer dans les écoles.”) e ataques (“Je ne crois pas qu’il y ait jamais eu personne d’assez stupide pour avoir eu besoin d’apprendre ce que c’est que l’existence...”)<sup>197</sup> que, talvez por uma questão de respeito, não apareçam nas respostas às Sextas Objeções.

A nosso ver, essa é uma das passagens mais fortes em favor da hipótese de que haja de fato alguma relação entre a *Recherche* e as Objeções e Respostas. O questionamento a respeito dos termos da proposição que envolvem o primeiro princípio não parece ser uma preocupação de Descartes nas *Meditações*. Tal debate é completamente ausente do texto inicial; o filósofo demonstra acreditar que eles estejam pressupostos. Todavia, essa é uma preocupação que aparece mais de uma vez nas objeções, e que, na *Recherche*, ganhará destaque. Não nos parece uma simples coincidência o fato de esse questionamento se afirmar de forma tão clara no diálogo e não ter sido sequer mencionado no *Discurso* ou nas *Meditações*<sup>198</sup>. É bastante provável que o filósofo, após ser criticado a esse respeito, resolva esclarecer na *Recherche* o real alcance da dúvida e o fato de determinadas noções não serem aprendidas, logo não serem questionadas. Descartes sabia que essa questão, que havia incomodado alguns de seus objetores, poderia também ser levantada por seus leitores.

Finalmente chegamos às sétimas objeções, escritas pelo padre Bourdin. Como vimos anteriormente ao tratar da primeira Meditação, as sétimas objeções têm um formato peculiar que não corresponde exatamente ao apresentado nas objeções anteriores. Embora tais objeções sejam constituídas de dois momentos, as críticas que atingem a segunda Meditação estão presentes apenas no segundo momento, e são elencadas como pecados do método, mais especificamente o quarto, o quinto, o sexto, o sétimo e o oitavo pecados do método<sup>199</sup>.

---

197 Como veremos a seguir, tal ataque também aparece no artigo 10 da primeira parte da tradução latina dos *Princípios* (AT, IX: 28-29).

198 Entendendo as *Meditações* enquanto apenas o texto inicial escrito por Descartes.

199 As críticas do padre Bourdin são mais numerosas no que concerne à primeira Meditação.

Comecemos então pelo que Bourdin denomina como sendo o quarto “pecado” cometido por Descartes em seu método, o pecado do excesso: “Hoc est, plus molitur quam ab ea prudentiae leges exigant, plus quam ab ea quisquam mortalium deposcat<sup>200</sup>.” (AT, VII: 530). De acordo com o objetor, haveria certas coisas que não precisariam ser provadas, como as verdades simples da matemática ou o fato de que os homens têm corpos. Nesse sentido, grande parte da empreitada cartesiana seria simplesmente desnecessária, pois seria inútil buscar certeza em algo que já é certo.

A resposta dada por Descartes tem por objetivo justificar a sua dúvida e mostrar a necessidade de fundamentar os princípios, mesmo os mais simples e básicos. Para tanto, Descartes vai, novamente<sup>201</sup>, recusar a probabilidade, mas dessa vez através da ideia de indivisibilidade da verdade. Sendo a verdade única e indivisível, pode ocorrer que algo que vemos como certo, por mais provável que possa parecer, acabe se revelando como absolutamente falso, pois a verdade não pode ter um caráter aproximativo.

Outro ponto importante nessa resposta dada por Descartes diz respeito ao ceticismo. Descartes se refere clara e abertamente aos cétricos, afirmando a necessidade de uma dúvida radical para provar a existência de Deus e a imortalidade da alma e refutar o ceticismo. De acordo com ele, os cétricos, embora duvidassem de todas as coisas, não estendiam essa dúvida à vida prática, agindo como se as coisas que lhes pareciam certas fossem, de fato, certas. Todavia, questões metafísicas como a existência de Deus ou a imortalidade da alma não lhes pareciam certas, assim eles não se serviam delas como se fossem certas. Descartes acreditava que a partir das razões dadas por ele nas *Meditações*, ele poderia mudar a postura dos cétricos diante de tais questões. Nesse sentido, impor limites à dúvida não seria favorecer o ceticismo, pois somente ao atingir o seu mais alto grau a dúvida é capaz de se converter em certeza.

O quinto pecado elencado por Bourdin afirma que o método “peca por defeito”. Tal afirmação sugere que Descartes faz muito esforço para pouco resultado e que, ao querer alcançar mais do que se pode, ele acaba por ficar sem nada.

Quid praestitisti apparatus illo magnifico? Quid, abdicatione illa tam solenni, adeo generali & generosa, ut ne tibi ipsi peperceris nisi hoc tritum Cogito, sum, sum res cogitans? Hoc, inquam, ita vel plebeculae familiare, ut nemo

---

200 “C’est-à-dire qu’elle en fait plus que ne demandant d’elle les lois de la prudence et que jamais personne n’a désiré.” (FA, II: 1037)

201 Como ocorre nas respostas às objeções de Gassendi.

reperit sit ab orbe condito, qui de eo vel leviter dubitarit, nedum qui serio poposcerit probari sibi, se esse, se existere, se cogitare, se esse rem cogitantem, ut merito gratias tibi nemo sit habiturus [...] <sup>202</sup>. (AT, VII: 531)

Tal crítica não é muito diferente da anterior, pois afirma não só a inutilidade do método, mas a pouca importância de seus resultados. Provar coisas das quais todos já temos certeza não teria validade alguma. Contudo, nesse quinto pecado especificamente, o *cogito* é atingido de maneira direta e incontestável. A existência do eu jamais fora questionada, logo não deveria ser provada e não representa nenhum ganho enquanto verdade alcançada pelo método.

Em resposta ao quinto pecado enumerado por Bourdin, que, como vimos, não difere muito do quarto, Descartes mostra a força e a importância do estabelecimento do *cogito* como primeiro princípio, reafirmando as verdades derivadas desse princípio, como a existência de Deus, por exemplo.

[...] ita noster quaerit dumtaxat quid praestiterim dubiorum rejectione, nisi hoc tritum: Cogito, sum, quia nempe pro nihilo ducit, quod ex his & Dei existentiam & reliqua multa demonstrarim <sup>203</sup>. (AT, VII: 551)

A objeção é muito semelhante a uma das críticas apresentadas por Gassendi nas quintas objeções e, assim como ela, ecoa de forma inegável na *Recherche*, onde, como vimos anteriormente, Epistemon faz ataques muito parecidos às conclusões alcançadas por Poliandro <sup>204</sup>. Entretanto, o que nos parece mais interessante aqui é a resposta oferecida por Descartes, que foca na necessidade de se estabelecerem princípios bem fundamentados, mesma ideia presente na resposta dada por Eudoxo no diálogo ao questionamento feito por Espitemon nesse sentido.

Quod si nunc quis dixerit, parum ejus ope me profecisse, id dijudicare experientiae est; & certus sum, modo attentum te mihi praebere pergas, fore ut ipsemet mihi confitearis, non posse nos in stabiliendis principiis satis

---

202 “Qu’avez-vous fait jusqu’ici avec tout ce magnifique appareil? Que vous a produit cette abdication si solennelle, et même si générale et si généreuse que vous ne vous êtes pas épargné vous-même, ne vous étant réservé pour vous que cette commune notion: Je pense, je suis, je suis une chose qui pense: si commune, dis-je, et si familière au moindre homme, qu’il ne s’est jamais trouvé personne, depuis que le monde est, qui en ait tant soit peu douté, et qui ait jamais sérieusement demandé qu’on lui prouvât qu’il est, qu’il existe, qu’il pense, qu’il est une chose qui pense; si bien que vous ne devez attendre à recevoir de grands remerciements de personne.” (FA, II: 1037-38)

203 “Notre auteur semble me reprocher que je n’ai fait autre chose, en rejetant tout ce qui est douteux, que de découvrir la vérité de ce vieux dictum: je pense, je suis; à cause peut-être qu’il compte pour rien que par son moyen j’ai prouvé l’existence de Dieu, et plusieurs autres choses qui sont démontrées dans mes Méditations.” (FA, II: 1062)

204 AT, X: 525/FA, II: 1138

cautos esse, & ubi illa semel stabilita sunt, consequentias nos ulterius ducere, & facilius ac nobis polliceri ausi fuisset, inde deduci posse<sup>205</sup>. (AT, X: 526)

A princípio as duas passagens podem parecer não revelar semelhanças mas, se olharmos atentamente, podemos perceber que Eudoxo, assim como Descartes, justifica a necessidade do estabelecimento do *cogito* através das verdades que serão alcançadas em sua consequência. A diferença é que, no caso das respostas às Sétimas Objeções, as verdades decorrentes do *cogito*, como a existência de Deus, por exemplo, já haviam sido estabelecidas. No caso do diálogo, elas permanecem como um anúncio, como uma previsão do que ainda está por vir. Eudoxo tem plena consciência de tudo o que poderia ser alcançado ao fim do caminho que ele se dispôs a fazer com Poliandro; sendo assim, condena a precipitação de Epistemon em classificar o seu princípio como inútil, pois suas consequências seriam, na verdade, muito valiosas.

Já os pecados seis, sete e oito, giram em torno da mesma questão, a negação do próprio corpo feita por Descartes. Bourdin parece não ver tal negação como algo provisório, um passo do método na busca pela verdade; ele dá a impressão de que seria uma afirmação categórica, como se o filósofo estivesse realmente afirmando não possuir corpo, cabeça, olhos, etc. É como se tal “afirmação” fosse feita após o caminho de busca pela verdade, e não no momento da dúvida, o que pode levar a posição cartesiana às últimas consequências, culminando na possibilidade de um imaterialismo. Bourdin ou falha em compreender que são momentos distintos e que as negações ali feitas não podem ter o mesmo peso de certezas alcançadas ao fim da busca pela verdade ou, propositadamente, de forma retórica, confronta a possibilidade de um imaterialismo. De todo modo, ele parte de pressupostos que não correspondem à filosofia cartesiana e faz, a partir disso, críticas que Descartes julgará absurdas.

Tanto nas *Meditações*, quanto na *Recherche*, salienta-se a ideia de que a negação do corpo não seja absoluta. Contudo, essa afirmação é feita em momentos diferentes dos dois textos. Enquanto nas *Meditações*<sup>206</sup> ela ocorre no momento da definição do que

---

205 “Si maintenant on dit qu’elle n’a guère avancé, c’est à l’expérience d’en juger, et je suis certain, pourvu que vous continuiez de me prêter votre attention, que vous-même vous m’avouerez que nous ne pouvons être assez circonspects dans l’établissement des principes, et qu’une fois les principes solidement posés, nous pourrions pousser les conséquences plus loin et les déduire plus facilement que nous n’eussions osé le promettre.” (FA, II: 1139)

206 AT, VII: 27.



seria a coisa pensante, no diálogo<sup>207</sup> ela se dará antes mesmo do estabelecimento do primeiro princípio. Essa mudança pode ser significativa, pois ao antecipar tal afirmação na *Recherche*, Descartes pode ter a intenção de facilitar a compreensão, que será imprescindível para a definição de coisa pensante, de que a negação do corpo é provisória, e que não indica que de fato não haja corpo, mas que a coisa pensante prescinde do corpo.

Ao fim da exposição do conteúdo das duas primeiras *Meditações* e de suas respectivas objeções e respostas, bem como da comparação entre elas e a *Recherche de la Vérité*, somos capazes de fazer algumas observações que nos parecem evidentes. A primeira delas é que as objeções que julgamos estarem presentes no diálogo são, em sua maioria, provenientes de questões que incomodaram muito os críticos e se repetiram ao longo das objeções, se tornando uma espécie de lugar comum. O fato de essas objeções se repetirem parece revelar uma dificuldade geral em compreender certos pontos da filosofia cartesiana e, ao que tudo indica, Descartes não era indiferente a isso.

Outra constante que podemos observar é o fato de que, embora muitas vezes Descartes desdenhe de certas objeções, isso não significa necessariamente que ele não dê a elas a devida importância ou não veja, através delas, a necessidade de esclarecer determinados pontos de sua filosofia. Muitas objeções que ganham tons arrogantes nas palavras dos objetores são apresentadas de forma mais amena por Poliandro, reconhecendo suas próprias dificuldades e não acusando Eudoxo de ser mau professor. Assim, elas recebem respostas pacientes e explicações cuidadosas. Os tropeços de Poliandro não parecem ser fruto de arrogância, mas da simples e pura ignorância, que com a ajuda de Eudoxo irá se transformar em conhecimento.

O debate presente nas *Objeções e Respostas* se dá, em grande parte<sup>208</sup>, entre dois opostos, o que dá um tom agressivo e de real combate à discussão. Nesse sentido, o leitor pode ficar perdido, como alguém que se coloca no meio de uma briga. Os dois lados têm, em alguma medida, razão, e a adesão do leitor entre as razões de um lado ou de outro pode depender de diversos fatores. E, ainda que o filósofo não tivesse a menor dúvida quanto à validade de sua filosofia, ele podia perceber claramente que suas *Meditações* não tiveram a recepção esperada por ele. Nada impedia que o fato se

---

207 AT, X: 518/ FA, II: 1128.

208 Salvo as objeções de Arnauld, que foram melhor recebidas.

repetisse, mesmo após as *Objeções e Respostas*, ou principalmente após as *Objeções e Respostas*.

O diferencial do debate presente no diálogo é o papel desempenhado por Poliandro. Embora ainda haja uma clara disputa entre posições contrárias defendidas por Eudoxo e Epistemon, Poliandro faz o contraponto e, de maneira mais sutil que em um combate direto, acaba por privilegiar as razões de Eudoxo. As objeções mais substanciais não aparecem mais como críticas à filosofia cartesiana, mas como dificuldades de um jovem sem estudo em seguir o caminho de seu mestre. Sendo, portanto, resolvidas de maneira educativa, através das explicações do mestre e da compreensão e reconhecimento do discípulo. As críticas mais arrogantes e direcionadas principalmente ao método terão lugar nas palavras de Epistemon e causarão certa antipatia, pois dão a clara impressão de que o opositor da filosofia cartesiana seria intolerante. Deste modo, o teatro montado por Descartes é muito bem desenvolvido e parece levar o leitor a pensar exatamente o que o seu autor previa, contrariamente às objeções e respostas, que podem suscitar reações imprevisíveis.

Como vimos, desde a proposição da dúvida, até o estabelecimento do *cogito* como primeiro princípio e a definição do eu como coisa pensante, a comparação entre a *Recherche* e as *Meditações*, incluindo suas *Objeções e Respostas*, é bastante frutífera. É claro que, considerando os diferentes formatos e contextos dos dois textos, é inevitável que haja momentos do diálogo que não correspondam à obra de 1641. Ainda assim, há muitas similaridades e a comparação se sustenta. O maior problema que parece se impor diz respeito ao momento do diálogo anterior à proposição da dúvida que corresponde a praticamente um terço do texto. Essa primeira parte da *Recherche*, que desempenha um papel introdutório, possui muito pouca ou nenhuma correspondência com o texto das *Meditações*. Por outro lado, ela apresenta pontos muito semelhantes com aqueles presentes nas obras da juventude de Descartes. Como resolver esse problema?

#### **4.4 Algumas considerações sobre a *Recherche* e os *Princípios de Filosofia***

A distinção entre os dois momentos do texto da *Recherche* não é novidade para os comentadores de Descartes. Todavia, como grande parte deles não recorre às *Objeções e Respostas* para essa comparação, parece mais evidente datar a *Recherche* como uma

obra da juventude, tendo em vista, principalmente, sua primeira parte<sup>209</sup>, já que a segunda parte possui também correspondências com o *Discurso*, obra intermediária e anterior às *Meditações*. Nesse sentido, embora a segunda parte seja muito mais próxima das *Meditações*, seria mais simples apostar numa similaridade menor, mas existente, para a segunda parte, tendo como ganho uma grande correspondência para a primeira parte.

Há ainda outra alternativa, muito mais ousada, que consiste em de fato considerar a *Recherche* como possuindo dois momentos distintos, não só em relação ao conteúdo, mas também quanto ao seu lugar no tempo. Como vimos no ponto 2.1 de nosso segundo capítulo, tal interpretação é defendida por Edouard Mehl e apresenta questões muito interessantes. Como anteriormente tratamos dessa interpretação num outro contexto<sup>210</sup>, aqui retornaremos a ela brevemente afim de sublinhar alguns pontos relevantes.

A interpretação exposta por Mehl<sup>211</sup> defende que há uma divisão do texto da *Recherche*: enquanto a primeira parte, até onde vai o manuscrito em francês, teria sido redigida por volta de 1628-1630; a segunda parte teria sido uma retomada do texto, ocorrida apenas após 1645. Para defender sua hipótese, o autor argumenta que as questões presentes nas primeiras páginas da *Recherche*, como as que dizem respeito aos limites do conhecimento e às relações entre o desejo de saber e as capacidades do entendimento, seriam semelhantes àquelas presentes nos primeiros escritos de Descartes, como as *Regras* e o *Studium bonae mentis*. Além disso, a proximidade com os *Dialogues d'Orasius* (1630), de La Mothe Le Vayer, faz pensar que sejam textos contemporâneos. Já a formulação do *duvido, logo existo*, que, de acordo com ele, tornará a dúvida o princípio universal<sup>212</sup>, presente na segunda parte, seria suficiente para argumentar a favor de uma datação tardia, pois em 1645-46, os primeiros cartesianos universitários, sobretudo um de nome Adriaan Heereboord, teriam sustentado a dúvida como princípio indubitável, como ponto de partida de toda filosofia, o que poderia ser a

---

209 Vale lembrar que no que diz respeito à primeira parte da *Recherche*, embora não haja grandes similaridades com o texto das *Meditações*, podem ser encontradas semelhanças com o texto dos *Princípios*, fato que exploraremos mais adiante.

210 Anteriormente abordamos a interpretação de Mehl no que diz respeito ao seu posicionamento de que, na *Recherche*, a dúvida teria o status de primeiro princípio.

211 MEHL, 2001, e MEHL In BUCCOLINI, C.; DEVAUX, 1999.

212 Como ficou claro em nosso segundo capítulo, não compartilhamos dessa posição de Mehl, também defendida por Gilles Olivo, a respeito da dúvida como primeiro princípio.

fonte da transformação do *cogito* em *dubito* na *Recherche*. Assim a primeira parte teria sido escrita em momento diferente da segunda.

Les deux hypothèses que nous avons esquissées ne sont peut-être pas incompatibles, puisque la première porte essentiellement sur la seconde partie du texte, et la seconde davantage sur ce qui constitue sa première partie. Il serait donc logique d'en conclure que ce texte peut avoir été écrit à deux périodes distinctes. Ceci n'aurait rien d'extraordinaire, aucun texte cartésien n'ayant échappé au travail de la réécriture (en particulier les Règles et les Méditations). C'est plutôt le cas contraire – une rédaction d'un seul trait – que paraîtrait étonnant. Certains éléments textuels indiquent de manière certaine une rédaction antérieure à 1630 – l'emploi péjoratif du terme "philosophie" dans le titre, par exemple – alors qu'à l'évidence, d'un autre côté, la *Recherche* narre l'odyssée tumultueuse du premier principe cartésien. Cette enquête ne permet donc pas de conclure en faveur d'une date de rédaction exclusive, et nous amène à formuler par provision, l'hypothèse d'une rédaction entamée entre 1628 et 1630 et puis reprise après 1645. (MEHL, 1999: 97)

De maneira bastante ousada, Mehl sugere ainda algum tipo de questionamento a respeito da autenticidade da segunda parte da *Recherche*, insinuando que ela poderia ter sido escrita por um dos seguidores do cartesianismo.

Como podemos ver, a proposta de Mehl é bastante singular e audaciosa. Contudo, acreditamos que haja outra maneira de conciliar, em parte, os dois momentos da *Recherche* sem, necessariamente, dividi-la no tempo. Tal solução começa a se desvendar a partir da comparação com os *Princípios de Filosofia*<sup>213</sup>.

Os *Princípios de Filosofia* são publicados em 1644. A obra é dedicada à princesa palatina Elisabeth<sup>214</sup> e constitui uma espécie de manual cartesiano. Ali o filósofo expõe, mais uma vez, sua filosofia, mas dessa vez de maneira mais pragmática, visando o seu ensino nas escolas. Desta forma, o texto possui um formato peculiar, bastante diverso das outras obras cartesianas, como o *Discurso* ou as *Meditações*. Descartes adota uma postura de escrita mais distante, separando o texto em diversos tópicos, ou artigos, que são explicados pontualmente. O livro dos *Princípios* é dividido em quatro partes, a primeira (Sobre os princípios do conhecimento humano<sup>215</sup>) corresponde à metafísica, e as outras três (Sobre os princípios das coisas materiais<sup>216</sup>; Sobre o mundo visível<sup>217</sup>;

---

213 A Carta Prefácio dos *Princípios* nos trará elementos que nos ajudarão a explicar a disparidade dos dois momentos da *Recherche*.

214 Descartes chega a escrever uma carta dedicatória para a princesa, que foi publicada juntamente com a obra. (AT, VIII: 1-4)

215 "De principiis cognitionis humanae."

216 "De Principiis rerum materialium."

Sobre a Terra<sup>218</sup>) à física. Entretanto, antes de abordar o texto dos *Princípios* propriamente, nossa atenção recai em um escrito que lhe é exterior, mas que se mostra de um valor inestimável: sua Carta Prefácio<sup>219</sup>, presente na edição francesa da obra<sup>220</sup>.

Como vimos em nosso primeiro capítulo, a Carta Prefácio dos *Princípios* é de extrema relevância para uma comparação com a *Recherche de la Vérité*. E esse é um dos primeiros pontos que nos faz pensar na possibilidade de aproximar a primeira parte do diálogo a um momento tardio da produção intelectual de Descartes. Embora possamos admitir que, em geral, a primeira parte da *Recherche* possua muitos temas ligados à juventude cartesiana, o plano do diálogo tem semelhanças inegáveis com a Carta Prefácio dos *Princípios*, algo que já foi demonstrado por nós no primeiro capítulo. Tal fato torna a ideia de que temas, supostamente da juventude, possam reaparecer em um momento tardio, mais fácil de assimilar. Como a comparação entre os planos das referentes obras já foi abordada por nós em outro momento, não retornaremos a ela em detalhes. Basta nos lembrarmos de que o plano da *Recherche* apresenta elementos extremamente ambíguos que remetem tanto à juventude, quanto à maturidade de Descartes e de que ele apresenta semelhanças em relação ao plano da Carta Prefácio, principalmente no que diz respeito aos temas a serem abordados e à presença da moral enquanto último degrau da sabedoria. Gostaríamos de chamar a atenção neste momento para outros elementos de semelhança entre os *Princípios* e a *Recherche* que podem se mostrar significativos.

A *Recherche de la Vérité* tem início por uma introdução feita por Descartes antes da inserção dos personagens e do formato dialogal. Nessa introdução o filósofo fará uma espécie de diagnóstico do estado da filosofia em sua época e revelará qual seria, em linhas gerais, o caminho para se sair da situação caótica em que se encontrava o conhecimento. Esse tipo de fala, muito similar ao que já havia sido apresentado no *Discurso*, não encontra lugar nas *Meditações*, o que, para grande parte dos comentadores, seria um elemento do distanciamento entre a *Recherche* e a obra de 1641. Todavia, a curta introdução que abre o diálogo nos parece muito similar à Carta

---

217 “De Mundo adspectabili.”

218 “De Terra.”

219 Embora esse texto seja conhecido como Carta Prefácio, seu título original seria: “Lettre de l’auteur à celui que a traduit le livre, laquelle peut ici servir de Préface”.

220 Datada de 1647.

Prefácio dos *Principios*: ambos os textos não só contêm temas semelhantes, mas possuem a mesma função, a de apresentação da obra<sup>221</sup>.

As primeiras linhas da Carta Prefácio deixam bastante clara a intenção de Descartes ao escrevê-la:

La version que vous avez pris la peine de faire de mes Principes est si nette et si accomplie, qu'elle me fait espérer qu'ils seront lus par plus de personnes en Français qu'en Latin, et qu'ils seront mieux entendus. J'apprehende seulement que le titre n'en rebute plusieurs qui n'ont point été nourris aux lettres, ou bien qui ont mauvaise opinion de la Philosophie, à cause que celle qu'on leur a enseignée ne les a pas contentés; et cela me fait croire qu'il serait bon d'y ajouter une Préface, qui leur déclarât quel est le sujet du Livre, quel dessein j'ai eu en l'écrivant, et quelle utilité on en peut tirer. (AT, IX: 1)

Fica claro, através das palavras de Descartes, que a necessidade de um prefácio se impõe devido ao público a ser atingido pela tradução francesa da obra – é o mesmo público a ser atingido pela *Recherche de la Vérité*, originalmente escrita em francês. Ao descrever os seus possíveis leitores, Descartes fala de pessoas iletradas ou que não gostam de filosofia, categoria na qual parecem se enquadrar também os possíveis leitores da *Recherche*, assim como Poliandro, que desempenha no diálogo um papel muito semelhante ao de um leitor iletrado da filosofia cartesiana. O objetivo principal do texto introdutório é chamar a atenção desse novo público, despertando o seu interesse pela leitura da obra. Deste modo, além de um breve resumo dos temas a serem abordados, Descartes faz fortes críticas à erudição e à filosofia tradicional, anunciando sua nova filosofia.

O primeiro ponto que achamos importante destacar é a crítica à erudição. Descartes afirma nos *Principios* que, embora a filosofia seja o estudo da sabedoria, que nos ajuda a alcançar o soberano bem, a experiência nos mostra, contrariamente, que, “...ceux qui font profession d'être Philosophes, sont souvent moins sages et moins raisonnables que d'autres qui ne se sont jamais appliqués à cette étude.” (AT, IX: 4). Tal incoerência, segundo o filósofo, seria fruto do estado da filosofia tradicional, pois até o momento, ela não teria sido capaz de estabelecer bons princípios. A ideia de que a erudição pode ser prejudicial à verdadeira sabedoria se apresenta logo nas primeiras

---

221 Embora as *Meditações* também tenham um Prefácio, ele se apresenta mais como um resumo da obra.

linhas da *Recherche*, onde Descartes afirma que o conhecimento que se ensina nas escolas não seria imprescindível para a sabedoria.

Un *honnête homme* n'est pas obligé d'avoir vu tous les livres, ni d'avoir appris soigneusement tout ce qui s'enseigne dans les écoles; et même ce serait une espèce de défaut en son éducation, s'il avait trop employé de temps en l'exercice des lettres. (AT, X: 495)

Nesse sentido, de acordo com a Carta Prefácio, assim como na *Recherche*, os filósofos ou possuidores da sabedoria que se aprende nas escolas, não seriam os mais aptos a alcançar a verdadeira sabedoria. O filósofo vai ainda mais longe na Carta Prefácio, ao assimilar o aprendizado da filosofia comum ao pedantismo:

[...] en étudiant ces Principes<sup>222</sup> on s'accoutumera peu à peu à mieux juger de toutes les choses qui se rencontrent, et ainsi à être plus Sage: en quoi ils auront un effet tout contraire à celui de la Philosophie commune; car on peut aisément remarquer en ceux qu'on appelle Pédants, qu'elle les rend moins capables de raison qu'ils ne seraient s'ils ne l'avaient jamais apprise. (AT, IX: 18)

Se há uma palavra que convém à descrição de Epistemon, é justamente a palavra pedante.

Dando prosseguimento à sua crítica à filosofia tradicional na Carta Prefácio, Descartes afirma que, ainda que alguns grandes homens tenham tentado encontrar uma nova via<sup>223</sup> para alcançar a sabedoria, que consiste em buscar as primeiras causas e verdadeiros princípios, eles não obtiveram sucesso.

Toutefois je ne sache point qu'il y en ait eu jusqu'à présent à qui ce dessein ait réussi. Les premiers et les principaux dont nous ayons les écrits sont Platon et Aristote, entre lesquels il n'y a eu autre différence sinon que le premier, suivant les traces de son maître Socrate, a ingénument confessé qu'il n'avait encore rien pu trouver de certain, et s'est contenté d'écrire les choses qui lui ont semblé être vraisemblables, imaginant à cet effet quelques Principes par lesquels il tâchait de rendre raison des autres choses. (AT, IX: 5-6)

A menção clara a Platão, Aristóteles e até mesmo a Sócrates nos parece muito significativa. Tal fato é algo muito pouco corrente nos textos cartesianos, e se produz

---

222 Aqueles de Descartes.

223 De acordo com Descartes, a ciência e a sabedoria que se tinha até então estariam baseadas em quatro pontos: o primeiro contém apenas as noções que são claras em si mesmas e que podem ser adquiridas sem meditação; o segundo contém tudo aquilo que a experiência dos sentidos nos faz conhecer; o terceiro, aquilo que as conversas com outros homens nos ensina; e o quarto, aquilo que aprendemos através dos livros.

também na *Recherche*, o que nos leva a apontar mais uma semelhança entre os dois escritos. É claro que, no diálogo, tais referências ocorrem em contextos distintos, mas o simples fato de Descartes se dispor, na Carta Prefácio, a fazer uma crítica tão aberta aos filósofos antigos, nos revela que o momento de escrita dos dois textos pode ser mais próximo do que se imagina. É claro que a crítica à filosofia tradicional, principalmente a aristotélica, não é exclusividade dos dois escritos<sup>224</sup> mas, normalmente, as críticas de Descartes nesse sentido são menos diretas e não citam nomes. O filósofo, anteriormente, mantém certo receio em atacar diretamente a filosofia tradicional<sup>225</sup>, algo que, assim como na *Recherche*, parece não ser problema nos *Princípios*<sup>226</sup>.

[...] lorsqu'on a de vrais Principes en Philosophie, on ne peut manquer en les suivant de rencontrer parfois d'autres vérités; et on ne saurait mieux prouver la fausseté de ceux d'Aristote, qu'en disant qu'on n'a su faire aucun progrès par leur moyen depuis plusieurs siècles qu'on les a suivis. (AT, IX: 18)

A postura que Descartes demonstra aqui não condiz com a postura das obras anteriores, mas está plenamente de acordo com aquela adotada na *Recherche*, onde após nomear Platão e Aristóteles como porta-vozes da filosofia tradicional<sup>227</sup>, Descartes ataca abertamente a filosofia escolástica, representada por Epistemon, mostrando que os conhecimentos ensinados por ela seriam fontes de preconceitos e impediriam o avanço na busca pelo conhecimento verdadeiro.

Como podemos ver, a Carta Prefácio dos *Princípios* possui muitas similaridades com a primeira parte da *Recherche*. Acreditamos que tais aproximações não digam respeito apenas ao seu conteúdo, mas também ao seu objetivo. Assim como a Carta Prefácio, a parte introdutória da *Recherche* teria em mira preparar os leitores, não versados em filosofia, para o conhecimento que estava por vir. Tendo isso em vista, a presença de temas que lembrem aqueles presentes nas obras da juventude do filósofo não nos leva à conclusão de que o diálogo seja uma obra da juventude, mas antes nos revela que alguns desses temas precisavam ser revisitados por Descartes para melhor preparar seus leitores, algo que também ocorre na Carta Prefácio dos *Princípios*, texto

---

224 Como vimos em nosso terceiro capítulo, o *Discurso* é uma das obras onde uma crítica desse tipo se apresenta, embora menos incisiva.

225 Descartes, como ficou claro no capítulo anterior, mantinha certa preocupação em não desagradar a Igreja e se posicionava contra qualquer tipo de revolução.

226 As críticas a Aristóteles presentes na Carta Prefácio parecem ainda mais duras e diretas que as presentes na *Recherche*.

227 AT, X: 498.



incontestavelmente escrito na maturidade cartesiana. A partir dessa comparação, a ideia de que Descartes possa retomar temas presentes em suas obras da juventude num momento tardio não parece tão absurda e a ambiguidade presente na *Recherche* a esse respeito pode encontrar uma explicação.

Como anunciado na Carta Prefácio, Descartes divide o livro dos *Princípios* em quatro partes. O conteúdo da *Recherche* está contido apenas na primeira parte<sup>228</sup>; por isso trataremos aqui apenas da referida parte do texto, levando em consideração apenas alguns pontos que nos parecem interessantes para uma comparação com a *Recherche de la Vérité*. Embora a comparação com os *Princípios* possa ser feita, ela não apresenta tantos elementos quanto o cotejo com as outras obras cartesianas. Desta maneira, tal comparação não é, em geral, visada pelos comentadores, desempenhando um papel significativamente menor nas interpretações que buscam uma datação para a *Recherche*. Tal acontecimento se justifica pelo fato de que dentre os setenta e seis artigos da primeira parte, apenas os treze primeiros tratam de temas presentes na *Recherche*<sup>229</sup>, o que acaba por diminuir o interesse por essa comparação.

Entretanto, achamos importante salientar aqui dois pontos que nos parecem importantes. O primeiro deles diz respeito ao fato de que, ao anunciar seu sétimo artigo, Descartes dá a entender, assim como ocorre na *Recherche*, que o *cogito* é atingido diretamente a partir da dúvida: “*Non posse a nobis dubitari, quin existamus dum dubitamus; atque hoc esse primum, quod ordine philosophando cognoscimus*”<sup>230</sup>.” A partir desse enunciado fica clara a ideia de que não poderíamos “*duvidar sem existir*”, e não a de que não poderíamos “*pensar sem existir*”. Ainda que o significado das duas frases seja o mesmo, essa pequena mudança é bastante significativa, pois só ocorre nos *Princípios* e na *Recherche*. É apenas nessas obras que a dúvida se mostra como foco do raciocínio que leva ao *cogito*. Poliandro faz praticamente a mesma afirmação no diálogo ao dizer que, “*si non essem, non possem dubitare*”<sup>231</sup>.” (AT, X: 515). Deste modo, ainda que a conclusão imediata do raciocínio feito nos *Princípios* seja o *cogito* em sua

---

228 Embora em seu plano Descartes anuncie temas que ultrapassam a primeira parte dos *Princípios*, o texto do diálogo se interrompe muito antes que tais temas possam ser desenvolvidos.

229 O artigo setenta e cinco, *Resumo do tudo que se deve observar para bem filosofar*, também apresenta alguma relevância para a nossa análise.

230 “*Que nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir.*” (AT, IX: – Principes, 27)

231 “*Si je n'existais pas, je ne pourrais pas douter.*” (FA, II: 1123)

formulação tradicional, “je pense, donc je suis” ou “cogito ergo sum”, a mudança no momento precedente a tal conclusão já é suficiente para aproximar a *Recherche* dos *Princípios*.

Tal fato fica ainda mais evidente através de uma passagem da Carta Prefácio onde Descartes afirma o seguinte:

Ainsi, en considérant que celui qui veut douter de tout, ne peut toutefois douter qu'il ne soit, pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier Principe [...]. (AT, IX: 9-10)

Mais uma vez, a dúvida é o foco de todo o raciocínio que leva ao *cogito*, revelando uma mudança significativa em relação tanto às *Meditações* quanto ao *Discurso* e, em contrapartida, uma aproximação com a *Recherche*.

O segundo ponto que gostaríamos de tratar diz respeito ao décimo artigo: “*Quae simplicissima sunt & per se nota, definitionibus Logicis obscuriora reddi; & talia inter cognitiones studio acquisitas non esse numeranda*<sup>232</sup>.” A ideia expressa no referido artigo nos é bastante familiar, pois foi elencada como umas das semelhanças entre as *Objecções e Respostas* e a *Recherche*. Descartes parece oferecer também nos *Princípios* uma resposta às *objeções* que questionam a necessidade de conhecer os termos envolvidos na formulação do *cogito* para poder afirmá-la. O mais interessante aqui é que, embora possamos comparar esse artigo dos *Princípios* com as respostas dadas por Descartes às *objeções*, ele parece ainda mais semelhante com a passagem correspondente da *Recherche*. Já no enunciado vemos algo muito semelhante com o que é dito por Eudoxo no diálogo:

Praeter haec, nonnulla, quae, dum definire volumus, obscuriora reddimus, quia nempe, cum simplicissima clarissimaque sint, haud melius ea scire & percipere quam per semetipsas valemus dari dico. Imo fortasse praecipuis, qui in scientiis committi possint, erroribus eorum accensendus error est, qui id, quod concipi tantummodo debet, definire volunt; quique ea, quae clara sunt, ab obscuris distinguere, & id, quod ut cognoscatur definiri exigit

---

232 “*Qu'il y a des notions d'elles-mêmes si claires qu'on les obscurcit en les voulant définir à la façon de l'école, et qu'elles ne s'acquièrent point par l'étude, mais naissent avec nous.*” (AT, IX: – Principes, 28)

mereturque, ab eo, quod optime per se ipsum cognosci potest, discernere nequeunt<sup>233</sup>. (AT, X: 523-524).

A ideia de que há determinadas coisas que prescindem de definições ou explicações e que fazê-lo seria, na verdade, obscurecê-las está claramente presente nas duas obras. E as semelhanças não terminam aqui, vejamos:

Je ne pense pas que parmi ceux qui liront mes écrits, il s'en rencontre de si stupides qu'ils ne puissent entendre d'eux-mêmes ce que ces termes signifient. Outre que j'ai remarqué que les Philosophes, en tâchant d'expliquer, par les règles de leur Logique, des choses qui sont manifestes d'elles-mêmes, n'ont rien fait que de les obscurcir<sup>234</sup>. (AT, IX: 28-29)

Neminem enim unquam tam stupidum existisse crediderim, qui prius quid sit existentia edocendus fuerit, antequam se esse concludere potuerit atque adfirmare. Pari modo res se habet in dubitatione & cogitatione. Verum his adjungo, fieri non posse, ut alia quis ratione, ac per se ipsum, ea addiscat, neque ut de iis alio modo persuasus sit, quam propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur<sup>235</sup>. (AT, X: 524)

Ambas as passagens se referem àqueles que não conheceriam o significado de termos como existir ou pensar como sendo estúpidos, uma colocação ofensiva de Descartes, que não encontra semelhança, ao menos não nesse caso, nem mesmo nas Respostas.

Portanto, ainda que a comparação com os *Princípios* não seja tão extensa quanto com as outras obras de Descartes, há aproximações que podem ser importantes no momento de definir a datação do diálogo. Por ser uma obra ainda posterior às *Meditações*, o fato de que os *Princípios* possam apresentar semelhanças com a

---

233 “En outre, il est plusieurs choses que nous rendons plus obscures en voulant les définir, parce que, comme elles sont très simples et très claires, il nous est impossible les savoir et les comprendre mieux que par elles-mêmes. Bien plus, au nombre des plus grandes erreurs que l'on puisse commettre dans les sciences, il faut compter peut-être l'erreur de ceux qui ne veulent définir ce qui ne doit que se concevoir, et qui ne peuvent ni distinguer les choses claires des choses obscures, ni discerner ce qui, pour être connu, exige et mérite d'être défini, de ce qui peut être très bien connu par soi-même.” (FA, II: 1136)

234 O termo “stupidum” não está presente no original latino, onde a primeira frase da passagem supracitada é inexistente. Todavia, considerando que Descartes leu, revisou e aprovou a versão francesa do texto, achamos importante fazer tal comparação, pois é possível que tal colocação, mesmo que vinda de Picot, o tenha influenciado no momento de redigir a *Recherche*.

235 “Je ne crois pas qu'il y ait jamais eu personne assez stupide pour avoir eu besoin d'apprendre ce que c'est que l'existence avant de pouvoir conclure et affirmer qu'il existe. Il en est ainsi du doute et de la pensée. J'ajoute même qu'il est impossible d'apprendre ces choses autrement que de soi-même, et d'en être persuadé autrement que par sa propre expérience, et par cette conscience ou témoignage intérieur que chaque homme trouve en lui-même quand il examine une observation quelconque.” (FA, II: 1137)

*Recherche*, semelhanças essas que não encontram correspondência em outras obras de Descartes, pode ser um trunfo para a defesa de uma datação tardia da obra. Ademais, é importante notar que, assim como acreditamos ser o caso da *Recherche*, há nos *Princípios* momentos em que Descartes parece oferecer respostas às objeções feitas contra as *Meditações*. Tal fato nos parece revelador, pois a ideia de que o filósofo assimile as críticas feitas pelos objetores, sentindo a necessidade de, em uma obra posterior, oferecer explicações para elas, incorporando-as em seu texto, nos confirma que diante da oportunidade de reescrever sua filosofia, Descartes não hesitaria em melhorá-la através do recurso ao debate presente nas *Objecções e Respostas*.

## CAPÍTULO V

### **Hipóteses de datação tardia e os elementos históricos e contextuais que as corroboram**

Após a análise comparativa com as obras da maturidade de Descartes, tendo as *Objecções e Respostas* como momento fundamental dessa comparação, passamos para a análise das principais interpretações propostas pelos comentadores de Descartes, que defendem a hipótese de uma datação tardia<sup>1</sup> da *Recherche de la Vérité*. Mesmo sendo de extrema importância, a comparação textual não é o principal foco da argumentação empregada pelos defensores da hipótese de datação tardia; todavia muitos elementos contextuais são vistos como fundamentais para essas interpretações.

Há uma dificuldade em eleger, como principal, um único comentador entre os que defendem o diálogo como uma obra da maturidade, logo, mais próxima das *Meditações*<sup>2</sup>. Isso porque, embora a hipótese de datação tardia tenha surgido primeiro, através da biografia escrita por Baillet (1691), e tenha permanecido inquestionada durante muitos anos, a partir do momento em que ela começou a ser contestada, poucos foram os que tentaram encontrar argumentos para defendê-la de forma sólida. As outras hipóteses, principalmente aquela que defende a *Recherche* como uma obra da juventude, ganharam espaço rapidamente e novas interpretações foram surgindo a esse respeito; conseqüentemente, novos argumentos contrários à hipótese de datação tardia<sup>3</sup>.

---

1 Consideramos aqui como tardia toda hipótese de datação que veja a *Recherche* como sendo posterior às *Meditações*. Tendo em vista que isso compreenderia um período de aproximadamente dez anos (1641-1650), ainda nos resta determinar, dentro desse período, a data mais provável.

2 Nos últimos 15 anos não surgiram novos estudos relevantes sobre a *Recherche* que defendam a datação tardia da obra.

3 Para um panorama completo das publicações sobre a *Recherche*, ver: BULLETIN CARTÉSIEEN XLIII. Paris: Archives de Philosophie, Tome 77, 1/2014.

O primeiro comentador de peso a procurar argumentos, fora de Baillet, para defender essa hipótese, parece ter sido Henri Gouhier (1924 e 1929), seguido por Ernst Cassirer (1938) e, mais tarde, por Geneviève Rodis-Lewis (1950 e 1999). Ferdinand Alquié, em sua edição das obras completas de Descartes (1988), também nos oferece, brevemente, seu posicionamento a respeito da datação da *Recherche*, que corrobora, em parte, a interpretação de Cassirer. Stephen Gaukroger (1995 e 2002), assim como Alquié, faz um comentário breve, mas bastante interessante, sobre a datação da *Recherche*.

Deste modo, a análise dos comentadores nesse capítulo não será focada em uma única fonte. Revisitaremos os autores supracitados, examinando seus principais argumentos para, posteriormente, verificarmos em que medida eles podem ser válidos e como podem, aliados à comparação e análise textual, contribuir para dar plausibilidade à hipótese de datação tardia.

### **5.1 Interpretações defensoras de uma datação tardia da *Recherche***

Começaremos por Adrien Baillet (1649-1706) que, apesar de não nos oferecer uma interpretação sobre a datação da *Recherche*, é o primeiro a sugerir que ela seja uma obra da maturidade. Em seu *La Vie de Monsieur Descartes* (1691), Baillet faz um estudo monumental da vida de Descartes, tornando-se o biógrafo mais célebre e citado do filósofo. Os méritos da biografia escrita por Baillet são muitos, mas o que mais lhe rende crédito é o fato de ela ter sido escrita pouco tempo (aproximadamente 40 anos) após a morte de Descartes. Baillet e Descartes foram quase contemporâneos, o que permite que o biógrafo compreenda como ninguém o contexto do filósofo francês. Além disso, a proximidade de Baillet com a época em que viveu Descartes fez com que ele pudesse ter acesso direto a documentos relacionados ao filósofo, que convivesse com pessoas que conheceram realmente Descartes e que acompanhasse de perto as querelas em torno da publicação das obras do filósofo, que só vieram à tona postumamente, inclusive a *Recherche*.

Os comentários de Baillet sobre a *Recherche* são curtos e não problematizam muito a questão referente à data da obra. Primeiramente, faz um breve comentário que pode ser visto como uma espécie de resumo do texto. Ele caracteriza os personagens, apresenta o objetivo do diálogo e afirma o fato de o texto ter sido escrito em francês.

Até então, fora a definição da língua em que o texto teria sido escrito, nada de muito relevante para a posterior polêmica da datação. Contudo, mais tarde em seu texto, Baillet comenta que Descartes teria, nos últimos anos de vida, se interessado pelo diálogo como forma de escrita, afirmando em seguida que a *Recherche* teria sido assim redigida<sup>4</sup>. A partir dessa afirmação de Baillet, criou-se o hábito de datar a *Recherche* dos últimos anos de vida de Descartes. No entanto, Baillet não apresenta argumentos a favor dessa data, nem justifica sua afirmação. Na verdade, a datação da *Recherche* não parece se colocar como um problema para o biógrafo, pelo menos ele não a discute como tal.

A postura de Baillet diante da questão referente à data da *Recherche* nos leva a duas possibilidades: a) ele tinha razões suficientes para acreditar que a obra fosse do fim da vida de Descartes, mas não as expôs por algum motivo; b) ele não se preocupou devidamente com a questão. Considerando a opção ‘b’, embora seja difícil acreditar que um biógrafo cuidadoso como Baillet não tenha dado a devida atenção a um tema importante como o que diz respeito à datação da *Recherche*, existe a possibilidade de que ele realmente não se tenha dado conta do problema ali presente e da necessidade de procurar indícios que apontassem para a real data de redação do texto. Já se considerarmos a primeira opção, teríamos que pensar ainda em duas questões: quais poderiam ser as razões de Baillet para acreditar numa datação tardia da *Recherche* e quais seriam os motivos para que ele não as tenha exposto.

É difícil determinar quais poderiam ter sido as razões para que Baillet acreditasse que a *Recherche* tenha sido escrita nos últimos anos de vida de Descartes. Ao que tudo indica, os relatos de seus amigos próximos, como Clerselier e Poisson, foram importantes para que se chegasse a essa conclusão. São as preocupações, gostos e desgostos do filósofo que levam Baillet a acreditar numa datação tardia do diálogo. O

---

4 “M. Descartes semblait avoir goûté l’art du dialogue, principalement dans les dernières années de sa vie, pour débiter plus agréablement sa philosophie. L’exemple de Platon et de Cicéron, qui avaient si heureusement employé ce genre d’écrire, afin d’exposer la philosophie dans son plus beau jour, pouvait bien l’avoir déterminé à se servir de ces moyens, pour éviter mieux qu’auparavant la sécheresse des manières scolastiques, et donner encore plus d’agrément à sa doctrine. Il considérait que rien n’est plus commode que d’introduire des personnages, à qui on forme des caractères tels qu’on les souhaite, à qui on fait attaquer ou défendre un sentiment avec autant ou aussi peu de force qu’on croit en avoir besoin pour son dessein, à qui l’on fait gagner ou perdre une cause dont on est toujours le maître. Il avait commencé son traité de la *Recherche de la vérité*, dans cette forme de dialogue, et nous avons remarqué ailleurs le choix judicieux des personnages.” (BAILLET, 2012: 917/II, 475)

problema é que não há nenhum documento desses relatos, nem qualquer outra evidência documental que comprove a data da *Recherche*. Além disso, embora Baillet afirme o gosto de Descartes por diálogos no fim da vida, ele não dá amparo a essa afirmação em nenhum momento, o que abre espaço para questionamentos.

Se Baillet presumiu que a *Recherche* tivesse sido escrita nos últimos anos de vida de Descartes e não apresentou provas que comprovassem essa suposição, o mais provável é que ele não visse necessidade de fazê-lo. Não existia em 1691 nenhuma disputa em torno desse assunto. Ainda que pudesse haver quem visse o diálogo como uma obra da juventude, a questão não foi abertamente debatida. Desta maneira, por perceber no projeto da *Recherche* sinais que o ligavam aos últimos anos de vida de Descartes, Baillet naturalmente sugeriu que esse tenha sido o lugar da obra. O problema é que, mesmo que possamos considerar as afirmações de Baillet como verdadeiras, ou seja, que Descartes realmente tenha se interessado pelo diálogo como forma de escrita no fim da vida, esse seria apenas um dentre os vários elementos utilizados para datar a *Recherche*. Hoje, após inúmeros questionamentos a esse respeito, é necessário muito mais do que isso para construir uma hipótese plausível que atribua ao diálogo um lugar no *corpus* cartesiano.

A primeira interpretação contundente que defende claramente a hipótese de uma datação tardia é apresentada por Henri Gouhier (1898-1994). A interpretação de Gouhier surge a partir de um debate com Georges Cantecor (1862-1932) e, para melhor compreendê-la, é necessário retornar ao contexto desse debate. Em 1923 Cantecor publicou o artigo “La vocation de Descartes”; ali o autor apresenta sua interpretação da formação intelectual de Descartes que, segundo ele, não se teria dado conforme o filósofo expõe no *Discurso do Método*. Os escritos inacabados de Descartes são fundamentais para a interpretação de Cantecor, sendo a *Recherche* vista por ele como uma obra da juventude. Em 1924 Gouhier publica a sua obra *La pensée religieuse de Descartes* que, embora também não seja inteiramente dedicada à *Recherche*, contém em seu quinto capítulo um breve comentário sobre a possível datação da referida obra. Nesse trabalho, Gouhier menciona a interpretação lançada por Cantecor exposta no artigo de 1923 e se pergunta o que seria dela se a *Recherche* for datada nos últimos anos da vida de Descartes. O autor não chega a expor a interpretação de Cantecor nem a combatê-la diretamente, faz apenas menção a ela. Um pouco mais tarde, em 1928,



Cantecor publica no periódico *Revue d'Histoire de la Philosophie*, um artigo intitulado “À quelle date Descartes a-t-il écrit ‘La Recherche de la Vérité’?”, que faz uma clara crítica à hipótese proposta por Gouhier em 1924, retomando a ideia de que o diálogo seja uma obra da juventude. Em resposta ao artigo de Cantecor, Gouhier publica em 1929 o artigo “Sur la date de *La Recherche de la Vérité*” na mesma revista.

Apesar de já termos tratado anteriormente de algumas questões referentes às interpretações desses dois autores, é importante retornar a elas com mais detalhe, principalmente no contexto de embate entre elas. Uma discussão real e tão clara sobre a datação da *Recherche*, confrontando as hipóteses de juventude e maturidade, entre dois importantes comentadores de Descartes, é algo bastante particular. Ainda mais se considerarmos que houve de fato uma discussão entre os dois autores que, por serem contemporâneos, tiveram a oportunidade de responder um ao outro diretamente.

Num primeiro momento, apresentaremos brevemente e de maneira apenas descritiva os principais pontos dos dois primeiros textos (os de 1923 e 1924), nos quais o debate é menos evidente. Num segundo momento, apresentaremos mais detalhadamente e comentaremos criticamente os dois últimos textos (os de 1928 e 1929), que, além de nos parecerem mais relevantes, retomam muito do que foi apresentado nos dois primeiros textos. Nosso objetivo principal é compreender a interpretação de Gouhier, observando seus pontos positivos e negativos, afim de determinar sua plausibilidade e a importância de seus argumentos para a hipótese de datação tardia da *Recherche*<sup>5</sup>.

Começamos, portanto, por uma retomada geral da hipótese lançada por Cantecor<sup>6</sup> em seu “La vocation de Descartes” (1923). A intenção principal de Cantecor nesse artigo é fazer compreender que a formação intelectual de Descartes não pode ser entendida a partir do relato autobiográfico presente no *Discurso do Método*, que não seria fiel aos fatos. De acordo com o autor, Descartes vai do método para a ciência, e não o contrário, como ele afirma no *Discurso*. É a partir do momento que se alcança um

---

5 Consideramos como tardia toda datação da *Recherche* que seja posterior às *Meditações*. E acreditamos que qualquer argumento que contribua para o estabelecimento de hipóteses desse tipo possa eventualmente ser útil para o estabelecimento da nossa hipótese de que a *Recherche* tenha sido influenciada pelas *Objecções e Respostas*.

6 Não obstante a interpretação de Cantecor defender a *Recherche* como uma obra da juventude, trataremos dela aqui devido à importância do debate entre Cantecor e Gouhier, que desempenha um papel fundamental na constituição da interpretação deste último.

método supostamente infalível que se tem o desejo de aplicá-lo à ciência. Antes de 1628 não há menção na correspondência de Descartes ao projeto de uma ciência universal. Cantecor quer provar justamente que esse projeto não existia anteriormente e que só se deu após o estabelecimento do método. Não haveria nas *Regras* nenhum traço do projeto de reconstrução da ciência, projeto que, segundo ele, estaria presente na *Recherche*, obra que o autor acredita ter sido redigida em 1628.

A partir desse ponto, Cantecor lança diversos argumentos para defender a hipótese de que a *Recherche* seja uma obra da juventude: a falta de tempo de Descartes nos últimos anos de vida para empreender um projeto desse porte, suas preocupações da época que seriam outras<sup>7</sup>, o tamanho do título, a semelhança com algumas passagens do *Discurso*<sup>8</sup>.

Além de todos os indícios externos, segundo Cantecor, o próprio conteúdo do diálogo dá indícios de sua data, mas é necessário distinguir o conteúdo da intenção. Pelo conteúdo somente, ele poderia se assemelhar mais às *Meditações*, mas é sua intenção que o diferencia. Além disso, a atitude radical de Descartes no título e sua vontade de se libertar dos mestres, inclusive da Igreja, da qual mais tarde ele pediria a aprovação, demonstram sua imaturidade<sup>9</sup>.

De acordo com Cantecor, é a partir de 1630 que Descartes passa a ter um objetivo realmente bem definido, objetivo este que destoaria do projeto apresentado na *Recherche*.

Ce qui l'occupera désormais, ce ne sera pas de montrer quelle méthode un savant doit mettre en œuvre ou comment chacun peut et doit se faire sa science; ce sera de constituer lui-même une science si certaine qu'elle s'impose aux esprits et les dispense de chercher par eux-mêmes, sinon peut-être pour appliquer ou développer les principes établis à jamais par Descartes [...]. L'amateur est devenu professionnel jusqu'au pédantisme [...]. (CANTECOR, 1923: 399-400)

Portanto, a *Recherche* não caberia em um lugar posterior a 1630, devendo ser pensada, necessariamente como uma obra da juventude.

---

7 Descartes teria ultrapassado a metafísica, tendo a física como nova preocupação.

8 Todos esses argumentos são clássicos das interpretações que defendem a hipótese de que a *Recherche* seja uma obra da juventude e já foram abordados por nós no momento oportuno.

9 Podemos concordar que a *Recherche* e as *Meditações* possuam, em alguma medida, intenções diferentes, mas a decisão de se libertar dos mestres não é, a nosso ver, signo de imaturidade. É possível ver essa atitude como a consequência de acontecimentos que tiveram lugar apenas na maturidade de Descartes.

Gouhier, em seu *La pensée religieuse de Descartes* afirma justamente o contrário. Ali, o comentário a respeito da *Recherche* surgirá num contexto de análise do período da vida de Descartes que vai de 1644 a 1650. A partir do qual o autor afirmará a má repercussão das *Meditações* e dos *Princípios* em meio aos sábios e, principalmente, em meio aos jesuítas, como fonte de imenso desgosto para Descartes, fato demonstrado em cartas pessoais<sup>10</sup>, onde o filósofo expressa sua intenção de não mais publicar nem de se envolver em querelas filosóficas. Ao fazer tal afirmação, Gouhier não ignora que, após esse momento, Descartes publica a tradução francesa das *Meditações* e dos *Princípios* e o inédito *Paixões da alma*; ele defende que não há nenhuma contradição entre esses fatos. O que ocorre é que Descartes se abstém de publicar para um público específico, os doutos e sábios de sua época. A percepção de que sua filosofia era melhor recebida pelas pessoas comuns, aquelas que não tinham prévios conhecimentos filosóficos e nem sabiam latim, ocasionam uma mudança de postura por parte do filósofo, que justifica a tradução de suas obras latinas para a língua comum. No que se refere à publicação das *Paixões da Alma*, Gouhier destaca a importância do novo círculo de amizades de Descartes, nesse caso, especificamente, a princesa Elisabeth. Embora Descartes tenha se tornado desgostoso das publicações no meio erudito, ele preza ainda as discussões entre amigos no âmbito privado e é nesse contexto que mantém relações com Picot, Clerselier, Chanut e Elisabeth. É a partir de suas novas amizades que uma simpatia intelectual se estabelece e a troca de ideias se torna possível. Descartes renova assim seu ânimo, a passa a acreditar novamente na possibilidade de alcançar outros espíritos com sua nova filosofia. E é também a partir dessas amizades que ele é levado a tratar de certos assuntos, pois embora seus interesses pessoais o levassem para as ciências da natureza, os interesses de seus amigos o guiavam para assuntos morais.

Desta maneira, não é difícil entender o ímpeto de Gouhier em situar a *Recherche* nesse período. Descartes se endereçava agora a um novo público, situação que fica claramente expressa no diálogo, onde Epistemon, considerado como sábio, se mostra menos capaz de bem compreender a filosofia cartesiana que Poliandro, um homem comum. O filósofo havia constatado o mesmo através da publicação das *Meditações* e dos *Princípios*. Na *Recherche* Descartes mostra como a sua filosofia, ao contrário da escolástica, é natural e pode ser facilmente alcançada pelo uso da razão unicamente. É

---

10 Exemplos: AT, V: 15-19; AT, V: 141-143.

exatamente isso que ele vivenciava em meados de 1647 (ano proposto como o da datação do diálogo por Gouhier).

O cenário recomposto por Gouhier é bastante interessante e dá plausibilidade à ideia de que a *Recherche* tenha sido realmente uma obra da maturidade. O momento histórico e pessoal do filósofo é fundamental para essa interpretação que se constrói a partir de fatos comprovados através da biografia de Descartes e de sua correspondência.

Passamos então para o segundo (e mais enérgico) momento do debate, onde Cantecor irá criticar abertamente a interpretação de Gouhier. Notamos que ele iniciará seu texto comentando o fato de até aquele momento (1628) ter-se dado pouca importância à querela envolvendo a *Recherche*. O comentador elogia Gouhier por ter sido um dos poucos que de fato olhou para o problema sem apenas assumir como verdadeiras as suposições de Baillet e suas consequências. Contudo, Cantecor vê as afirmações de Gouhier sobre o tema como sendo bastante contestáveis<sup>11</sup>, pois ele teria uma visão equivocada de quais teriam sido as últimas preocupações de Descartes. O autor acredita que a forma da *Recherche* evidencia a juventude de seu autor, indicando que ele ainda não havia publicado nenhuma obra.

Cantecor acredita que nada levaria a crer que a *Recherche* seja uma obra da maturidade se Baillet<sup>12</sup> não tivesse sugerido isso ao afirmar o gosto de Descartes, ao fim da vida, pelo diálogo. Afirmação baseada apenas no testemunho de Poisson. Testemunho esse que não é acompanhado de nenhuma razão que justifique essa convicção. Assim, embora não possa ser visto como nulo, também não teria grande valor<sup>13</sup>.

Segundo Cantecor, os argumentos de Gouhier baseados no contexto pessoal de Descartes não seriam suficientes para datar a *Recherche* do fim da vida do filósofo. Ele concorda que o desgosto de Descartes com os sábios da época e sua vontade de se endereçar às “honnêtes gens” parecem ter relação com o projeto da *Recherche*, mas acredita que não se pode pensar apenas nesse aspecto.

---

11 Cantecor comenta, demonstrando certo espanto, que a interpretação de Gouhier, embora fosse contestável, tenha sido aprovada por GILSON, 1925: 535-536.

12 BAILLET, 2012: 917/II, 475.

13 Nesse ponto estamos de acordo com a interpretação de Cantecor, pois ainda que o relato de Baillet seja relevante ele não tem força suficiente, devido à sua falta de embasamento, para determinar a data da *Recherche*.

D'une part, considérée du même point de vue extérieur, cette œuvre ne se placerait-elle pas aussi bien à n'importe quel autre moment de la vie de Descartes? Auquel cas il n'y aurait pas plus de raison de l'attribuer à la maturité qu'à la jeunesse de son auteur. D'autre part, envisagée, non plus du dehors, mais du dedans, dans son contenu, dans son plan, dans le détail de ses thèses, dans la particularité de ses expressions, ne porterait-elle pas la marque d'une époque déterminée de la vie de Descartes, époque qui pourrait bien être visiblement celle de sa jeunesse et de ses tâtonnements? (CANTECOR, 1928: 258)

Ademais, como vimos anteriormente<sup>14</sup>, Cantecor não acredita que as disposições que, segundo Gouhier, teriam conduzido Descartes em 1647, sejam exclusivas desse momento. Para o autor, Descartes teria demonstrado tais disposições durante toda a vida, o que jamais o impediu de publicar ou de solicitar aprovação dos chamados sábios de sua época<sup>15</sup>.

Nesse ponto, a interpretação de Cantecor nos parece um pouco equivocada. Concordamos que em diversos momentos da vida, inclusive em sua juventude, Descartes demonstra desgosto com a filosofia vigente e receia publicar suas obras, além de desacreditar a utilidade de objeções. Todavia, isso se dá anteriormente, num contexto completamente diferente daquele dos últimos anos de vida do filósofo. Ainda que demonstrasse anteriormente certo desgosto com a filosofia, ele acreditava que, se apresentasse aos sábios de sua época uma nova filosofia, mais certa que a vulgar e constituída em bases sólidas, eles não só a acatariam, como a louvariam. É apenas mais tarde, após a publicação das *Meditações* e dos *Princípios*, obras destinadas aos doutos, e sua repercussão, muito diferente da que Descartes esperava, que o filósofo experimenta uma grande e verdadeira decepção com os sábios. Consequentemente, não é possível afirmar, como deseja Cantecor, que do ponto de vista exterior, a *Recherche* possa ser, com a mesma justeza, situada em qualquer momento da vida de Descartes. Ademais, apesar de afirmar na passagem supracitada que do ponto de vista interno o diálogo portaria a marca de sua juventude, o autor omite a afirmação feita por ele mesmo anteriormente<sup>16</sup> de que, tendo em consideração apenas o conteúdo, a obra inacabada

---

14 Esse ponto foi abordado por nós ao apresentarmos a interpretação de Lojacono (2002) que, assim como Cantecor, discorda da argumentação de Gouhier.

15 “M. Gouhier nous semble donc avoir pris un peu trop au tragique les doléances de Descartes en sa correspondance des dernières années. Ces dégoûts, ces mépris, ces renoncements, ce ne sont plus que clauses de style, simples formules verbales, auxquelles les correspondants de Descartes ne paraissaient pas attacher d'importance. En quoi ils ont bien raison: ils connaissaient leur homme et attendent son prochain livre.” (CANTECOR, 1628: 259-260)

16 Em seu artigo anterior (1623).

poderia se assemelhar muito mais às *Meditações* que a qualquer outra obra do *corpus* cartesiano. Nesse sentido, ainda que possamos aceitar que a *Recherche* compartilhe certas características dos textos da juventude, ela possui também inegáveis semelhanças com as *Meditações*, o que faz com que, do ponto de vista interno, a obra também possa ser relacionada a diversos momentos do *corpus* cartesiano.

Cantecor retoma então os argumentos apresentados no artigo de 1923, comentando o fato de o título do diálogo ser muito grande como indício de que se trata de uma obra da juventude. Ele teria um tom de promessas inocentemente confiantes. Além disso, em sua maturidade Descartes não daria espaço mais a títulos tão longos. Outro argumento lançado pelo autor diz respeito ao fato de não haver nenhuma menção na *Recherche* às outras obras de Descartes. Segundo ele, isso seria algo no mínimo estranho se pensarmos no diálogo como uma obra da maturidade, precedida de tantas outras já publicadas.

Para Cantecor, a linguagem presente na *Recherche* seria semelhante à das obras da juventude, diferenciando-se daquela das obras da maturidade. Tal semelhança se estenderia também aos temas e objetivos do texto. Considerando que o principal objetivo da *Recherche* é mostrar a simplicidade da verdadeira filosofia e como ela poderia ser facilmente apreendida através do uso da razão natural, Cantecor vê uma similaridade inegável entre o diálogo e os escritos da juventude. Isso porque essas preocupações com os limites do conhecimento e a ideia de que o homem comum poderia alcançá-lo, se assemelham muito com a filosofia exposta nas *Regras*, ao mesmo tempo em que se distanciam dos escritos posteriores de Descartes, como a Carta Prefácio aos *Princípios*, por exemplo, onde, segundo Cantecor, o filósofo demonstra uma visão mais ampla e elevada da filosofia. O comentador apresenta ainda o argumento, já visitado por nós anteriormente, que se baseia no plano da *Recherche* para comprovar a imaturidade da obra<sup>17</sup>.

Cantecor acredita que a crítica à escolástica, presente de maneira incontestável no diálogo, pareceria fora de lugar se situássemos a obra nos últimos anos de vida de Descartes, pois em sua juventude ele poderia até sentir necessidade de criticar o método

---

17 O plano da *Recherche*, como ficou claro em nosso primeiro capítulo, é utilizado tanto para defender uma hipótese de datação da obra na juventude, quanto para defender a hipótese de datação tardia. Cantecor foca na falta de clareza e na presença de temas da juventude para defender seu ponto de vista.

tradicional, mas em 1647, após o estabelecimento de sua obra e de seu método, não havia mais necessidade disso.

Essa afirmação de Cantecor é para nós difícil de ser compreendida. O que ele quer dizer ao afirmar que, em 1647, a obra de Descartes e seu método estariam estabelecidos? A afirmação de Cantecor dá a entender que a filosofia cartesiana havia sido bem aceita e se estabelecido, o que faria com que a crítica à escolástica não fosse mais uma preocupação de Descartes. Porém, como sabemos, a filosofia cartesiana não foi, de maneira alguma, estabelecida da maneira que Descartes desejava, muito antes pelo contrário, ela foi alvo de diversas críticas. Ela não obteve sucesso em refutar Aristóteles perante os sábios, muito menos em se estabelecer, no lugar da escolástica, como a filosofia que deveria ser ensinada nas escolas. O que nos leva a crer que, até o último de seus dias, Descartes tinha plenos motivos para criticar o método tradicional de filosofar. Contrariamente, em sua juventude, embora o filósofo já discordasse da filosofia tradicional, ele ainda tinha a esperança de que a simples demonstração da sua filosofia e do seu método, que superariam, e muito, a filosofia escolástica, seria suficiente para convencer a todos da sua superioridade e para estabelecê-la como referência. Assim, a crítica aberta à escolástica poderia, na verdade, prejudicar o estabelecimento de sua filosofia.

Em se tratando de fatos, de acordo com Cantecor, a ausência de qualquer menção direta à *Recherche* na correspondência de Descartes seria suficiente para afirmar que a obra só poderia ter sido escrita em um momento do qual não temos a correspondência, ou seja, anterior a 1628. Todavia, o próprio Descartes afirma que só tratou de metafísica após a mudança para a Holanda e é em 1629 que ele diz ter conhecido os princípios de sua filosofia. Como então conciliar esses fatos? A resposta dada por Cantecor para essa questão se baseia na ideia de que os princípios aos quais Descartes se refere em 1629 não sejam necessariamente os metafísicos. Filosofia para o filósofo era também ciência e os princípios da filosofia são os princípios da natureza<sup>18</sup>. O autor reforça seu argumento a partir da ideia de que não devemos levar ao pé da letra a afirmação de que Descartes não se teria ocupado de metafísica antes de 1628. Sua metafísica não teria

---

18 “Lorsqu’il annonce à Mersenne qu’il a pris son parti sur les principes de la philosophie, il entend qu’il a arrêté ses conceptions sur la nature et notamment sur l’essence de la matière et sur les raisons de ses propriétés et de ses effets.” (CANTECOR, 1928: 286)

sido constituída antes, o que não impede que tivesse havido um projeto, ainda que mal elaborado, da mesma.

Outro problema que se coloca é que, considerando a *Recherche* como uma obra da juventude, há que se considerar os motivos pelos quais Descartes haveria desistido do diálogo. Para Cantecor as razões seriam as mesmas que o teriam levado a desistir das *Regras*; ele teria empreendido um projeto ambicioso demais, e acaba se dando conta de que não seria capaz de realizá-lo.

A resposta de Gouhier não tarda em aparecer, dessa vez num texto dedicado exclusivamente à *Recherche*. O comentador mantém a sua hipótese de que o diálogo seja uma obra tardia, apresentando agora novos argumentos, além de refutações pontuais a alguns dos argumentos de Cantecor. Ele inicia seu texto apresentando um breve relato da história do manuscrito. Gouhier primeiramente irá dialogar com a interpretação de Charles Adam<sup>19</sup>, célebre editor das obras de Descartes, para depois partir para o embate direto com Cantecor. Entretanto, devido ao fato de alguns dos argumentos de Cantecor serem semelhantes aos de Adam, ao responder ao editor, Gouhier acaba por responder também, em parte, ao próprio Cantecor<sup>20</sup>.

Adam, assim como fará Cantecor posteriormente, utiliza o fato de não haver menção na correspondência de Descartes ao projeto da *Recherche*, como argumento para afirmar que a obra só poderia ser de um período do qual não temos a correspondência. Além disso, o filósofo tinha naquele momento diversos projetos, não havendo espaço para um texto de tamanha magnitude. Gouhier afirmará que o argumento não é decisivo, pois não possuímos todas as cartas que Descartes escreveu após 1628, e seria impossível declarar que ele não tenha tido tempo para dar início ao diálogo em sua maturidade.

No que diz respeito à ausência de menção à *Recherche* nas cartas pessoais de Descartes, acreditamos que ela pode ser atribuída a diversos motivos; não é necessário que o filósofo compartilhasse todos os seus projetos com seus amigos. Ademais, como

---

19 Em sua edição das obras completas de Descartes, Charles Adam, em um Apêndice referente à *Recherche de la Vérité* (AT, X: 528-532), faz um breve comentário sobre as querelas envolvendo a datação da obra. Adam acaba por oferecer argumentos tanto para defender a hipótese de datação tardia, quanto para defender a hipótese de que o diálogo seja uma obra da juventude, sem adotar uma posição definitiva sobre o assunto.

20 O que sugere que a interpretação de Cantecor não seja muito original em alguns pontos.



afirma acertadamente Gouhier, da mesma maneira que existe a possibilidade de haver cartas do período da juventude que desconhecemos, pode haver cartas da maturidade que também não chegaram ao nosso conhecimento. Ainda assim, é de fato intrigante que não haja menção clara<sup>21</sup> ao projeto da *Recherche* na correspondência do filósofo e, mesmo que o argumento não constitua prova de que o diálogo seja uma obra da juventude, ele abre caminho para outras possibilidades, como a de que Descartes não desejava partilhar esse projeto, ou de que ele não tenha tido tempo de fazê-lo. De toda maneira, tudo o que pode ser dito a esse respeito são apenas conjecturas.

Adam, e mais uma vez, Cantecor, afirmam que o tom do diálogo se assemelha ao encontrado nas obras da juventude, mas Gouhier afirma justamente o contrário; seria o tom do diálogo que nos levaria a colocá-lo entre as obras do fim da vida do filósofo, pois é um momento onde Descartes se mostra desgostoso com os especialistas e decidido a confiar o cartesianismo ao bom senso das pessoas do mundo.

Quanto a esse ponto, embora os dois argumentos pareçam contrários, é difícil dizer que apenas um apresente plausibilidade, pois a *Recherche* é uma obra que apresenta elementos ambíguos; há momentos em que é possível observar semelhanças com as obras da juventude, assim como há momentos em que as similaridades com as obras da maturidade são evidentes. Não chegamos ao ponto de dizer, como Mehl, que o diálogo tenha sido escrito em dois momentos distintos, mas concordamos que a partir de argumentos desse tipo seja difícil determinar ao certo a datação da obra.

Outro fator tido como importante para o autor se coloca diante do seguinte quadro: como sabemos, a *Recherche* é um texto inacabado, o que quer dizer que ele não foi corrigido, arrematado, revisto, nada disso. Assim, surge a possibilidade de que Descartes poderia voltar a determinadas passagens e acrescentar notas, fazer modificações, etc. Embora não tenhamos como saber quais seriam essas modificações e nem mesmo se elas ocorreriam, também não podemos assumir sem questionamentos o texto como se ele tivesse sido bem acabado e estivesse pronto para ser publicado. Temos que ter em mente o fato de que ele não foi devidamente finalizado, amenizando assim certas ideias sobre os possíveis equívocos e confusões feitas por Descartes em

---

21 Há determinados momentos da correspondência cartesiana em que o filósofo menciona projetos que poderiam corresponder ao diálogo; contudo, em nenhum dos casos, o título da *Recherche* é mencionado, o que dificulta a comprovação de que se trate realmente desse texto.

alguns momentos. O que alguns veem como sinais de um espírito jovem pode ser simplesmente sinais de uma primeira escrita.

Tal ideia nos parece interessante, pois de fato o texto da *Recherche* não pode ser visto como acabado. Sabemos que, normalmente, revisões, correções e mudanças ocorrem no processo de escrita e o primeiro texto nunca é exatamente o texto final. Ainda assim, por ser impossível saber quais seriam as mudanças feitas por Descartes e se de fato elas ocorreriam, é inútil fazer conjecturas a esse respeito. O argumento, embora possa abalar, não tem força suficiente para refutar definitivamente aqueles que afirmam ver nos supostos equívocos presentes no diálogo o espírito do jovem Descartes.

Como vimos, Cantecor usa o título do diálogo para argumentar a favor da hipótese da juventude, pois ele seria longo, pesado e, inocentemente, prometeria demais. Gouhier contra-argumenta falando que assim como fez em outros casos, Descartes poderia ainda simplificar o título. Ademais, a questão não é o tamanho do título propriamente, mas a exigência demandada pelo próprio texto de um título maior.

Com relação ao título e sua possível modificação, o problema parece muito ligado à questão anterior. Descartes poderia tê-lo modificado, ou não. É impossível saber se o título original seria mantido no caso da publicação da obra pelo próprio filósofo; provavelmente não, mas não há como fazer nenhuma afirmação e esse respeito.

Cantecor se espanta por não encontrar na *Recherche* menção aos outros escritos de Descartes e coloca isso como sendo um hábito cartesiano. Todavia, Gouhier acredita que devido ao contexto da obra, endereçada ao “honnête homme” e contrária à erudição, a ausência desse tipo de referência é completamente natural. Ademais, ele não concorda que isso seja um hábito cartesiano, pois ainda que Descartes proceda assim nas *Meditações*, não é o caso nos *Princípios*<sup>22</sup>, por exemplo.

Mais uma vez somos forçados a concordar com Gouhier. Descartes cria todo um cenário na *Recherche* que seria destruído caso ele mencionasse obras e doutrinas anteriores. Por mais que ele faça uma introdução contendo uma explicação geral da obra e de seus objetivos, não há lugar ali para qualquer comentário sobre obras anteriores, caso elas existissem. Não é o fato de não haver obras anteriores que determina isso, mas

---

22 Podemos encontrar na Carta Prefácio dos *Princípios* (AT, IX: 15-16) menção a outras obras cartesianas.

a própria construção do diálogo que não dá lugar para esse tipo de colocação. Independente do lugar da *Recherche* no *corpus* cartesiano, acreditamos que não caberia ali um retorno a qualquer obra que fosse.

De acordo com Cantecor, Descartes anuncia que irá tratar em seu diálogo de temas místicos<sup>23</sup>, o que seria mais um indício de que o texto teria sido escrito pelo jovem Descartes, pois é em sua juventude que o filósofo se interessa por tais temas. Entretanto, segundo Gouhier, um texto apologético não trata exclusivamente do que interessa ao autor, mas do que interessa, sobretudo, aos leitores. E havia certo interesse por parte de grandes filósofos por esses temas, existindo inclusive reuniões de um determinado grupo para tratá-los, das quais participaram grandes nomes como Mersenne, Gassendi e La Mothe Le Vayer.

Nesse ponto talvez haja uma contradição por parte de Gouhier, pois ele afirma diversas vezes a mudança de direcionamento sofrida por Descartes e o fato de no fim da vida ele desejar atingir os homens comuns com seus escritos e não os sábios. Todavia, ao contestar Cantecor, ele afirma que ao se propor a tratar de temas místicos, Descartes estaria lidando com o interesse de seus leitores, ou seja, de seu público alvo, e exemplifica grandes sábios que se interessavam por tais temas. Mas se Descartes deseja atingir os homens comuns com a sua filosofia, por que satisfazer os interesses dos sábios seria ainda uma questão?

Para reforçar sua hipótese, Gouhier lança alguns novos argumentos. Ele comenta, primeiramente, uma passagem da *Recherche* em que Epistemon fala das viagens feitas pelo filósofo<sup>24</sup> como indício de que o texto não pode ser anterior à partida de Descartes para a Holanda<sup>25</sup>. O autor relembra ainda a passagem das Sextas Objeções em que se questiona o fato de que para afirmar o *cogito* é preciso conhecer os termos envolvidos na afirmação<sup>26</sup>, comentando sua semelhança com determinadas passagens do diálogo<sup>27</sup>.

---

23 Ao mencionar os “temas místicos”, Cantecor faz referência aos itens propostos por Epistemon na seguinte passagem: “Pour moi, je suis un peu plus curieux, et voudrais, outre cela, que vous m’expliquassiez quelques difficultés particulières que j’ai en chaque Science, et principalement touchant les artifices des hommes, les spectres, les illusions, et bref tous les effets merveilleux qui s’attribuent à la magie; car j’estime, qu’il est utile de les savoir, non pour s’en servir, mais afin que notre jugement ne puisse être prévenu par l’admiration d’aucune chose qu’il ignore.” (AT, X: 504)

24 AT, X: 501.

25 Argumento já utilizado por Charles Adam.

26 AT, VII: 413.

27 AT, X: 522.

Considerando que Eudoxo represente o próprio Descartes, é provável que ele reflita as experiências vividas pelo próprio filósofo. Assim, o argumento lançado por Gouhier tem sentido. Entretanto, não podemos dizer que seja necessário que o personagem fale de experiências realmente vividas. Ele poderia apenas refletir o desejo do jovem Descartes de “conhecer o livro do mundo”. Eudoxo representa sobretudo as visões filosóficas de Descartes, não necessariamente sua vida, embora isso seja uma possibilidade bastante plausível. No que diz respeito à referência feita por Gouhier às Sextas Objeções, não poderíamos estar mais de acordo com o autor; acreditamos que esse seja um forte ponto de apoio para a hipótese que pretende datar a *Recherche* dos últimos anos de vida do filósofo. Contudo, o comentador não chega a trabalhar bem a possível relação entre a *Recherche* e as Objeções e Respostas; ele parece abordar essa semelhança como algo pontual, sem dar a devida importância a essa comparação, que, como vimos, pode se essencial para determinar a datação da obra.

Gouhier retoma então a linha de raciocínio presente em seu *La pensée religieuse de Descartes* e volta a afirmar a mudança de orientação cartesiana ocorrida no fim da vida do filósofo. Diante do fracasso dos *Princípios* perante os doutos que falavam latim, Descartes passa a ser simpático aos “honnêtes hommes”, colocando sua confiança na inteligência e na ingenuidade deles. Gouhier recorre ainda a uma carta de Elisabeth de 5 de dezembro de 1647<sup>28</sup>, respondida em 31 de janeiro de 1648<sup>29</sup>, onde Descartes e a princesa conversam sobre um “Tratado da Erudição”. Elisabeth se mostra espantada diante da má compreensão dos eruditos demonstrada nas objeções e fala da importância de o filósofo escrever esse tratado do qual já haviam conversado. Descartes responde que havia desistido de fazê-lo, pois para tanto deveria se opor violentamente à “École” e, ademais, ele já teria colocado no prefácio dos *Princípios* o essencial do que esse tratado deveria dizer. Segundo o comentador, essa conversa seria mais uma evidência a favor de uma data tardia da *Recherche*, o que sugere que o referido tratado pode ser, na verdade, a própria *Recherche de la Vérité*.

Mais uma vez, acreditamos que Gouhier apresenta um argumento forte sem, no entanto, explorá-lo, retirando dele tudo o que pode nos oferecer. A referida conversa entre Descartes e Elisabeth merece ser analisada com todo o cuidado, pois pode

---

28 AT, V: 96-97.

29 AT, V: 111-113.

contribuir de maneira decisiva para a hipótese de datação tardia. Contudo, tal análise não nos é oferecida pelo comentador, muito provavelmente devido ao fato de se tratar apenas de um artigo de vinte e seis páginas, e não de um livro dedicado a solucionar o problema da datação da *Recherche*. Retornaremos a esse assunto mais tarde, em nossa conclusão, mas devemos ter em mente que a relação de Descartes com a princesa Elisabeth pode desempenhar um papel importante para a datação da *Recherche*.

A interpretação de Gouhier encontra seu fim com a afirmação da importância da *Recherche*, seja qual for a data de sua redação.

L'excuse de cette recherche apparaît peut-être elle aussi plus clairement: la Recherche de la vérité mérite qu'on la lise pour elle-même; elle n'est certes pas une date dans la vie de Descartes, mais elle est un des témoignages les plus vifs et les plus spontanés de l'ambition révolutionnaire que le jeta à la conquête de la vérité et de la domination spirituelle. (GOUHIER, 1929: 320)

Para Gouhier, a questão em torno da datação da *Recherche* diz respeito a fatos e fatos não são alcançados através de raciocínios, só saberemos a real data da obra quando algum documento a revelar. Até lá nos resta nos contentarmos com uma hipótese provável. Devemos então escolher entre as hipóteses possíveis, aquela mais provável.

De fato, é difícil encontrar prova definitiva da datação da *Recherche* através de interpretações e não de fatos. Não é sem motivo que até hoje não há consenso sobre o assunto. Ao evidenciar essa questão, o autor não só faz um comentário pertinente, como minimiza os efeitos de sua interpretação que, enquanto hipótese plausível, é bem sucedida.

Nenhuma das duas interpretações pode ser estabelecida como verdadeira, ambas alcançarão no máximo o status de plausível, ou provável. Comparando os argumentos, podemos dizer que a hipótese de Gouhier nos parece mais plausível, pois possui um cerne mais determinado. Toda a argumentação de Gouhier se constrói a partir da análise das preocupações de Descartes em seus últimos anos de vida e é possível fazer uma comparação bastante plausível com o projeto da *Recherche*. Já Cantecor propõe analisar com mais cuidado o interior da *Recherche* ao invés de focar em elementos externos, como faria Gouhier, mas acaba por não oferecer nada decisivo a esse respeito.

O problema que permanece é que apenas o contexto e o momento vivido pelo filósofo são insuficientes para determinar a data do diálogo. Ao que nos parece, falta na

análise de Gouhier uma interpretação do conteúdo da *Recherche* propriamente, da filosofia ali exposta, da maneira como se encontra exposta. Obviamente se pensarmos que a intenção do autor não é apresentar um estudo detalhado da *Recherche*, nem lançar uma hipótese definitiva a respeito de sua datação, compreendemos que não cabe reivindicar de Gouhier uma interpretação mais completa da referida obra. Todavia acreditamos que para ganhar força, os pontos apresentados pelo comentador devem poder ser relacionados à *Recherche* como um todo, tendo em vista não só seu público alvo e seus objetivos, mas também as doutrinas filosóficas ali defendidas; sua forma, sua ordem, enfim, seu conteúdo em geral. Não obstante esses argumentos serem importantes e poderem contribuir para a datação da *Recherche*, sem o concurso de argumentos baseados em elementos textuais, eles perdem muito da sua força. É na tentativa de suprir essa necessidade que empreendemos este trabalho que visa reunir tanto argumentos baseados no conteúdo e na comparação textual, quanto argumentos baseados em elementos históricos e contextuais.

A segunda interpretação importante que vê a *Recherche* como uma obra de maturidade é apresentada por Ernst Cassirer (1874-1945) em seu texto, “*La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle de Descartes*” (1939), onde o filósofo se propõe a oferecer uma explicação da *Recherche de la Vérité* que, a partir de dados históricos, biográficos e filosóficos, estabeleça uma hipótese plausível de datação para a obra. O autor faz uma análise dos argumentos favoráveis às hipóteses mais adotadas naquele tempo, que datavam o diálogo entre os primeiros escritos de Descartes (1596-1650), ou após as *Meditações* (1641), que acaba por revelar a contrariedade do tema e a pluralidade de possibilidades que permanecem válidas. Cassirer, assim como Gouhier, acredita que as dificuldades em se fixar uma data para a *Recherche* não podem ser solucionadas simplesmente a partir do conteúdo filosófico do texto; deveriam ser levados em consideração também elementos provenientes do contexto cartesiano no momento da suposta redação da obra. É a partir desses elementos que ele erigirá sua hipótese que, segundo ele, seria mais plausível e definitiva que as outras<sup>30</sup>.

Antes de prosseguirmos, é necessário fazer um breve esclarecimento a respeito de um ponto que será imprescindível para a interpretação de Cassirer: a relação entre

---

30 Assim como ocorreu no caso das interpretações de Cassirer e Cantecor, alguns elementos da interpretação de Cassirer já foram tratados por nós nos capítulos anteriores; contudo, devido à sua importância, é necessário voltar a ela de modo mais detalhado.

Descartes e a rainha Christina da Suécia. Em 1646, o embaixador da França na Suécia, Pierre Chanut, amigo de Christina, e também de Descartes, enviou uma carta ao filósofo pedindo-lhe que enviasse à rainha uma cópia das suas *Meditações Metafísicas*<sup>31</sup>. Christina, grande estudiosa em filosofia, interessou-se o suficiente para começar a trocar correspondência com Descartes, o que, posteriormente motivou um convite por parte dela para que ele viesse visitá-la na Suécia, com o intuito de ensiná-la mais sobre a sua filosofia<sup>32</sup>. Devido ao horário ocupado da rainha, Descartes era convidado a estar no castelo às cinco da manhã para discutir religião e filosofia. As salas eram frias e, em fevereiro de 1650, Descartes adoeceu, com uma pneumonia, da qual viria a falecer dez dias depois<sup>33</sup>.

Na tentativa de tecer uma hipótese de datação que não seja apenas plausível, mas comprovada por argumentos suficientemente válidos, Cassirer propõe que essa questão seja respondida por critérios, até então, não utilizados. O primeiro argumento utilizado pelo filósofo é baseado na comparação entre o plano da *Recherche* e o plano presente na Carta Prefácio dos *Princípios de Filosofia*<sup>34</sup> e na presença da ética no plano do diálogo como prova de que ele teria sido escrito num momento tardio. Tal argumento já foi abordado por nós num momento anterior<sup>35</sup>, por isso não há necessidade de tratá-lo aqui detalhadamente. Basta lembrarmos que, embora a presença da moral seja um ponto importante, o plano da *Recherche* apresenta certas ambiguidades que não permitem que

---

31 AT, IV: 581-583.

32 O primeiro tema de discussão entre Descartes e Christina é do soberano bem. O filósofo escreve uma carta para a rainha (AT, V: 81-86) expondo sua opinião a esse respeito e enviando uma cópia das *Paixões da Alma* e de algumas cartas escritas para Elisabeth

33 Na época da morte do filósofo, houve alguns questionamentos a respeito da veracidade da versão oficial dos fatos. A princípio Descartes teria sofrido de uma pneumonia que ocasionou a sua morte. Entretanto, havia rumores de que ele teria sido, na verdade, envenenado. Em seu livro, *O enigma da morte de Descartes*, (consultado por nós na versão francesa: EBERT, 2011.), Theodor Ebert defende a ideia de que Descartes tenha sido de fato assassinado por envenenamento. O autor busca revelar, a partir de documentos e cartas, como exatamente teria se dado o percurso da doença de Descartes, quantos dias teria durado, quais seriam os sintomas, quem o teria cercado nesse momento, enfim, todas as informações que possam ser relevantes para esclarecer o que de fato aconteceu com Descartes. Ebert chega inclusive a apontar um suspeito, François Viogué, um padre francês residente na embaixada. O autor arrola diversos fatores que corroboram sua tese, alguns mais convincentes, outros menos. A questão é que de fato a ideia de que Descartes tenha sido assassinado é plausível, mas ainda que se apresentem muitas evidências a favor dessa hipótese, ela não pode ser provada. Ademais, em alguns momentos o autor parece exagerar um pouco em suas teorias de conspiração.

34 Mesmo plano utilizado por Cantercor para defender a hipótese de que a *Recherche* seja uma obra da juventude.

35 Capítulo I – 1.3.

ele seja considerado um argumento definitivo para a defesa da hipótese de datação tardia do diálogo.

O segundo ponto argumentativo de Cassirer diz respeito ao teor didático do diálogo. Com a *Recherche*, há pela primeira vez no *corpus* cartesiano uma genuína preocupação com o ensino<sup>36</sup>, Descartes não quer apenas expor suas doutrinas, mas torná-las compreensíveis. Segundo Cassirer, Descartes demonstraria na *Recherche* um interesse pelo ensino que destoava não só de seus outros escritos, mas das ideias que teve durante sua vida em geral. O filósofo teria, durante toda a vida, vivido um dilema entre passar o seu conhecimento e tornar-se publicamente reconhecido pelos seus escritos, ou permanecer no ideal de que “vive bem quem se esconde”<sup>37</sup>, e renunciar a eles. Contudo, na *Recherche*, esse quadro parece modificado, Descartes se apresenta como um professor disposto a transmitir seus conhecimentos. Tal interesse e paixão pelo ensino seriam, inicialmente, segundo o autor, um reflexo da relação de Descartes com Elisabeth e mais tarde uma consequência de sua estadia na Suécia e de seu relacionamento (de mestre e aluna) com a rainha Christina. Não é por acaso que a *Recherche* foi escrita em francês e não em latim como as *Meditações* ou os *Princípios*. Descartes não queria restringir o conteúdo ali exposto aos doutos, muito antes pelo contrário, o diálogo é destinado ao “honnête homme”, aquele capaz de alcançar pela sua própria razão o mais alto grau da sabedoria.

Nesse ponto estamos de pleno acordo com a posição de Cassirer: o teor didático do texto é inegável e demonstra uma mudança na postura cartesiana em relação às outras obras, onde o papel de professor não é assumido pelo filósofo. É muito provável que, de fato, tal mudança tenha sido, em alguma medida, influenciada pela relação do filósofo com a princesa Elisabeth e até mesmo com a rainha Christina, o que favorece a hipótese de datação tardia. Entretanto, não estamos certos de que esses sejam os únicos fatores responsáveis pelo teor didático da *Recherche*.

Cassirer destaca também o fato de Descartes se posicionar na *Recherche* como um “combatente da escolástica”<sup>38</sup>, algo inédito, segundo o autor. O filósofo não teria

---

36 Os *Princípios de Filosofia* seriam uma espécie de obra destinada ao ensino, mas tinha como público alvo os professores e apresentavam uma maneira de se ensinar a filosofia de Descartes, não de aprendê-la.

37 Carta a Mersenne de novembro de 1633 (AT, I: 270).

38 CASSIRER, 2008: 87-8



entrado em nenhum embate direto contra a escolástica, e mais ainda, o autor acredita que nem mesmo nas respostas às objeções feitas às *Meditações*, Descartes contrariaria seus opositores, permanecendo sempre na defensiva.

Embora possamos concordar que o ataque aberto e claro à filosofia de Aristóteles seja um ponto marcante da *Recherche*, ausente das *Meditações* e pouco expressivo nas *Objeções e Respostas*, não acreditamos que isso ocorra apenas no diálogo. Como vimos, na Carta Prefácio dos *Princípios* Descartes faz duras críticas à filosofia tradicional<sup>39</sup>, não demonstrando maiores preocupações com a repercussão das mesmas. Ademais, não seria correto dizer que em suas respostas às objeções Descartes permaneça sempre na defensiva; mesmo que em alguns casos as respostas sejam menos agressivas<sup>40</sup>, há momentos de verdadeiro combate entre o filósofo e seus objetores<sup>41</sup>. Assim, a argumentação de Cassirer nesse ponto não nos parece convincente. Contudo, a questão levantada por ele é válida e, se pensarmos na *Recherche* e na Carta Prefácio dos *Princípios* como momentos cruciais de ataque ao aristotelismo, podemos situar ambas num mesmo contexto, oriundo da má repercussão das *Meditações*, expressa em alguma medida pelas *Objeções*. Nesse sentido, as objeções e respostas teriam um papel fundamental para a mudança de postura de Descartes, que deixa de se preocupar excessivamente com os sábios e com a recepção de sua filosofia por parte dos mesmos, e passa a visar o homem comum. A crítica à filosofia aristotélica incomodaria muito mais aos sábios que ao homem comum, o que pode explicar o porquê de o filósofo passar a criticar de maneira mais aberta o aristotelismo. É necessário lembrar aqui que, embora os *Princípios* tenham sido publicados em 1644 originalmente em latim, visando a classe erudita, a Carta Prefácio só surge três anos mais tarde, em 1647, no momento da publicação da tradução francesa da obra, direcionada ao grande público.

Segundo Cassirer, o plano geral do diálogo<sup>42</sup> revela a que tipo de aluno Descartes se endereçava (“honnête homme”) e quais opositores ele visava superar (filosofia tradicional/escolástica). A partir disso, ele lança a seguinte questão: em que época de sua vida Descartes se deparou com a tarefa de ensinar, quando encontrou um aluno como o descrito no diálogo e quando teve que vencer contraditores para poder transmitir

---

39 AT, IX: 5-6,18.

40 Como nas respostas às quartas objeções feitas por Arnauld.

41 Como nas respostas às quintas e sétimas objeções, por exemplo.

42 Nos referimos aqui àquela espécie de introdução feita por Descartes no início da *Recherche*.

sua doutrina de maneira frutífera? A resposta para essa pergunta nos leva ao período em que o filósofo se estabeleceu na Suécia. É ao ir para a Suécia para ser tutor da rainha Christina que Descartes enfrenta a tarefa de ensinar, encontra um aluno como o descrito no diálogo e se depara com opositores (os tutores da rainha), devendo superá-los para cumprir sua tarefa de bem ensinar filosofia. O que, segundo Cassirer, pode nos levar à conclusão de que a *Recherche* tenha sido escrita para a rainha Christina. Para reforçar sua hipótese, o autor recorre à mais famosa biografia de Descartes, escrita por Baillet (1691), onde se afirma a existência de notas feitas pelo filósofo dos cursos que ele teria dado à Rainha. Certas pequenas memórias secretas, endereçadas a Christina, “para ensinar a ela a maneira de viver feliz diante de Deus e dos homens”<sup>43</sup>. Esses escritos teriam sido supostamente perdidos, mas Cassirer aventava a possibilidade de eles serem justamente a origem da *Recherche*.

Entretanto, acreditamos que a conclusão de que o diálogo tenha sido escrito para a rainha Christina não seja necessária. Em se concordando com a ideia de que a *Recherche* tenha realmente sido escrita nos últimos anos de vida de Descartes, é possível enxergar nela uma forte influência da relação de Descartes e Christina e das circunstâncias que a rodearam. Todavia, a afirmação do diálogo como uma obra feita exclusivamente para a Rainha Christina e influenciada unicamente por tais circunstâncias nos parece um passo muito longo. O projeto da *Recherche* nos parece muito mais amplo e tangenciado por diversas influências. Ademais, o formato do texto não se parece em nada com notas de cursos, parecendo se distanciar muito das memórias às quais Baillet se refere.

Ao destacar o fato de Descartes supostamente não atacar seus objetores nas respostas às objeções feitas às *Meditações*, Cassirer deixa escapar o fato de que muitas das questões lançadas ali por esses objetores estarão presentes na *Recherche* e serão devidamente respondidas. Não seriam esses os contraditores que Descartes visava enfrentar em seu diálogo? O impacto causado pelas objeções é algo que Cassirer desconsidera, mas que, como vimos, parece ser de extrema importância para avaliarmos a *Recherche* como um todo. Até mesmo porque o espaço de tempo entre o advento das objeções e respostas e a mudança de Descartes para a Suécia (1641-1649) é

---

43 “[...] pour lui apprendre la manière de vivre heureuse devant Dieu et devant les hommes [...]” BAILLET, 2012: 877/II, 432.

relativamente curto. O filósofo pode ter sido influenciado tanto pelo seu relacionamento com a rainha, quanto pelas objeções feitas às *Meditações*, unindo em uma só obra os frutos desses (e de outros) momentos vivenciados por ele. Isto posto, o papel dado por Cassirer ao relacionamento entre Descartes e a rainha Christina, embora possa ser considerado, deve ser bastante diminuído.

Após assumir a hipótese de uma datação tardia baseada, principalmente, na força contextual da mudança de Descartes para a Suécia, o autor passa a comentar as consequências dessa hipótese e a nos fornecer dados biográficos que a corroboram.

De acordo com Cassirer, ao adotar a hipótese de que a *Recherche* seja de fato uma obra tardia, ela muda de status, passando a ser não só um documento sistemático, mas também um importante documento biográfico. O que agrega muito valor ao diálogo, pois, como já vimos, segundo ele, do ponto de vista sistemático, a *Recherche* acrescenta pouco, ou quase nada. As doutrinas ali presentes não apresentariam fundamentalmente nenhuma novidade em relação às outras obras, seria apenas uma diferente formulação de ideias apresentadas anteriormente. Já do ponto de vista biográfico ela pode ser muito esclarecedora, sendo uma representação dos conflitos vividos por Descartes naquele momento de sua vida.

Para demonstrar sua hipótese, o autor recorre ainda a uma passagem da *Recherche* onde Descartes se posiciona contrariamente ao aprendizado do grego e do latim.

Car je suis bien d'accord que la vie d'un homme ne suffirait pas pour acquérir l'expérience de toutes les choses qui sont au monde; mais aussi je me persuade que ce serait folie de le désirer, et qu'un honnête homme n'est pas plus obligé de savoir le grec ou le latin, que le suisse ou le bas breton, ni l'histoire de l'Empire, que celle du moindre État qui soit en l'Europe; et qu'il doit seulement prendre garde à employer son loisir en choses honnêtes et utiles, et à ne charger sa mémoire que des plus nécessaires. (AT, X: 503)

Como é relatado na carta a Elisabeth de 9 de outubro de 1649, o filósofo se incomodava com o espírito eclético de Christina e com sua vontade de tudo conhecer, fazendo críticas ao estudo da rainha de línguas como o grego, por exemplo.

Elle est extrêmement portée à l'étude des lettres; mais, parce que je ne sache point qu'elle ait encore rien vu de la Philosophie, je ne puis juger du goût qu'elle y prendra, ni si elle y pourra employer du temps, ni par conséquent si je serai capable de lui donner quelque satisfaction, et de lui être utile en quelque chose. Cette grande ardeur qu'elle a pour la connaissance des lettres, l'incite surtout maintenant à cultiver la langue Grecque, et à ramasser

beaucoup de livres anciens; mais peut-être que cela changera. Et quand il ne changerait pas, la vertu que je remarque en cette Princesse, m'obligera toujours de préférer l'utilité de son service au désir de lui plaire, en sorte que cela ne m'empêchera pas de lui dire franchement mes sentiments. (AT, V: 430)

É incontestável que a crítica feita por Descartes à rainha Christina reaparece na *Recherche*, o que contribui muito para a hipótese de que a relação com a rainha possa ter tido grande influência na redação da *Recherche*. Entretanto, a opinião de Descartes a esse respeito pode não ser fruto do que ele presenciou na Suécia, sendo apenas aplicado ao caso da Rainha. Nada impede, pois, que o filósofo tenha expressado essa opinião primeiramente na *Recherche* para depois constatar sua aplicabilidade aos hábitos de Christina. Ainda que pareça mais provável que o comentário presente no diálogo seja um reflexo de seu descontentamento com os estudos da rainha, essa não é uma conclusão necessária.

Cassirer acrescenta ainda aos indícios a favor da sua hipótese a comparação entre o objetivo exposto no *Discurso* e o da *Recherche*. Enquanto no *Discurso*, o objetivo era apenas de expor o caminho seguido, sem afirmar que todos deveriam segui-lo<sup>44</sup>, na *Recherche* Descartes expressa claramente, por meio das palavras de Eudoxo, o intuito de guiar seus discípulos, personificados através de Poliandro, pelo caminho em busca da verdade.

Não obstante, há no diálogo uma passagem muito semelhante ao momento do *Discurso* citado por Cassirer, onde Eudoxo irá afirmar que

Nunquam alicui methodum, quam in inquirenda veritate sequi debeat, praescribere, sed eam solummodo, qua ego usus sum, proponere statui: ut nempe, si mala existimetur, rejiciatur, si vero bona & utilis, ea & alii utantur, integra interim uniuscujusque arbitrio, eam vel usurpandi vel rejiciendi, relicta libertate<sup>45</sup>. (AT, X: 525-26)

Deste modo, Eudoxo também afirma que a sua intenção seria unicamente de expor o caminho seguido por ele. A única diferença é que ele admite que, caso outros o julguem útil, deveriam sim, segui-lo. No *Discurso* ele afirma apenas que esperava que pudesse ser útil a alguns. É claro que, no diálogo, a intenção que se revela ao longo do

---

44 AT, VI: 4.

45 “Je n'ai jamais eu le dessein de prescrire à qui que ce soit la méthode qu'il faut suivre dans la recherche de la vérité; j'ai voulu seulement exposer celle dont je me suis servi, afin que si on la juge mauvaise on la rejette, si au contraire bonne et utile, d'autres s'en servent aussi. Du reste, je laisse chacun entièrement libre de l'admettre ou de la rejeter.” (FA, II: 1139)

texto parece ser outra, mas ao afirmar que cada um está livre de seguir o caminho que achar conveniente, o texto da *Recherche* acaba por se aproximar, em certa medida, do *Discurso* e não se afastar completamente dele, como afirma Cassirer.

A proposta de Cassirer é interessante e vai além dos argumentos textuais. A busca por outros elementos que possam colaborar para a confecção de uma hipótese plausível de datação nos parece valiosa e até mesmo necessária. Os argumentos lançados por Cassirer são coerentes e podem esclarecer muitos pontos obscuros dos estudos sobre a *Recherche*. A ideia de que a relação de Descartes com a rainha Christina possa ter influenciado de algum modo a redação da *Recherche* nos parece razoavelmente plausível. Contudo, parece haver um exagero do papel desempenhado por essa relação, que, caso exista, é certamente apenas uma das influências da obra, estando longe de ser a principal.

Outrossim, ainda que possamos ver certa plausibilidade na interpretação de Cassirer, e que, de acordo com a nossa hipótese de que as objeções e respostas tenham influenciado a escrita da *Recherche*, acreditamos que o diálogo seja posterior às *Meditações*; entre 1641 e 1650 há um período de nove anos e situar a *Recherche* dentro desse período pode demandar provas das quais não podemos dispor.

Outro autor que lança uma hipótese interessante a respeito da datação tardia da *Recherche* é Ferdinand Alquié. Em sua edição das obras completas de Descartes (1962), o comentador nos oferece, no segundo volume, uma curta introdução para o diálogo, onde faz um resumo da história do manuscrito e uma breve retomada das principais hipóteses de datação. Alquié não parece ter a intenção de empreender um verdadeiro debate sobre a datação da *Recherche* e nem mesmo de lançar uma interpretação elaborada da obra. Desta maneira, pode parecer exagerado mencioná-lo entre os que propuseram uma interpretação sobre a *Recherche* e sua datação.

No entanto, não poderíamos deixar de apresentar a hipótese levantada por Alquié, pois, mesmo que não seja bem trabalhada, nem baseada em inúmeros argumentos, ela está totalmente de acordo com a nossa hipótese principal, ao supor que as Objeções feitas contra as *Meditações* tenham influenciado o projeto da *Recherche*, não só por apresentarem semelhanças textuais com o diálogo, mas por terem afetado o filósofo psicologicamente.

Após apresentar a interpretação de Cassirer, mencionando a ideia de que a relação de Descartes com a rainha Christina teria sido a principal influência da *Recherche*, principalmente por ter ocasionado o interesse de Descartes pelo ensino e por ter propiciado o debate entre o filósofo e os médicos e professores da rainha (defensores da escolástica), Alquié chega à seguinte conclusão:

Il est pourtant une autre époque où Descartes se préoccupe d'enseigner la philosophie, et la tête remplie des objections d'adversaires scolastiques. En 1641, Descartes vient de répondre aux six premières séries d'Objections, et polémique encore avec le P. Bourdin, dont bien des critiques peuvent être rapprochées de celles d'Epistémon. Il prépare un ouvrage didactique: les *Principes*, en même temps que la seconde édition des *Méditations*, et l'on peut remarquer que la démarche de la *Recherche* est calquée sur celles des *Méditations*: les arguments sont simplifiés, mais l'ordre est strictement le même. En outre, le décor du dialogue, si l'on peut ainsi dire, évoque bien le château d'Endegeest, où Descartes reçoit ses amis, et non le palais royal de Stockholm, où il n'en comptait pas. Nous sommes donc portés à croire que la *Recherche de la Vérité* a été écrite à cette date. (FA, II: 1103-1104)

O autor faz questão de ressaltar ainda que esta seria apenas uma hipótese, em meio de tantas outras que, segundo ele, seriam elas também baseadas em boas razões.

Tudo o que Alquié escreve sobre a sua hipótese de datação se resume a essa passagem<sup>46</sup>. Infelizmente o autor não dá prosseguimento aos estudos sobre a *Recherche*, nem constrói, a partir dessa hipótese, uma interpretação da obra<sup>47</sup>. Obviamente, considerando que a nossa hipótese principal se baseia justamente na ideia de que a *Recherche* tenha, em alguma medida, sido influenciada pelas *Objecções e Respostas*, a hipótese de Alquié, a princípio, se mostra em total consonância com os nossos propósitos. Entretanto, não acreditamos que ela possa ser estabelecida em todos os seus elementos. E, principalmente, não acreditamos que a data de 1641 seja compatível com a redação da *Recherche*.

A ideia de que, em 1641, Descartes se preocupava em ensinar a filosofia e que ele estaria às voltas com as *objeções dos escolásticos*, corresponde de fato ao projeto da *Recherche*, mas situar o diálogo nesse momento, quando o filósofo não tinha sequer terminado de responder às *Sétimas Objeções*, nos parece equivocado. Principalmente

---

46 O comentador aponta também em notas semelhanças entre a *Recherche* e as *Meditações*, bem como com o texto das *Objecções e Respostas*.

47 Alquié (2000) defende que haveria uma descoberta metafísica em Descartes que só ocorreria nas *Meditações*, o que, necessariamente, considerando a *Recherche* como um texto metafísico, coloca o diálogo em algum momento posterior à redação das *Meditações*.

tendo em vista a forte semelhança entre essas objeções especificamente e o texto da *Recherche*. Ademais, no ano de 1641, Descartes parece estar submerso em diversos projetos paralelos, como o próprio Alquié faz questão de apontar. Descartes estava respondendo às Sétimas Objeções e preparando a segunda edição das *Meditações*, publicada no ano seguinte. Além disso, ele estava entretido com os *Princípios de Filosofia*, que viriam a ser publicados três anos mais tarde, em 1644. Um projeto tão grande como o da *Recherche* não parece, pois, encontrar lugar em 1641.

Considerando ainda que o debate presente nas Objeções e Respostas teria influenciado Descartes na decisão de escrever a *Recherche de la Vérité*, é provável que o filósofo precisasse de um pouco mais de tempo para assimilar e processar tal debate, além do tempo necessário para conhecer sua repercussão. Achamos difícil imaginar que Descartes se lance num projeto tão grandioso<sup>48</sup>, sem ao menos saber a reação do público diante do debate que segue as *Meditações*.

Outro fator a ser considerado é que, seguindo o ano de 1641 como data de redação da *Recherche*, não haveria espaço para a influência da princesa Elisabeth e, muito menos da rainha Christina. E, nesse caso, perde-se muito pois, a partir principalmente da relação com Elisabeth, encontramos elementos, como o desenvolvimento da moral e a valorização do homem comum, por exemplo, que podem ser fundamentais para o projeto da *Recherche*.

Além disto, os dois argumentos finais utilizados por Alquié não nos parecem convincentes. O primeiro deles se baseia na forte semelhança com o texto das *Meditações*, notadamente na ordem de exposição das razões de duvidar, que seria, nas palavras de Alquié, estritamente a mesma. De fato, a semelhança entre o conteúdo filosófico da *Recherche* e as *Meditações* é inegável. Contudo, ela não é um indicativo da data de 1641. Ela pode, no máximo, situar a *Recherche* num período posterior às *Meditações*, ou seja, a partir de 1641. O segundo argumento afirma que o cenário do diálogo seria muito mais semelhante ao castelo de Endegeest que ao palácio real de Estocolmo, o que, segundo o autor, leva a crer que o texto tenha sido escrito na Holanda, e não na Suécia. O argumento é fraco, pois ainda que possamos concordar que o cenário da *Recherche* se aproxime mais do castelo de Endegeest, isso não significa

---

48 É preciso ter em mente que o projeto da *Recherche* é muito mais abrangente que aquele das *Meditações*, mesmo levando em conta toda a discussão presente nas Objeções e Respostas.

que ele tenha sido redigido, necessariamente, no momento em que Descartes estava na Holanda. O filósofo pode sim ter sido influenciado por tal cenário ao escrever a *Recherche*, mas nada impede que essa influência se dê através de lembranças e não do momento presente.

Portanto, embora a hipótese de Alquié traga à tona questões interessantes e que devem ser observadas para a tentativa de datação da *Recherche*, acreditamos que a escolha do ano de 1641 como data de redação da obra seja precipitada. Não negamos, contudo, que tal ano possa ter sido decisivo para o projeto da *Recherche*, contendo acontecimentos importantes que possam realmente ter influenciado a redação do diálogo.

Há ainda outro grande estudioso de Descartes que observa, mesmo que de maneira bastante breve, a aproximação entre a *Recherche* e as *Objeições e Respostas*, Stephen Gaukroger. O autor apresenta em sua biografia de Descartes (1995) e, mais tarde, em seu livro *Descartes' System of Natural Philosophy* (2002), a hipótese de que o diálogo seja uma obra de 1642.

Após afastar as hipóteses que datam a *Recherche* antes de 1630 e nos últimos anos da vida de Descartes<sup>49</sup>, Gaukroger lembra que o diálogo apresenta um debate aberto com a escolástica e que muitas das objeções às *Meditações* foram feitas da perspectiva da metafísica e teologia escolásticas. Desta maneira, o autor considera, assim como fez Alquié anteriormente, que a obra tenha sido escrita paralelamente às *Respostas*. Contudo, ele recorre especificamente à proximidade entre as Sétimas *Objeições* e algumas falas de Epistemon, para afirmar que a obra seja datada de 1642.

The parallels between Epistemons' objections and those made by Bourdin in the seventh set of objections in 1642 suggests this as the most likely date, and stylistic analysis also places it at this time, although Descartes may have started work on it earlier. (GAUKROGER, 1995: 363)

Considerando a *Recherche* como uma obra de 1642, o autor faz ainda uma aproximação entre o diálogo e os *Princípios*. De acordo com Gaukroger, a *Recherche* seria uma tentativa de apresentar de maneira contundente todo o pensamento cartesiano,

---

49 “To place the *Recherche* before the early 1630s, as a few commentators have done, is I believe, completely out of the question, for Descartes tells us that he going to set out an account of cosmology, which he took no serious interest in before the early 1630s. On the other hand, to place it at the end of Descartes' life, as greater number of commentators have done, cannot be ruled out, but it does not strike me as especially plausible.” (GAUKROGER, 1995: 362-363)



incluindo a filosofia natural, o que fica expresso através do plano do diálogo. Deste modo, comparando o plano da *Recherche* ao plano dos *Princípios*, conclui-se que o projeto ali estipulado seria alternativo ao dos *Princípios*, pois abordaria os mesmos temas que Descartes planejava inicialmente abordar nessa obra. Assim, o filósofo teria desistido da *Recherche* em prol dos *Princípios*<sup>50</sup>.

A ideia apresentada por Gaukroger nos parece bastante interessante, pois além de notar a importância das Objeções e Respostas para a datação da *Recherche* e oferecer uma justificativa para o texto ter ficado inacabado, ela escapa de alguns dos problemas que se impõem à hipótese proposta por Alquié (1641)<sup>51</sup>. Entretanto, ela ainda nos obriga a abrir mão da influência de Elisabeth e Christina na *Recherche*, uma decisão que nos parece bastante delicada. Ademais, embora o autor apresente uma ideia contundente, por essa não ser sua principal preocupação, ele não a desenvolve suficientemente. Não são oferecidos argumentos e provas capazes de ampará-la.

Por fim, a última interpretação que defende a hipótese de uma datação tardia que gostaríamos de abordar é apresentada por Geneviève Rodis-Lewis (1918-2004), em seu artigo “Discussion des arguments pour dater *La Recherche de la Vérité*” (1999)<sup>52</sup>. A comentadora faz ali a retomada de alguns argumentos favoráveis à datação tardia, se posicionando ao lado de autores como Gouhier, Cassirer e Alquié.

Rodis-Lewis começa por fazer uma separação entre argumentos históricos, baseados em fatos, e argumentos filosóficos, que se amparam no conteúdo do texto. Ela opta por abordar primeiramente os argumentos históricos e parece dar a eles maior importância.

O primeiro argumento comentado pela autora, embora não seja totalmente original, é visto por ela sob uma perspectiva diferente, pois desempenharia um papel decisivo para a datação da *Recherche*. Tal argumento seria a interrupção do diálogo de

---

50 De acordo com a tese defendida por Gaukroger (2002), a *Recherche* seria, na verdade, uma tentativa falha de desenvolver a filosofia natural de Descartes após as *Meditações*; ela seria uma espécie de primeiro experimento que deu errado, enquanto os *Princípios* seriam o resultado bem sucedido desse projeto. (GAUKROGER, 2002: 30)

51 Supor que a *Recherche* seja escrita no mesmo momento dos *Princípios* pode ser problemático, mas afirmar que uma obra seja alternativa à outra resolve a questão.

52 Embora a autora defenda em outras obras (1950 e 1995), a hipótese tardia de datação da *Recherche*, fizemos a opção de tratar aqui do texto de 1999, não só por ele ser o mais recente, expressando a opinião mais acabada da autora sobre o tema, mas também por tratar do assunto de forma mais completa.

forma brusca. Considerando que Descartes tem outras obras inacabadas, como as *Regras para a orientação do espírito*, por exemplo, e que nenhuma delas foi abruptamente interrompida, como a *Recherche*, esse fato, por si só, deveria ser levado em consideração como um indicativo da data tardia do diálogo. Para a autora, a circunstância em que o diálogo foi interrompido, mostra que isso ocorreu por motivos alheios à vontade de Descartes, e que o abandono da obra não seria uma simples desistência, mas a consequência da doença que, mais tarde, levaria o filósofo à morte. É como se Descartes tivesse começado a sentir ali, naquelas últimas palavras<sup>53</sup>, os sintomas da pneumonia que viria a matá-lo.

A nosso ver, é complicado depositar tanta força num argumento tão circunstancial como esse. É difícil determinar os motivos pelos quais o diálogo tenha sido interrompido apenas através do texto, ou seja, pela forma em que ele foi interrompido. Muitos fatores podem ter contribuído para que Descartes parasse de escrever a *Recherche* e o texto em si oferece muito pouco para uma conclusão precisa a esse respeito. Considerar tal fator como prova de que o diálogo tenha sido escrito nos últimos anos de vida do filósofo nos parece precipitado. Principalmente se considerarmos que a interrupção do texto, embora possa parecer abrupta, ocorre num momento no qual não seria absurdo pensar que o filósofo pudesse fazer uma pausa na escrita.

Após atingir o *cogito* e definir o eu como coisa pensante, é o momento de buscar definir o que seria a coisa pensante. Não é difícil perceber que esses sejam momentos únicos e distintos, mesmo que o encadeamento de razões de Descartes seja evidente, e que uma coisa leve à outra, a busca pela definição de coisa pensante é diferente da busca pela definição do que seria o eu. Nesse sentido, seria muito mais abrupto se o filósofo interrompesse o texto no meio do raciocínio que leva ao *cogito*, ou no meio da discussão que levará à definição do eu como coisa pensante, por exemplo. Fazendo um paralelo com as *Meditações*, que segue o mesmo caminho que a *Recherche*, é possível compreender a ideia de que a interrupção do texto possa parecer abrupta, pois se pensarmos na primeira Meditação como um todo, ela seria interrompida antes de chegar ao fim. Mas se pensarmos apenas na *Recherche* e considerarmos os momentos do texto como etapas, é possível dizer que a busca pela definição de coisa pensante seria uma

---

53 “Per rem cogitantem intelligo...” (AT, X: 527)

etapa distinta das anteriores; logo interromper o texto nesse momento, embora seja inesperado, não é necessariamente tão absurdo a ponto de nos levar a crer que, no momento exato dessa interrupção, o filósofo tivesse tido uma crise de tosse, ou algo parecido. Ele pode simplesmente ter paralisado a escrita do texto, por motivos rotineiros, acreditando que ela seria retomada posteriormente e, por algum motivo, seja a desistência, seja a falta de tempo, seja outros afazeres mais urgentes, seja a morte, nunca mais tenha voltado à redação da *Recherche*. Deste modo, pode ser possível que a morte seja o motivo pelo qual Descartes nunca tenha terminado a sua *Recherche de la Vérité*, mas essa conclusão não é, de forma alguma, necessária. Há diversas outras possibilidades que permanecem igualmente possíveis e até mais prováveis.

O segundo argumento apresentado por Rodis-Lewis é aquele proveniente de Baillet, e consiste na afirmação feita pelo biógrafo de que Descartes se interessou pelo diálogo como forma de escrita no fim de sua vida<sup>54</sup>. O que pode ser verdadeiro, mas, segundo a autora, não reforça a hipótese de datação tardia. Isso por que, para Rodis-Lewis, a *Recherche* não seria digna do status de diálogo. “La *Recherche de la Vérité* est plutôt une suite de brefs exposés par chacun des trois personnages avec très peu de dialogue proprement dit<sup>55</sup>.” A autora contesta ainda o argumento de Adam que se baseia no encontro entre Descartes, Picot e Desbarreaux, e na possibilidade aventada pelo comentador de que eles seriam, respectivamente, Eudoxo, Epistemon e Poliandro<sup>56</sup>. Rodis-Lewis discorda da interpretação de Adam, pois não vê fortes semelhanças entre as características de Epistemon e Picot, nem de Poliandro e Desbarreaux. Além disso, Picot esteve presente na vida de Descartes durante um longo período, podendo tê-lo influenciado em várias épocas, o que faz com que, mesmo que essa correspondência pudesse ser feita, ela não seria capaz de determinar a datação da *Recherche*.

No que diz respeito ao argumento de Adam, estamos plenamente de acordo com a comentadora quanto às dificuldades de se fazer tal correspondência. Contudo, ao retirar da *Recherche* o status de diálogo, acreditamos que Rodis-Lewis comete um grave equívoco. Nos parece impossível ver a *Recherche* apenas como “une suite de brefs exposés”; há ali de fato uma conversa entre os três personagens, uma interação típica de um diálogo. Do modo como a autora se posiciona, dá a entender que o texto seja

---

54 BAILLET, 2012: 917/II, 475.

55 RODIS-LEWIS, 1999: 100

56 AT, X: 532.

exposto em forma de tópicos, mas isso não é, de forma alguma, verdadeiro. A dinâmica do texto só funciona porque cada um dos personagens tem o seu papel definido, o que faz com que a disposição e a ordem das falas não seja, em nada, aleatória. Ademais, a escolha dessa forma de escrita, como vimos em nosso primeiro capítulo, envolve inúmeras disposições. Negar a *Recherche* enquanto diálogo, seria negar todos os possíveis motivos que teriam levado Descartes a escrever o texto nesse formato.

Rodis-Lewis comenta a ideia de Alquié<sup>57</sup> de que o texto da *Recherche* tenha sido redigido na Holanda, no momento em que também eram redigidas as respostas às objeções feitas às *Meditações* e que tinha início a redação dos *Princípios de Filosofia*; a interpretação de Gouhier e a suposta proximidade da *Recherche* com o *Traité de l'Érudition* e a interpretação de Cassirer, segundo a qual a *Recherche* teria sido escrita em Estocolmo. A autora encontra em cartas pessoais e na biografia cartesiana elementos<sup>58</sup> que favorecem as três hipóteses. Dentre os elementos evidenciados pela autora, um em especial chamou a nossa atenção.

L'introduction de *La recherche de la vérité* évoque l'égalité de la monnaie, qu'elle vienne "de la bourse d'un paysan" ou d'un riche (AT, X: 498), et l'on sait quel accueil fit Descartes à un pauvre cordonnier qui devint, grâce à lui, "un des premiers astronomes de ce siècle"<sup>59</sup>. Cet épisode date du séjour à Egmond (AT, V: 265) vers 1648; et il confirmerait la datation d'Henri Gouhier, qui rapproche *La recherche de la vérité* du projet d'un *Traité de l'érudition*, qui serait en fait dirigé contre une érudition gratuite et accablante. (RODIS-LEWIS, 1999: 102)

O argumento colocado por Rodis-Lewis certamente favorece a interpretação de Gouhier; embora não tenha a força de uma prova, ele se posiciona ao lado dos muitos elementos favoráveis a essa hipótese. O que fica claro a partir da análise da comentadora é que, mesmo que a *Recherche* não tenha sido escrita no momento proposto por Gouhier (1647), muitos fatos ocorridos num período próximo a essa data podem ter ocasionado e influenciado a redação do diálogo.

Tout en soutenant toujours pour la rédaction l'hypothèse de Cassirer [...], je me rapproche à présent des dates d'Henri Gouhier pour la décision d'un très long ouvrage vulgarisant l'ensemble de la nouvelle philosophie, ainsi rendu accessible à tous, et assez important et original pour être dédié à Christine de Suède. (RODIS-LEWIS, 1999: 104)

---

57 Vista por ela como interessante e original.

58 Em sua maioria já visitados pelos respectivos comentadores.

59 Baillet citado por AT, X: 266-267.

A autora evoca ainda a carta<sup>60</sup> de 6 de novembro de 1648<sup>61</sup> que ela, assim como Adam<sup>62</sup>, atribui a Picot, como tendo um papel fundamental na decisão de Descartes de escrever a *Recherche*. Isso porque tal carta contém elementos de crítica à filosofia tradicional, que tornaria os homens pedantes<sup>63</sup>, e de exaltação da filosofia cartesiana, que, por sua vez, só poderia ofender homens pedantes<sup>64</sup>. De fato a referida carta possui elementos muito interessantes e parece se assemelhar em seu propósito e em suas ideias ao projeto elaborado na *Recherche*. A ideia de que tal escrito tenha sido um incentivo para que Descartes começasse a redigir o diálogo nos parece plausível, o que corroboraria a interpretação de Cassirer. Mas existe também a possibilidade de que ela tenha sido um incentivo para que o filósofo continuasse a escrever a *Recherche*, o que, nesse caso, favorece a interpretação de Gouhier.

Portanto, Rodis-Lewis acaba por se inclinar em direção a Cassirer, acreditando que a *Recherche* seja uma obra do fim da vida de Descartes sem, no entanto, descartar os elementos trazidos pela interpretação de Gouhier.

Passando para os argumentos filosóficos, relativos ao conteúdo do texto, a autora acredita ser difícil localizar a *Recherche* antes da estadia solitária de Descartes na Holanda, principalmente devido aos temas relacionados à metafísica e à moral. Embora a autora reconheça que alguns temas presentes na *Recherche* possam fazer pensar nas obras da juventude, ela acredita que isso não é determinante, visto que:

Surtout l'essentiel de la métaphysique du doute au cogito, et la suite inachevée devant étudier "la Divinité, l'âme raisonnable, les vertus, leur récompense" (AT, X: 503-504), ne peut avoir été abordée avant la retraite de Descartes dans la solitude hollandaise en ces neuf premiers mois totalement consacrés à ses premières méditations métaphysiques. (RODIS-LEWIS, 1999: 105)

A maior parte dos temas presentes na *Recherche*, notadamente a metafísica, não podem ser relacionados à juventude cartesiana e não podem, nem mesmo, figurar antes de 1629<sup>65</sup>. Ademais, a autora, assim como Gouhier, relaciona o surgimento da moral cartesiana ao relacionamento do filósofo com a princesa Elisabeth, e afirma que sem a

---

60 Carta que serviria de Prefácio às *Paixões da Alma*.

61 AT, XI: 311-322.

62 Baillet atribui a autoria da referida carta a Clerselier.

63 AT, XI: 314.

64 AT, XI: 311.

65 O que a autora vê como suficiente para descartar completamente a interpretação de Cantecor.

insistência da princesa e sem as questões de Chanut e da Rainha Christina, Descartes jamais poderia desenvolver uma reflexão aprofundada sobre o Soberano Bem, visto que escrever sobre moral repugnava ao filósofo até então<sup>66</sup>.

Concordamos que a presença dos temas metafísicos no diálogo o posicionem após 1629, mas quanto à moral, seria complexo determinar até que ponto sua presença, enquanto item do plano, pode ser significativa. Visto que não há de fato elaboração da moral na *Recherche*, é difícil saber até que ponto seria essa moral desenvolvida após o relacionamento com Elisabeth, e qual a moral que deveria figurar no diálogo caso ele tivesse sido concluído.

Deste modo, os argumentos filosóficos acabam por confirmar a plausibilidade da hipótese de interpretação tardia da *Recherche*. Contudo, resta saber se eles são suficientes, aliados aqui aos argumentos históricos apresentados anteriormente pela autora, para determinar a data exata da obra.

No que tange aos argumentos filosóficos, o que podemos dizer é que, mesmo que possamos eliminar, como faz Rodis-Lewis, a hipótese de que a *Recherche* seja uma obra da juventude (anterior a 1629), restaria ainda a hipótese de que ela teria sido escrita em algum momento próximo do *Discurso do Método*<sup>67</sup>, onde a metafísica cartesiana já começa a ser elaborada. Consequentemente, os argumentos históricos deveriam apresentar algum elemento capaz não só de demonstrar a plausibilidade da hipótese tardia, mas de refutar as outras hipóteses restantes. No entanto, não é isso o que acontece. Os argumentos históricos, embora sejam um forte indicativo de que a *Recherche* seja de fato uma obra tardia, não parecem, ao menos não a partir do que vimos até o presente momento, suficientes para descartar as outras hipóteses de datação. E, ainda que isso fosse possível, e que a hipótese de datação tardia pudesse se estabelecer inequivocamente a partir apenas dos argumentos apresentados nessas interpretações, há certa dificuldade em definir, entre os anos de 1642 e 1650, uma data exata para a redação da *Recherche*.

---

66 AT, V: 178.

67 Como defende a interpretação de Lojacono, por exemplo.

Como vimos, a partir da análise dos comentadores que defendem a datação tardia da *Recherche*, parece haver três possibilidades de data que se impõem<sup>68</sup>: 1642 (Gaukroger), 1647 (Gouhier) e 1650 (Cassirer e Rodis-Lewis).

Possuímos agora os elementos históricos favoráveis à datação tardia da *Recherche*; resta saber quais deles são capazes de corroborar nossa hipótese principal, baseada no conteúdo filosófico, de que o diálogo tenha sofrido forte influência das *Objecções e Respostas*. Além disso, há ainda argumentos históricos e contextuais que não foram devidamente trabalhados e que podem trazer valiosas contribuições para a comprovação da hipótese de datação tardia.

## **5.2 Elementos históricos e contextuais que corroboram a hipótese de que a *Recherche* tenha sido influenciada pelas *Objecções e Respostas***

A partir da exposição e análise das principais interpretações que defendem hipóteses tardias de datação do diálogo, feita no item anterior, é possível observar os argumentos históricos e contextuais mais plausíveis elencados em defesa dessas hipóteses. São eles:

- 1) A má recepção das *Meditações* entre os sábios.
- 2) A má recepção também dos *Princípios*.
- 3) O embate direto com filósofos escolásticos.
- 4) A tradução das obras latinas para o francês.
- 5) O relacionamento com a Princesa Elisabeth.
- 6) O relacionamento com a Rainha Christina da Suécia.
- 7) A interrupção do texto.

Dentre esses sete pontos, os quatro primeiros possuem uma ligação, todos dizem respeito à repercussão das obras da maturidade de Descartes. Analisaremos então primeiramente as questões referentes às *Meditações* e aos *Princípios* e ao conseqüente debate com os escolásticos. Num segundo momento passaremos aos três itens restantes. Daremos início a essa análise a partir da discussão dos fatos em questão que será cotejada com a correspondência do filósofo nesse período.

---

68 Não levamos em consideração a data de 1641 proposta por Ferdinand Alquié (1988).

É consensual entre os comentadores de Descartes considerar as *Meditações* como a obra mais importante do filósofo. Após anos de estudos, escritos inacabados, projetos abandonados ou minimizados e apenas uma publicação, o *Discurso do Método*, Descartes resolve finalmente publicar uma obra em que sua filosofia é expressa de maneira mais contundente. O *Discurso* teria servido como uma espécie de teste, uma maneira de ter uma noção da reação do público diante da proposta cartesiana e, como tal, pode-se dizer que ele é bem sucedido. O texto é relativamente bem aceito<sup>69</sup> e faz com que o filósofo seja incentivado a expor mais de sua filosofia<sup>70</sup>. É nesse contexto que Descartes irá escrever as *Meditações* e é justamente por isso que a repercussão de sua obra-prima em meio aos sábios ocasiona um forte abalo psicológico no filósofo, pois ele não esperava uma reação tão negativa.

Embora seja o próprio Descartes que peça por objeções ao seu texto, ele não imagina que elas seriam tão ferozes, nem que demonstrariam tanta incompreensão por parte dos objetores. A filosofia cartesiana não tem nem de longe a recepção esperada, o que causa uma grande decepção em Descartes. Ele se vê obrigado a responder às críticas de seus objetores que, em sua maioria defendiam a filosofia escolástica, e percebe, da maneira mais dura, que suas razões, que lhe pareciam tão claras e evidentes, não eram compreendidas por grande parte dos espíritos considerados mais sábios.

É importante lembrar também que a dura discussão com o padre Bourdin, não se teria iniciado com as *Meditações* e já perdurava desde 1640. Além disso, é em um período muito próximo (1642) que Descartes acabará se envolvendo na polêmica que se estabeleceu com os magistrados holandeses que ficou conhecida como a “Querela de Utrecht”<sup>71</sup>. Ainda que essas discussões não sejam inseridas no conjunto das Objeções e Respostas, elas lhe são contemporâneas e se inserem num contexto similar, o que nos leva a crer que, se a redação da *Recherche* sofreu influência das Objeções e Respostas, ela pode também ter sido em alguma medida influenciada por esses outros debates que cercaram a filosofia cartesiana.

---

69 Embora seja a partir do texto exposto no *Discurso* que terá início a disputa entre Descartes e Bourdin a crítica feita pelo padre só ocorre em junho/julho 1640, momento em que Descartes já se preparava para publicar as *Meditações*. Ademais o filósofo não acreditava que as críticas feitas pelo padre jesuíta fossem consistentes.

70 AT, VII: 574-575.

71 Que mais tarde (1647) será em parte responsável pelo surgimento da Querela de Leiden.



Embora esse seja um elemento importante, ele é negligenciado por grande parte dos comentadores; por isso, abriremos aqui um parêntese para abordar essa questão.

O debate entre Descartes e os jesuítas<sup>72</sup> teve início em 30 de junho e primeiro de julho de 1640, quando Bourdin defendeu teses contrárias à filosofia cartesiana, sobretudo em relação à *Dioptrique*, exposta no *Discurso do Método*. O filósofo tomou conhecimento desse debate através de seu amigo Mersenne, que assistiu à apresentação e defendeu a filosofia de Descartes<sup>73</sup>.

M. Descartes qui avait oublié la manière dont on se comporte dans les collèges, ayant vu le discours préliminaire, et les articles de la thèse, s'imagina qu'on avait eu intention de lui faire insulte publiquement. Il avait espéré que les Jésuites sur tous les autres, auraient plutôt pris parti de l'avertir de ses fautes en particulier. Mais voyant qu'ils n'avaient pas même daigné suivre l'exemple des autres qui lui avaient envoyé leurs objections pour lui donner lieu de répondre, il crut qu'au lieu de vouloir le corriger, on s'était étudié à le traduire en ridicule devant le plus beau monde de Paris, et qu'on avait profité de son absence pour pouvoir le condamner sans l'entendre. [...] il se mit sérieusement en colère lorsqu'il vit que le professeur, sous prétexte de former un sujet de dispute à les écoliers, lui avait attribué des opinions qu'il n'avait point, pour les réfuter plus facilement. (BAILLET, 2012: 541-542/II 73-74)

Revoltado com a situação, e ciente da união presente entre membros da Companhia Jesuíta, Descartes imaginou que as críticas poderiam ser provenientes dos jesuítas como um todo. Por isso escreve ao Padre Reitor do colégio de Clermont uma carta<sup>74</sup> em que reclama das críticas infundadas feitas contra a sua filosofia e solicita que os jesuítas se engajem nessa disputa e que enviem a ele suas objeções para que ele possa responder a elas, evitando que isso seja feito à sua revelia<sup>75</sup>. Embora seus amigos, Mersenne e Mydorge, o tenham aconselhado a não enviar a carta, que poderia indispor-lo com os jesuítas, Descartes decide enviá-la mesmo assim<sup>76</sup>. O filósofo escreve também

---

72 Para mais informações sobre essa disputa ver BAILLET, 2012: 540-546/ II 72-88.

73 BAILLET, 2012:540/ II 72.

74 AT, III: 97-100

75 Descartes, supondo que os jesuítas seriam em grande parte contrários à sua filosofia, acreditava que seria melhor receber todas as críticas da Companhia de uma só vez e lidar com o problema de uma vez por todas, ainda que isso pudesse significar uma “guerra” entre ele e os jesuítas. (BAILLET, 2012: 544/ II 77)

76 É importante notar que a postura combativa adotada aqui por Descartes será posteriormente amenizada e o filósofo fará esforços para se entender com os jesuítas (AT IV 66-67/AT IV 141-144). A partir dessa situação é possível perceber certa impulsividade nas atitudes de Descartes, que se vê obrigado a ponderar mais tarde.

uma resposta à *Vélimitation* do Padre Bourdin<sup>77</sup>, o que inicia uma série de réplicas e tréplicas entre eles. Paralelamente, o Reitor decide não se envolver nessa querela e ordena ao próprio Bourdin a responder à carta de Descartes.

A polêmica com o padre Bourdin (que o filósofo acreditava se estender à Companhia Jesuíta em seu conjunto<sup>78</sup>) teria incentivado Descartes a estudar as armas da Escolástica, com o intuito de se preparar para as eventuais disputas com os jesuítas que eram especialistas na arte da dialética. Tal evento também teria influenciado a sua decisão de escrever os *Princípios*<sup>79</sup>.

Deste modo, é possível constatar que, mesmo antes do debate que se deu em torno das *Meditações*, a tensão entre Descartes e Bourdin era evidente, o que provavelmente influenciou o teor combativo das Sétimas Objeções e Respostas.

Não muito distante, a Querela de Utrecht<sup>80</sup> foi um embate estrondoso que se deu entre Descartes e críticos holandeses de sua obra, principalmente Gisbert Voet (1589-1776) e Martin Schook (1614–1669)<sup>81</sup>. Em 1642, Descartes, após tomar conhecimento de uma crítica de Voet (professor de teologia na Universidade de Utrecht) a algumas teses defendidas por Regius<sup>82</sup>, escreve ao Padre Dinet<sup>83</sup>, se queixando da postura do crítico. É interessante notar que, nessa carta, o filósofo tem como principal alvo o Padre Bourdin e suas críticas, que também desagradaram muito a Descartes. A carta é divulgada e causa uma enorme repercussão<sup>84</sup>. Descartes tece críticas veementes não só

---

77 Embora a resposta ao padre Bourdin seja escrita posteriormente à carta ao Reitor, devido às preocupações de Mersenne e Mydorge (este último encarregado de entregá-la), a resposta é entregue ao primeiro.

78 “Il est étrange que M. Descartes n’ait pu se défendre de l’imagination qui lui faisait croire qu’il avait affaire à tous les Jesuites lorsqu’il n’était question que du Père Bourdin, après les assurances même que ce Père lui avait données que leur querelle était personnelle.” (BAILLET, 2012: 551/II 84)

79 BAILLET, 2012: 552-554/II 85-87.

80 Todos os textos envolvendo essa Querela, não só os escritos por Descartes, mas também aqueles dos críticos holandeses, foram reunidos, traduzidos para o francês e publicados por Theo Verbeek (1988).

81 Para um panorama completo sobre a Querela de Utrecht ver: VERBEEK, 1992.

82 A disputa se dá inicialmente entre Regius e Voet (ambos professores da Universidade de Utrecht), em 8 de dezembro de 1641, quando o primeiro presidia na universidade a terceira disputa da série de *Questions Célèbres*. Uma das teses defendidas por Regius gera polêmica sobretudo com Voet (reitor da Academia na época). Descartes toma conhecimento da disputa através de relatos parciais de Regius (seu amigo e “discípulo”) e o aconselha sobre como responder às críticas de Voet (AT, III: 457) que, em alguma medida, atingiam também sua própria filosofia. (Para mais detalhes sobre o papel de Regius na Querela de Utrecht ver: VERBEEK, 1988: 38-47).

83 A referida carta ao Padre Dinet foi impressa com o seguinte título: “Admodum Reverendo Patri, Patri Dinet, Societatis Jesu, Praeposito provinciali per Franciam, Renatus Des Cartes S. D.” (AT, VII: 563-603)

84 “ ‘La Lettre à Dinet avait rallumé la guerre d’autant plus qu’elle fut immédiatement utilisée par l’adversaire rémontrant de Voetius, Jean Batelier: celui-ci, en effet, avait dans sa *Verantwoordinge*

às objeções, mas à postura intelectual de Voet, o que gera revolta por parte dos professores da Universidade de Utrecht, pois o ataque a um membro da instituição atingiria a Universidade como um todo<sup>85</sup>. Deste modo, eles resolvem responder à altura. A resposta vem através das palavras de Martin Schoock<sup>86</sup> que será tão, ou mais, duro que Descartes<sup>87</sup>. As acusações vão muito além da doutrina filosófica cartesiana e atingem seu caráter e sua integridade pessoal e filosófica. Descartes é pintado como orgulhoso, presunçoso, pretensioso e oportunista. Schoock afirma que o filósofo faria de tudo para alienar seus seguidores e discípulos, através de uma doutrina tendenciosa e desprovida de qualidade filosófica.

Além das críticas pessoais, há diversas objeções quanto ao conteúdo das doutrinas cartesianas, principalmente no que diz respeito ao método<sup>88</sup>. Há uma distorção grosseira de grande parte da filosofia de Descartes. Na maior parte do tempo leva-se o cartesianismo às últimas consequências, tornando-o completamente exagerado e

---

*tegen Gisberti Voetii Remonstrantsche Catechisatie* (Amsterdam 1642), réproduit en langue néerlandaise, ce que Descartes avait dit de Voetius dans la *Lettre à Dinet*. [...]Le texte de la *Lettre à Dinet*, bien que publiée dès le printemps, ne fut communiqué au Sénat que le 29 juin 1642, probablement par Voetius lui-même. S'avisant que la réputation de l'Université était en cause, les professeurs instituèrent sur-le-champ une commission qui se composait des professeurs "primaires" de toutes les facultés [...] Ils avaient pour mission d'examiner les injures faites à l'Académie par Descartes et de préparer, le cas échéant, une réponse'. Ce fut la *Narration Historique*." (VERBEEK, 1988: 73-74)

- 85 "Si la dispute du 8 décembre 1641 a mis le feu aux poudres, la *Lettre à Dinet* a, plus qu'aucune autre chose, contribué à personnaliser le conflit. Publié au mois de mai 1642, elle mettait en cause la personne même de l'ancien Recteur (Voet), dépeint comme un personnage étroit et ignorant, vaniteux et hypocrite, qui aurait abusé de son pouvoir de recteur pour assouvir une haine entièrement personnelle, et éliminer un rival (Regius) qui attirait plus d'étudiants que lui. De la part de Descartes, c'était la pire tactique à suivre. Les décisions du début de l'année avaient été prises à l'unanimité. [...] c'est seulement par la *Lettre à Dinet* que Descartes entre personnellement en lice." (VERBEEK, 1988: 48-49)
- 86 É o próprio Voet que solicita que Schook, um de seus alunos, redija uma resposta ao insulto de Descartes. Ela será exposta como um pasquim anti-cartesiano denominado *L'Admiranda Methodus*. Descartes sempre considerou Voet como autor desse escrito, tanto que responde diretamente ao antigo reitor. Houve muita controvérsia a respeito do real papel de Voet na escrita do *L'Admiranda Methodus*, inicialmente Schook assume sozinho a autoria (o que invalida o primeiro processo de Descartes contra Voet), mas posteriormente ele afirma a participação de Voet que, finalmente será apontado como autor moral do texto (o que ocasionara a ruptura entre Voet e Schook). (Para mais informações sobre a publicação do *L'Admiranda Methodus* e os processos envolvendo Voet e Schook ver VERBEEK, 1988: 48-61)
- 87 O escrito de Schook é bastante provocativo, os próprios títulos dos capítulos propostos anunciam ao leitor o tom agressivo de seu conteúdo (ver anexo IV).
- 88 As críticas concernem não apenas às *Meditações*, mas também o *Discurso do Método*.

absurdo. Há questionamentos acerca da utilidade e da necessidade da dúvida<sup>89</sup> e afirma-se que o método cartesiano leva ao “abismo do ceticismo”<sup>90</sup>.

Descartes toma conhecimento desse escrito e responde prontamente através de dois textos, o *Epistola ad Voetium*<sup>91</sup> e a *Lettre Apologétique aux Magistrats*<sup>92</sup>. Entre críticas, objeções, respostas, réplicas e processos, a Querela de Utrecht se estendeu por muitos anos. As consequências desse embate filosófico ultrapassaram o terreno intelectual se tornando um problema legal. Embora o filósofo tenha tentado se defender de todas as maneiras<sup>93</sup>, ele acabou sendo o mais prejudicado nessa disputa, tendo seus escritos a esse respeito condenados como difamatórios<sup>94</sup>. Tal situação também ocasionará, posteriormente, a proibição de qualquer publicação contra ou a favor de Descartes<sup>95</sup>. A situação chegou a um ponto tão extremo que Descartes temia inclusive ser preso em decorrência de tais acontecimentos, o que o levou a pedir a proteção da embaixada francesa naquele país<sup>96</sup>.

Uma discussão dessa importância teve, inevitavelmente, forte impacto na vida de Descartes, o que fica claro através da correspondência do filósofo nesse período<sup>97</sup>. No que concerne às questões filosóficas envolvidas, elas não estão muito distantes das Objeções publicadas juntamente com as *Meditações*<sup>98</sup>. É preciso salientar contudo que,

---

89 SCHOOK, 1988: 190-310

90 SCHOOK, 1988: 307-310

91 “Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium – In qua examinantur duo libri, nuper pro Voetio Ultrajecti simul editi: unus de Confraternitate Mariana, alter de Philosophia Cartesiana.” (AT, VIII-2: 1-194)

92 “Lettre Apologétique de M Descartes, aux Magistrats de la ville d’Utrecht, Contre Messieurs Voetius, Père & Fils.” (AT, VIII-2: 199-273)

93 Em sua “Lettre Apologétique” Descartes argumenta longamente em causa própria, reafirmando a absurdidade das acusações de Voet e negando qualquer ofensa contra ele.

94 A condenação data de 13 de setembro de 1643. Ver AT, IV: 20-23 e AT, IV: 650-652.

95 “De la justice de la Ville d’Utrecht, interdit et défend fort rigoureusement aux Imprimeurs et vendeurs des livres dans cette Ville & franchise, de pouvoir imprimer ou faire imprimer, vendre ou faire vendre, quelques petits livrets, ou écrits pour ou contre Descartes, sous corrections arbitraires. Fait le 2 juin 1645.” (AT, VIII: 226)

96 AT, IV: 84-95.

97 A partir de 1642 Descartes demonstra em sua correspondência ter sido profundamente afetado pelos acontecimentos relativos à Querela de Utrecht. Ele não se conforma com o tratamento que recebeu nessa disputa (AT, III: 821-824).

98 Infelizmente não nos é possível, no presente trabalho, fazer uma análise detalhada da influência dessas críticas na *Recherche*, nem uma comparação textual cuidadosa que verifique a presença de similaridades entre os dois textos. Todavia, acreditamos na necessidade de se fazer uma pesquisa como essa, e pretendemos poder empreendê-la num momento oportuno.

no seio da Querela de Utrecht, surgiram inúmeras acusações de ateísmo contra Descartes<sup>99</sup>.

Considerando então que o embate entre Descartes e os magistrados de Utrecht foi bastante intenso e que, embora essa discussão tenha sido marcada por ataques pessoais e acusações de ateísmo, ela atinge também uma parte considerável da filosofia cartesiana<sup>100</sup>. Não seria absurdo pensar que a Querela de Utrecht possa ter sido uma das fontes do debate entre a filosofia cartesiana e a filosofia escolástica que se apresenta de maneira evidente na *Recherche de la Vérité*. Não podemos deixar de observar também que, além das questões filosóficas envolvidas, esse debate marca fortemente o contexto pessoal de Descartes nesse período, e pode ser um ponto importante no que diz respeito aos argumentos contextuais e históricos que visam datar a *Recherche* em um momento tardio<sup>101</sup>.

Antes de prosseguirmos, convém notar que tanto no caso da disputa com Bourdin, como na Querela de Utrecht, Descartes parece ter mal compreendido o sentido das disputas ocorridas nas Escolas. Antes de abordar as querelas do filósofo com os holandeses, Verbeek faz um esclarecimento a respeito desse fato.

Disputations are an important source for the knowledge of Dutch academic philosophy in the seventeenth and eighteenth centuries. They are of two kinds: *pro gradu* and *sub praeside*. The first must be compared with our doctoral dissertations. They were written by the student to obtain a degree and publicly defended in a solemn session of the senate, the assembly of professors. The second were meant as an exercise. They consisted either of a series of theses, small paragraphs devoted to one specific problem, or of a collection of loosely connected propositions. Sometimes corollaries were added, which generally reflect problems of current interest. In the case of *disputationes sub praeside*, the *praeses* or professor was invariably held responsible for the text of theses. His actual responsibility, however, may have varied according to the abilities of the student or respondent who defended them in a public session of the senate. The *praeses'* responsibility, however, was less strict as far as the corollaries were concerned. Disputations were always printed by the university printer. (VERBEEK, 1992: X)

---

99 SCHOOK, 1988: 270-276 / SCHOOK, 1988: 290-301. Para maiores esclarecimentos sobre esse tema ver também VERBEEK, 1992: 22.

100 “Le motif principal de Voet pour s’opposer à la philosophie de Descartes était le doute: motif qui n’a rien à voir avec Regius mais qui traduit un refus d’accéder à l’exigence cartésienne de refaire la démarche des sceptiques, afin d’arriver ainsi au fondement métaphysiquement certain de la science.” (VERBEEK, 1988: 63).

101 Voltaremos a esse ponto mais adiante no momento em que tratarmos dos argumentos históricos.

O autor acredita que o filósofo não compreendeu o sentido inicial da disputa entre Regius e Voet e aconselhou o primeiro de maneira errônea. A postura de Descartes teria sido responsável pelo agravamento da situação<sup>102</sup>.

No que tange à situação com os jesuítas, Baillet parece compartilhar da opinião de Verbeek:

Il (Descartes) eut tort sans doute de ne pas considérer qu'en ces occasions les Maîtres sont souvent obligés de forger des chimères à leurs disciples pour les accoutumer au combat ; que tout ce qui se passe dans ces actions publiques n'est qu'un jeu et un divertissement d'esprit, que ce qui s'y dit n'est d'aucune conséquence contre la vérité des opinions d'un auteur qu'on y attaque ; que selon l'usage des Écoles il est de l'honneur du Maître et du Répondant de paraître au moins sortir victorieux de la dispute, que ces petits triomphes n'ont qu'un jour de durée, et que les applaudissemens ne regardent ni le Maître, ni les opinions du Maître, mais seulement l'Écolier de qui on est content, lorsqu'il a bien répété un argument, et qu'il a répondu (bien ou mal) conformément aux leçons de son Maître. (BAILLET, 2012: 542/II 74)

A despeito de qual teria sido na realidade a situação, o fato é que Descartes se sentia perseguido pelos defensores da filosofia tradicional, sejam eles os jesuítas, como Bourdin, ou os magistrados holandeses, como Voet. O que certamente acabou exercendo alguma influência em seu pensamento e provavelmente na redação *Recherche*.

Um homem como Descartes, que prezava a paz e a solidão, é subitamente lançado em debates e controvérsias capazes de perturbar, e muito, sua tranquilidade, ameaçando inclusive sua liberdade<sup>103</sup>. Não é estranho pensar que tais fatores o tenham desestabilizado e influenciado fortemente esse período de sua vida, repercutindo também em seus escritos. Assim, tais acontecimentos podem perfeitamente ter influenciado a redação da *Recherche* ou mesmo tê-la motivado, visto que Descartes deixa claro no texto a mudança em relação ao seu público alvo e a ideia de que os eruditos não seriam os mais aptos a receber a sua nova filosofia.

Entretanto, embora esse fator seja um forte indício de que a *Recherche* seja de fato posterior às *Meditações*, corroborando a ideia de que o texto seja influenciado pelo

---

102 Verbeek acredita que a falta de tato de Descartes em lidar com esse tipo de situação faria com que ele fosse o maior inimigo da sua própria filosofia. “Si donc le cartésianisme a fini par conquérir les Universités des Pays-Bas, l'on pourrait avancer que ce fut, en quelque façon, *malgré* Descartes, qui constitua l'obstacle majeur à l'épanouissement de sa propre philosophie” (VERBEEK, 1988: 66)

103 Descartes é intimado, através de um decreto de 5 de junho de 1643 (AT, IV: 696), a comparecer perante os magistrados de Utrecht.

debate presente nas *Objecções e Respostas*, ele não nos faz avançar muito em relação ao que já alcançamos, pois não nos parece possível, a partir da constatação do impacto causado pela má recepção das *Meditações*, afirmar que a *Recherche* tenha sido escrita em 1641 ou 1642, quando a repercussão do texto é iniciada. Até mesmo porque, as discussões em torno da filosofia exposta nas *Meditações* repercutirão durante anos<sup>104</sup>. É claro que situar a *Recherche* num período imediatamente após as *Meditações* tem como vantagem o fato de que o debate das *Objecções e Respostas* estaria em pleno vigor, o que torna a influência já constatada por nós anteriormente ainda mais evidente. É natural supor que a influência de determinado fato tenha maior intensidade em momentos mais próximos ao relativo fato; todavia, acreditamos que seja possível situar a *Recherche* num momento um pouco posterior sem perder a força da influência das *Objecções e Respostas* e obtendo ainda ganhos em relação a outras influências possíveis, como veremos mais adiante.

Se observarmos a correspondência cartesiana entre 1640 e 1642, podemos perceber que ela versa em grande parte sobre as *Objecções e Respostas*. Descartes comenta algumas das objeções recebidas por ele principalmente por parte do Padre Mersenne, um dos responsáveis por recolher tais objeções. O conjunto de objeções mais comentado pelo filósofo são as sétimas, feitas pelo Padre Bourdin, que parecem ter incomodado especialmente Descartes. Desse contexto, surge uma carta de teor bastante interessante, que já foi inclusive mencionada por nós anteriormente por ter sido responsável pela inserção de Descartes no debate que culminou na Querela de Utrecht. A extensa carta ao Padre Dinet escrita em 1642 apresenta uma passagem bastante significativa que merece toda a nossa atenção<sup>105</sup>:

Cum, anno 1637, nonnulla ejus Specimina vulgarem, nihil non facere conatus sum, ut praecaverem invidiam, quam mihi, licet indigno, imminere advertēbam ; haec causa fuit cur nomen meum istis Speciminibus praefigi noluerim, non, ut quibusdam forte visum est, quod rationibus in iis contentis non fiderem, vel eorum me puderet ; haecque etiam fuit causa, cur declararem expressis verbis, in Dissertatione de Methodo, pag. 66, mihi non in animo esse ut, dum viverem, Philosophia mea vulgaretur. Quo in instituto adhuc manerem, si, ut sperabam & ratio postulabat, hoc me, saltem aliqua ex parte, invidia liberasset. At plane secus accidit. Ea enim est fortuna Speciminum

---

104 As acusações dos teólogos de Leiden em 1647 tem como alvo também as *Meditações*.

105 Embora a referida passagem seja relativamente longa, é preciso recorrer a ela para compreendermos melhor as ideias que cercavam Descartes nesse momento.

meorum, ut, quamvis non a multis intelligi potuerint, quia tamen a nonnullis, iisque maxime ingeniosis & doctis, qui ea dignati sunt examinare curiosius, multas veritates, nondum antea vulgatas, continere comperta sunt, haec fama transierit ad multos, qui statim ideo sibi persuaserunt me aliquid in Philosophia certi et nullis controversiis obnoxii posse explicare. Unde sequutum est, ut maxima quidem pars, nempe non tantum ii qui extra scholas libere philosophantur, sed plerique etiam ex iis qui docent, praesertim juniores, & qui magis ingenio quam immerita doctrinae fama nituntur, ac verbo omnes qui amant veritatem, integram a me Philosophiam in lucem edi optarint. Sed alia pars, ii scilicet qui docti videri malunt quam esse, jamque aliquod nomen inter eruditos ex eo se habere putant, quod de scholae controversiis acriter disputare didicerint, timentes ne, detecta veritate, controversiae istae abrogentur, ac simul eorum doctrina omnis abeat in contemptum, meaeque Philosophiae editione veritatem detectum iri existimantes, non ausi quidem sunt aperte ostendere se non cupere ut ederetur, sed summa in me invidia exarserunt<sup>106</sup>. [...] Hujusmodi autem homines cum plane sibi persuaderent me decrevisse Philosophiam illam, quam metuebant, emittere statim atque esset parata, non modo eas opiniones, quae in scriptis jam me editis explicantur, sed etiam praecipue istam Philosophiam, sibi nondum cognitam, multis maledictis, qua occultis, qua etiam apertis & publicis, sunt prosequuti, ut scilicet vel me ab ea edenda absterrent, vel editam statim everterent, & tanquam in cunis suffocarent. Risi quidem initio illorum conatus, & quanto vehementiores in meis impugnandis esse animadverti, tanto plura me ab ipsis fieri existimavi. Sed ubi eorum numerum in dies augeri vidi, atque, ut sit, multo diligentiores eos esse ad occasiones mihi nocendi quaerendas, quam ullos benevolentes ad me protegendum, veritus ne forte clandestinis moliminibus aliquid possint, ac ne otium meum magis inturbent, si permaneam in instituto Philosophiam meam non edendi, quam si aperte ipsis me opponam, at, praestando id totum quod timent, ne amplius timendum habeant efficiam : pauca illa omnia, quae de Philosophia cogitavi, publici juris facere institui, ac contendere ut, si vera sint, a quamplurimis recipiantur. Quapropter illa non eodem ordine ac stylo proponam, quo magnam eorum partem ante conscripsi, eo in Tractatu cujus argumentum in Dissertatione de Methodo explicui, sed alio ad scholarum usum magis accommodato, brevibus scilicet articulis singulas quaestiones includendo, talique ordine ipsas exequendo, ut sequentium probatio ex solis praecedentibus dependeat, omnesque in unum corpus redigantur. Qua ratione spero me veritatem eorum omnium, de quibus in Philosophia solet disputari, tam clare esse expositurum, ut quicumque illam quaerent, perfacile ipsam ibi sint inventuri. (AT, VII: 574-577)<sup>107</sup>

---

106 Descartes parece se referir às críticas feitas pelo Padre Bourdin em junho/julho de 1640. (AT, III: 106-110)

107 “Ayant fait imprimer en l’année 1637 quelques-uns de ces essais, je fis tout ce que j’ai pu pour me mettre à couvert de l’envie que je prévoyais bien, tout indigne que je suis qu’ils attireraient sur moi. Ce fut la cause pourquoi je n’ai voulu point y mettre mon nom ; et non pas, comme il a peut-être semblé à quelques-uns, parce que je me défiais de la vérité des raisons qui y sont contenues, et que j’eusse quelque honte, ou que je me repentisse de les avoir faits. Ce fut aussi pour la même raison que je déclarai en ces termes exprès, dans mon discours de la Méthode, p. 66, qu’il me semblait que je ne devais aucunement consentir que ma philosophie fut publiée pendant ma vie ; et je serais encore dans la même résolution si, comme j’espérais, et que la raison semblait me promettre, j’eusse été par ce moyen délivré de mes envieux. Mais il en est arrivé autrement. Car telle a été la fortune de mes Essais, que bien qu’ils n’aient pu être entendus de plusieurs, néanmoins, parce qu’ils ont été de quelques-uns, et même de personnes très doctes et très ingénieuses, qui ont daigné les examiner avec plus de soin que les autres, on n’a pas laissé de reconnaître qu’ils contenaient plusieurs vérités qui n’avaient pas ci-devant été découvertes, et ce bruit, s’étant incontinent répandu partout, a tout aussi



O primeiro ponto interessante dessa passagem diz respeito ao fato de Descartes voltar à sexta parte do *Discurso* e ao seu comentário sobre a intenção de não publicar sua filosofia durante sua vida. O filósofo explica então a evidente contradição existente entre a referida passagem e a maneira como de fato as coisas aconteceram. Descartes responsabiliza a repercussão positiva do *Discurso* em meio aos mais diversos tipos de espíritos pela sua decisão de publicar uma obra contendo de maneira mais detalhada sua filosofia. A intenção do filósofo ao publicar as *Meditações* seria supostamente apenas satisfazer os diversos pedidos recebidos por ele, provenientes das mais variadas pessoas, que clamavam que ele apresentasse sua nova filosofia que parecia ser certa e segura e não estar sujeita a disputas. Logo de início, podemos notar a presença de uma ideia que será muito importante na *Recherche*, a diferenciação entre pessoas que parecem mais

---

faire croire à plusieurs que je savais quelque chose de certain et d'assuré en la philosophie, et qui n'était sujet à aucune dispute ; ce que fut cause ensuite que la plus grande partie, non seulement de ceux qui, étant hors des écoles, ont la liberté de philosopher comme il leur plaît, mais même la plupart de ceux qui font profession d'enseigner, et surtout les plus jeunes, et qui se fondent plus sur la force de leur esprit, que sur une fausse réputation de science et de doctrine, et en un mot tous ceux que aiment la vérité, me sollicitèrent de mettre au jour ma philosophie. Mais pour les autres, c'est-à-dire ceux qui aiment mieux paraître savants que l'être en effet, et qui s'imaginent déjà avoir acquis quelque renom parmi les doctes pour cela seul qu'ils savent disputer fortement de toutes les controverses de l'École, comme ils craignent que, si la vérité venait une fois à être découverte, toutes ces controverses ne fussent abolies, et par même moyen toute leur doctrine devint méprisable ; et d'ailleurs, ayant quelque opinion que la vérité se pourrait découvrir si je publiais ma philosophie, ils n'ont pas à la vérité osé déclarer ouvertement qu'ils ne souhaitaient point qu'elle fût imprimée, mais ils ont fait paraître une grande animosité contre moi. [...] Ces messieurs donc, ne doutant pas que je n'eusse résolu de mettre au jour cette malheureuse philosophie que leur donnait tant d'appréhension sitôt qu'elle serait en état de le pouvoir souffrir, commencèrent à décrier par des calomnies et de médisances, tant cachés que découverts, non seulement les opinions qui sont exaltées dans les écrits que j'avais déjà publiés, mais principalement aussi cette philosophie encore toute inconnue, à dessein ou de me détourner de la faire imprimer, ou de la détruire sitôt qu'elle verrait le jour, et de l'étouffer, pour ainsi dire, dès son berceau. Je ne faisais que rire au commencement de la vanité de tous leurs desseins, et plus je les voyais portés à combattre avec chaleur mes écrits, plus aussi faisant-ils paraître qu'ils faisant cas de moi. Mais quand je vis que leur nombre croissait de jour en jour, et qu'il s'en trouvait beaucoup plus qui n'oublièrent rien pour chercher les occasions de me nuire qu'il n'y en avait d'autres qui fussent portés à me protéger, j'appréhendai que, par leurs secrètes pratiques, ils ne s'acquissent du pouvoir et de l'autorité, et qu'ils ne troublassent davantage mon loisir si je demeurais toujours dans le dessein de ne point faire imprimer ma philosophie, que si je m'opposais à eux ouvertement. C'est pourquoi, pour leur ôter désormais tout sujet de crainte, j'ai résolu de donner au public tout ce peu que j'ai médité sur la philosophie, et de travailler de tout mon possible pour faire que mes opinions soient reçues de tout le monde si elles se trouvent conformes à la vérité. Ce qui sera cause que je ne les proposerai pas dans le même ordre, ni du même style que j'ai déjà fait ci-devant la plus grande partie, dans le traité dont j'ai expliqué l'argument dans le Discours de la méthode ; mais je me servirai d'une règle et d'une façon d'écrire plus accommodée à l'usage des écoles, en traitant par petits articles chaque question dans un tel ordre, que pas une ne dépende pour sa preuve que de celles qui l'auront précédée, afin que toutes ayant une connexion et du rapport les unes avec les autres, elles ne composent toutes ensemble qu'un même corps. Et par ce moyen j'espère de faire voir si clairement la vérité de toutes les choses dont on a coutume de disputer en philosophie, que tous ceux qui voudront la chercher la trouveront sans beaucoup de peine dans les écrits que je prépare." (FA, II: 1081-1084)

aptas a receber sua filosofia e aqueles que não estariam preparados para tal mudança. Contudo, a diferenciação presente aqui é muito menos radical que aquela que encontraremos mais tarde; Descartes afirma que mesmo os professores das Escolas, presos à filosofia tradicional, faziam parte daqueles que abraçaram o *Discurso do Método* e incentivaram a apresentação da filosofia cartesiana. Eles se colocariam ao lado daqueles que, por estarem fora da Escola, filosofavam livremente e dos jovens<sup>108</sup> que se baseavam mais na força de seus espíritos que na autoridade. Todos esses seriam amantes da verdade e se oporiam aos que preferem parecer sábios a o serem de verdade. Esses últimos seriam, segundo Descartes, contrários à sua filosofia por terem construído sua reputação a partir das disputas envolvendo a filosofia da Escola; deste modo, eles temiam que a nova filosofia pudesse se impor de maneira evidente e dar fim às disputas que alimentavam sua reputação<sup>109</sup>. Sendo assim, essas pessoas teriam criticado e mesmo caluniado Descartes e sua filosofia, com o intuito não só de tirar o crédito do que já havia sido publicado (*Discurso e Meditações*), mas também de impedir que mais dessa filosofia viesse à tona.

O filósofo parece aqui atribuir a má repercussão das *Meditações* às ações desses opositores que, amedrontados diante da nova filosofia desenvolvida por ele, fizeram de tudo para destruí-la. É importante ainda lembrar que a carta a Dinot de onde retiramos essa passagem trata, em grande parte, das críticas feitas por Bourdin e Voet. Descartes parece afirmar que aqueles que se opõem à sua filosofia, como os dois mencionados, o fazem por razões pessoais, e não por razões propriamente filosóficas. Nesse sentido, é possível fazer uma aproximação com o personagem de Epistemon, que também parece ter gosto pelas disputas e controvérsias.

Tendo sido alvo de inúmeras críticas, Descartes confessa, inicialmente, não se ter preocupado com isso, chegando até mesmo a rir dessa situação. Contudo, os críticos do filósofo foram crescendo cada vez mais, o que o fez mudar de postura diante dessa situação. Contrariamente ao que poderia se esperar, ele resolve então, ao invés de recuar

---

108 Como a princesa Elisabeth e a Rainha Christina, cuja pouca idade é alvo de comentários por parte de Descartes. (AT, IV: 535-536)

109 A ideia de que o homem comum seria mais apto a receber a filosofia cartesiana também aparece de forma clara na *Epistola ad Voetium*, onde Descartes acusa o holandês de falar da sua filosofia de maneira extremamente estúpida: “Página 177, verba quaedam ex authore primarum objectionum pro meis refertis, vocatisque illa primum meum argumentum contra Atheos, quod nempe ex meis scriptis non potuistis elicere, quia nimis illa sunt vobis obscura. Deinde tam stulta objicitis, ut relatu sint indigna; nihil enim aliud probant, quam neminem esse ex plebe, qui ineptius quam vos de istis rebus loqui possit.” (AT, VIII-2: 166)

e fugir da polêmica, apresentar definitivamente em um só texto, toda a sua filosofia e “fazer tudo o que fosse possível para que suas opiniões fossem aceitas por todos”. É com esse intuito que vemos surgir o projeto dos *Princípios*, anunciado ao Padre Dinet, que consistiria na apresentação da filosofia cartesiana num formato mais familiar ao utilizado nas escolas.

Assim, embora Descartes já tivesse em mente a ideia de que grande parte dos considerados sábios de sua época não estaria propícia a receber sua filosofia (contrariamente ao homem comum), fica claro que ele ainda acredita que muitos dos defensores da filosofia tradicional poderiam se render à nova filosofia se ela fosse exposta de uma maneira que parecesse mais familiar a eles. A exposição da filosofia cartesiana em forma de manual filosófico tem como objetivo facilitar o suposto ensino do cartesianismo nas escolas, algo que Descartes desejava, mas que, mais uma vez, não ocorreu como ele esperava.

Se por um lado a carta ao Padre Dinet evidencia o descontentamento de Descartes com os eruditos, notavelmente os da Companhia Jesuíta, ela revela também o desejo do filósofo em encontrar um meio de convencê-los do valor da sua filosofia. O que nos leva a pensar que a *Recherche* provavelmente tenha sido redigida num momento posterior a 1642, quando Descartes já teria esgotado todas as possibilidades de reverter a situação com os sábios e de fazê-los aceitar sua nova filosofia. Contudo, é possível encontrar já em 1642 a presença de elementos que serão importantes para o desenvolvimento da *Recherche*, como o descontentamento com a classe erudita.

O que nos parece claro a partir desses dados é que Descartes, embora decepcionado, não estava pronto para um rompimento definitivo com a classe erudita, os jesuítas, ou os defensores da filosofia escolástica em geral. Ele tenta se defender dos ataques que sofre sem, no entanto, fazer críticas generalizadas aos defensores da escolástica. Descartes sabia que grande parte dos sábios de sua época eram devotados à filosofia erigida por Aristóteles e que, para impor sua nova filosofia nesse meio, seria necessário prová-la por suas próprias razões e não através de polêmicas contra a filosofia tradicional. Mesmo em meio a sua disputa com os jesuítas, Descartes não deixa de se mostrar devotado à Companhia, afirmando repetidamente que jamais quis ofender ou desagradar os responsáveis pelos primeiros anos de sua formação<sup>110</sup>. Assim, nos

---

110 Descartes estudou em La Flèche, uma escola jesuíta.

parece estranho pensar que a redação da *Recherche* se dê num momento anterior aos *Princípios*, pois o projeto do diálogo não corresponderia às ambições de Descartes nesse período. A única possibilidade de que a redação da *Recherche* tenha se dado entre 1641 e 1644 repousa na ideia de que a sua desistência esteja intimamente ligada justamente a esses fatores. Tal hipótese, como vimos no item anterior, é levantada por Stephen Gaukroger, que acredita que a redação do diálogo seja interrompida em prol da redação dos *Princípios*, sugerindo que uma obra substitua a outra. Todavia, há ainda um elemento que nos parece decisivo e que pode prejudicar essa hipótese, a Carta Prefácio da edição francesa dos *Princípios*.

A publicação da primeira edição dos *Princípios* ocorre em 1644 e Descartes faz questão de enviar exemplares do livro para os padres, esperando causar uma nova impressão. O filósofo chega inclusive a se reconciliar com Bourdin, na aparente tentativa de minimizar a suposta indisposição causada com a Companhia<sup>111</sup>.

Ainda que Descartes acreditasse que parte da Companhia Jesuíta fosse contra a sua filosofia, ele demonstra em suas cartas pessoais sua intenção de reverter, ou ao menos minimizar essa situação. Ele tenta, através da boa relação que mantinha com alguns padres jesuítas, como o Padre Dinet, por exemplo, provar sua devoção àqueles que estiveram na base da sua formação. Em uma carta a destinatário desconhecido, escrita no ano de 1643, Descartes tenta amenizar a disputa entre ele e o Padre Bourdin que, como vimos, é um dos objetores mais ferrenhos das *Meditações*. A intenção de Descartes parece ser de evitar que esse desentendimento afete sua relação com os jesuítas em geral.

C'est ce qui m'a fait étonner du Révérend Père Bourdin, duquel je ne doute point que vous n'ayez remarqué la passion. Et j'oserais vous supplier de me vouloir mettre en ses bonnes grâces, si je pensais que ce fût une chose possible ; mais comme il a fait paraître quelque animosité contre moi, sans aucune raison, et avant même que je susse qu'il fût au monde, ainsi je ne puis quasi espérer que la raison le change. C'est pourquoi je veux seulement vous protester, qu'en ce qui s'est passé entre lui et moi, je le considère, en aucune façon, comme étant de votre Compagnie, à laquelle j'ai une infinité d'obligations, qui ne peuvent entrer en comparaison avec le peu en quoi il m'a désobligé. Et pour ce que je suis encore plus particulièrement obligé à vous qu'aux autres, à cause de l'alliance de mon frère<sup>112</sup>, je serais ravi, si je

---

111 AT, IV: 140-144.

112 De acordo com o esclarecimento presente na edição Adam et Tannery (AT, IV: 65), o destinatário dessa carta seria parente de Descartes por aliança, ligado à mulher de seu irmão.

pouvais avoir occasion de vous témoigner combien je vous honore et désire obéir en toutes choses. (AT, IV: 66-67)

Um pouco mais tarde, em outubro de 1644, o filósofo demonstra ter se aproximado do Padre Bourdin, chegando a oferecer a ele exemplares dos *Principios* e ainda solicitar que ele fizesse com que alguns exemplares chegassem às mãos de outros padres da Companhia.

La bienveillance que vous m'avez fait la faveur de me promettre, lorsque j'ai eu l'honneur de vous voir, est cause que je m'adresse à vous pour vous supplier de vouloir recevoir une douzaine d'exemplaires de ma Philosophie et, en ayant retenu un pour vous, de prendre la peine de distribuer les autres à ceux de vos Pères de qui j'ai l'honneur d'être connu. Comme particulièrement je vous supplie d'en vouloir envoyer un ou deux au Révérend Père Charlet, et autant au Révérend Père Dinet<sup>113</sup>, avec les lettres que je leur écris ; et les autres seront, s'il vous plaît, pour le R. P. F., mon ancien maître, et pour les Révérends Pères Vatier, Fournier, Mesland, Grandamy, etc. (AT, IV: 143-144)

Diante do ríspido debate entre Descartes e Bourdin nas *Objecções e Respostas*, e das acusações que o seguiram, é estranho ver o filósofo se endereçar ao padre de maneira tão respeitosa e devotada, chegando inclusive a pedir a ele um favor como se eles fossem verdadeiros amigos. Fica evidente aqui o esforço cartesiano em superar a indisposição com Bourdin, esforço que parece entrar no quadro daqueles, anunciados anteriormente por ele na Carta ao Padre Dinet<sup>114</sup>, que visariam à aceitação da sua filosofia por todos, principalmente os defensores da filosofia tradicional.

É importante ressaltar ainda que as cartas que Descartes encarregou Bourdin de entregar aos padres Dinet e Charlet também são bastante significativas e revelam, mais uma vez, a intenção do filósofo de convencer os jesuítas a aceitarem sua filosofia. Enquanto na carta ao Padre Dinet ele afirma claramente seu desejo de mudar a opinião daqueles que se posicionaram contra a sua filosofia, (“Voici enfin les Principes de cette malheureuse Philosophie, que quelques-uns ont tâché d'étouffer avant sa naissance. J'espère qu'il changeront d'humeur en la voyant, et qu'ils la trouveront plus innocente qu'ils ne s'étaient imaginé<sup>115</sup>.”) na carta ao Padre Charlet ele tenta mudar sua imagem

---

113 A satisfação de Descartes em ter se aproximado do Padre Bourdin é evidenciada na referida carta ao Padre Dinet. (AT, IV: 142)

114 AT, VII: 577.

115 AT, IV: 142.

de opositor da escolástica, afirmando que seus princípios teriam sido admitidos por Aristóteles e que ele não teria a intenção de refutar as opiniões recebidas nas escolas<sup>116</sup>.

Je sais qu'on a cru que mes opinions étaient nouvelles ; et toutefois on verra ici que je ne me sers d'aucun principe, qui n'ait été reçu par Aristote, et par tous ceux qui se sont jamais mêlés de philosopher. On s'est aussi imaginé que mon dessein était de réfuter des opinions reçues dans les Écoles, et de tâcher à les rendre ridicules ; mais on verra que je n'en parle non plus que si je ne les avais jamais apprises. (AT, IV: 141)

O que fica claro a partir dessa passagem é que o filósofo não tinha a intenção, nos *Princípios*, de se posicionar abertamente contra a filosofia escolástica. Muito antes pelo contrário, o objetivo de Descartes é se desvincular da imagem de opositor da filosofia de Aristóteles. Obviamente, a postura cartesiana aqui é extremamente ligada a questões diplomáticas. Não era vantajoso para o filósofo naquele momento ser visto como um crítico da filosofia escolástica. Seu principal objetivo era de convencer a todos da validade da sua filosofia e isso não poderia ser feito enquanto ela fosse vista como radicalmente oposta àquela de Aristóteles.

Descartes insiste ainda na ideia de que a filosofia apresentada nos *Princípios* não seja oposta à de Aristóteles em uma carta de junho de 1645 endereçada a um destinatário desconhecido<sup>117</sup>. Ali o filósofo faz a seguinte afirmação:

Je trouve fort étrange aussi qu'ils désirent que je réfute les arguments de l'École ; car je crois que, si je l'entreprenais, je leur rendrais un mauvais office. Et il y a longtemps que la malignité de quelques-uns m'a donné sujet de le faire, et peut-être qu'enfin ils me contraindront. Mais parce que ceux qui y ont le plus d'intérêt sont les Pères Jésuites, la considération du Père C(harlet), qui est mon parent et qui est maintenant le premier de leur Compagnie, depuis la mort de leur Général, duquel il était Assistant, et celle du Père D(inet) et de quelques autres des principaux de leurs Corps, lesquels je crois être véritablement mes amis, a été cause que je m'en suis abstenu jusques ici ; et même que j'ai tellement composé mes *Principes*, qu'on peut dire qu'ils ne contrarient point du tout à la Philosophie commune, mais seulement qu'ils l'ont enrichie de plusieurs choses qui n'y étaient pas. Car puisqu'on y reçoit une infinité d'autres opinions qui sont contraires unes aux autres, pourquoi n'y pourrait-on pas aussi bien recevoir les miennes ? (AT, IV: 225)

O filósofo afirma que ele poderia ter refutado Aristóteles, mas não o fez pela consideração que tinha pelos padres jesuítas, o que o teria, inclusive, levado a redigir os

---

116 A mesma ideia é apresentada na carta ao Padre Dinet (AT, VII: 580 e 596) e será ferozmente criticada por Martin Schook em seu *L'Admiranda Methodus* (Section II, Chapitre I).

117 A edição Adam et Tannery supõe que a carta seja endereçada a Huygens.

*Princípios* de uma maneira que eles não contrariassem de forma alguma a filosofia comum. Descartes confirma então não se ter oposto abertamente a Aristóteles na primeira edição dos *Princípios* para não desagradar, principalmente, os jesuítas. O filósofo não nega, entretanto, que poderia tê-lo feito e que teria motivos para isso. Contudo, há uma série de interesses envolvidos na publicação dos *Princípios* que impedem que Descartes apresente uma postura combativa em relação à filosofia de Aristóteles; não acreditamos que isso seja fruto apenas de consideração e amizade.

Nessa mesma carta, o filósofo se mostra espantado pelo veredito de que sua filosofia não seria aceita pela Escola, o que comprova a decepção vivida por Descartes após a publicação dos *Princípios*, pois, mesmo tendo feito de tudo para que sua filosofia fosse aceita, modificando seu formato para deixá-la mais familiar aos eruditos, não se opondo abertamente a Aristóteles, nem assim ele alcança seu objetivo. Não que a filosofia expressa nos *Princípios* seja rejeitada por todos, mas ela também está longe de ser aceita de forma unânime, como Descartes desejava.

Ce que je trouve le plus étrange est la conclusion du jugement que vous m'avez envoyé, à savoir que ce qui empêchera mes principes d'être reçus dans l'École, est qu'ils ne sont pas assez confirmés par l'expérience, et que je n'ai point réfuté les raisons des autres<sup>118</sup>. Car j'admire que nonobstant que j'aie démontré, en particulier, presque autant d'expériences qu'il y a de lignes en mes écrits, et qu'ayant généralement rendu raison, dans mes Principes, de tous les phénomènes de la nature, j'aie expliqué par même moyen, toutes les expériences qui peuvent être faites touchant les corps inanimés, et qu'au contraire on n'en ait jamais bien expliqué aucune par les principes de la Philosophie vulgaire, ceux qui la suivent ne laissent pas de m'objecter le défaut d'expériences. (AT, IV: 224-225)

Deste modo, ao decidir publicar uma versão francesa dos *Princípios*, que não havia em sua versão latina obtido a repercussão esperada, o filósofo escreve uma carta ao tradutor<sup>119</sup> que servirá como prefácio da obra. O interessante é que essa carta apresenta muita semelhança com o projeto exposto na *Recherche*, principalmente no que concerne à aposta de que o homem comum seria mais apto a receber a filosofia cartesiana do que os eruditos. Como a aproximação entre a Carta Prefácio e a *Recherche* já foi feita por nós anteriormente, não voltaremos a ela em detalhes. Basta saber que, em 1647, assim como no diálogo, Descartes parece estar mais disposto a desistir de

---

118 Desse ponto se origina a passagem que citamos anteriormente sobre a refutação da filosofia escolástica.

119 Claude Picot (1614-1668).

convencer os eruditos da veracidade da sua filosofia, voltando-se para o homem comum. Esse parece ser inclusive o motivo que o levou a traduzir suas obras latinas<sup>120</sup> para o francês, quarto item da nossa lista de fatores históricos importantes para as hipóteses de datação tardia. A importância da decisão de Descartes em publicar uma edição francesa das *Meditações* e dos *Princípios* está no fato de ele desejar ampliar seu público alvo, ou até mesmo substituí-lo, momento que seria então compatível com a redação da *Recherche*, compartilhando o mesmo pensamento a respeito do público ideal para os escritos cartesianos.

Tendo em vista esse quadro, a ideia de que os *Princípios*, em sua primeira edição latina de 1644, substituiria a *Recherche* nos parece menos convincente, já que parece ser em 1647 que o desgosto com os sábios e com a incapacidade dos mais eruditos em compreender a sua filosofia parece se consolidar. Descartes, embora já demonstre descontentamento com os sábios, não parece ter, anteriormente à publicação da primeira edição dos *Princípios*, as motivações necessárias para empreender, ou mesmo tentar empreender, um projeto como a *Recherche*.

Entretanto é preciso admitir que, a partir da análise feita até então, é ainda possível sugerir o ano de 1642 como a data de redação da *Recherche*. Supondo que, embalado pela má repercussão das *Meditações* e pelo debate presente nas *Objecções e Respostas*, Descartes tenha impulsivamente decidido escrever o diálogo, é possível imaginar que, após refletir melhor, o filósofo se desistisse do projeto e, como acredita Gaukroger, passe a se dedicar aos *Princípios*. Todavia, a partir dessa consideração teríamos que concordar que outros fatores, como a Querela de Utrecht e o relacionamento com Elisabeth e Christina (que analisaremos a seguir), por exemplo, não sejam relevantes para a redação da *Recherche*, o que nos parece difícil de admitir.

Partindo então para os três últimos itens listados acima como fatores contextuais que podem ter sido importantes para o projeto da *Recherche* temos a influência da Princesa Elisabeth e da Rainha Christina e a interrupção do diálogo. No que diz respeito ao relacionamento de Descartes com a Princesa Elisabeth, é preciso lembrar que a troca de correspondência entre eles tem início em 1643. Já o relacionamento de Descartes

---

120 Além dos *Princípios*, a tradução francesa das *Meditações* também surge no mesmo período.



com Christina tem início em 1646 por intermédio de Pierre Chanut<sup>121</sup>. Deste modo, para considerarmos a relação com essas duas personalidades como um fator viável de ter exercido qualquer influência sobre a *Recherche*, ela deveria ter sido redigida, necessariamente, após essas datas.

A principal alegação daqueles que argumentam a favor da influência de Elisabeth no texto da *Recherche*<sup>122</sup> se baseia na presença da moral no plano do diálogo. Considerando que o interesse pela moral é suscitado no filósofo em decorrência, principalmente, de suas conversas com a princesa Elisabeth, a presença da moral no plano indicaria que a obra tivesse sido redigida num momento tardio da vida do filósofo. Mesmo que esse argumento não pareça muito significativo isoladamente, tendo em consideração os avanços feitos até aqui, ele ganha mais força, corroborando a hipótese de datação tardia, pois se a *Recherche* é necessariamente posterior às *Meditações*, o mais provável é que a moral que viria a ser desenvolvida nessa obra fosse de fato ligada ao pensamento moral desenvolvido por Descartes a partir da correspondência com Elisabeth. Ainda mais se considerarmos que o próprio filósofo afirma, em uma carta a Elisabeth de maio 1646, nunca ter se dedicado anteriormente aos temas presentes nas *Paixões*<sup>123</sup>. Ainda numa carta a Chanut de 20 de novembro de 1647, fala sobre os motivos pelos quais ele não se teria arriscado a escrever sobre moral:

Il est vrai que j'ai coutume de refuser d'écrire mes pensées touchant la morale, et cela pour deux raisons : l'une, qu'il n'y a point de matière d'où les malins puissent plus aisément tirer de prétextes pour calomnier ; l'autre, que je crois qu'il n'appartient qu'aux souverains ou à ceux qui sont autorisés par eux, de se mêler de régler les mœurs des autres. (AT, V: 86-87)

Tal passagem nos leva a supor que a decisão de escrever sobre moral seja algo tardio. Todavia, acreditamos que a relação entre o filósofo e a princesa pode ser muito reveladora, trazendo elementos que podem ser muito mais significativos para a datação da *Recherche* que a constituição do pensamento moral cartesiano.

---

121 Inicialmente o relacionamento entre Christina e Descartes não foi direto; a rainha expunha questões a Chanut que as enviava ao filósofo. Descartes, por sua vez, respondia apenas a Chanut. É apenas em 20 de Novembro de 1647 que o filósofo escreve uma carta diretamente à rainha Christina pela primeira vez. (Embora parte da correspondência de Descartes tenha sido perdida, é possível, a partir do conteúdo das cartas que possuímos desse período, afirmar, como faz Adam (AT, V: 81), que a carta acima mencionada seja a primeira escrita pelo filósofo a Christina.)

122 Henri Gouhier (1929) e Ernst Cassirer (1939), por exemplo.

123 AT, IV: 407- 412.

Cassirer assinala o interesse de Descartes pelo ensino em sua maturidade, interesse esse oriundo de sua relação com Elisabeth e, principalmente, com a Rainha Christina. É de fato com Christina que Descartes, devido à sua estadia na Suécia, pode exercer mais amplamente as suas habilidades de professor, mas o interesse por essa função será inicialmente suscitado por Elisabeth. O fascínio da princesa em aprender e sua sede de saber impressionam muito a Descartes que rapidamente nutre uma forte afeição por Elisabeth. Na extensa correspondência entre o filósofo e a princesa é possível notar os contornos de uma relação de mestre e aluna, que se impõe naturalmente. Deste modo, não é obrigatório esperar os últimos anos de vida do filósofo e a intensificação de seu relacionamento com a Rainha Christina<sup>124</sup> para explicar os novos interesses cartesianos e o consequente teor didático do diálogo; é possível encontrar já na relação com Elisabeth essa inspiração.

A correspondência entre Descartes e Elisabeth é muito esclarecedora e apresenta questões que podem ser de amplo interesse. Por considerarmos a relação entre Descartes e a princesa de extrema importância para a constituição da *Recherche*, faremos uma análise completa da correspondência entre os dois, destacando os pontos que podem ter especial relevância quando se trata da suposta influência que ela pode ter exercido na redação do diálogo.

A troca de cartas entre Descartes e Elisabeth começa a partir da iniciativa da princesa<sup>125</sup> que, em maio de 1643<sup>126</sup>, escreve pela primeira vez ao filósofo. A carta versa sobre questões ligadas à relação entre corpo e alma. Inicialmente, entre maio e julho de 1643 as questões contemplam sobretudo esse tema. Há também breves comentários sobre a Querela de Utrecht, que ganhará força nesse período<sup>127</sup>. Até meados de 1645 a correspondência entre os dois é intermitente e parte das cartas

---

124 Embora a primeira carta de Descartes para a Rainha Christina date de 20 de novembro de 1647, não é possível dizer que eles tenham tido uma relação intensa antes da partida do filósofo para a Suécia em 1649.

125 Descartes já havia, em uma carta de 6 de outubro de 1643 a Pollot (da qual Elisabeth teria tomado conhecimento), demonstrado interesse em conhecer a princesa. (AT, III: 577)

126 A grafia antiga da carta sugere a data exata como sendo 6 de maio de 1643; entretanto, tendo em vista que a resposta de Descartes data de 21 de maio, a edição Adam et Tannery supõe que a data real seja 16 de maio, pois o filósofo não demoraria quinze dias para responder à primeira carta de uma pessoa da importância da Princesa Elisabeth.

127 No fim da carta de 28 de junho de 1643 a Elisabeth (AT, III: 695), Descartes menciona o decreto de 5 de junho dos magistrados de Utrecht que ele acabara de receber. Em sua resposta, datada de 5 de julho de 1643, a princesa se mostra solidária a Descartes no que diz respeito a essa disputa. (AT, IV: 1-2)

trocadas foi perdida, impossibilitando que tenhamos delas real conhecimento<sup>128</sup>; há algumas discussões sobre temas matemáticos e uma breve menção a Voet por parte de Elisabeth em agosto de 1644<sup>129</sup>. Entre maio e julho as cartas têm como assunto principal a saúde da princesa. Há também, no fim da carta de junho de 1645 de Descartes a Elisabeth um novo comentário sobre a Querela de Utrecht<sup>130</sup>. O fato de a correspondência entre o filósofo e a princesa nesse período conter menções à disputa entre Descartes e os magistrados de Utrecht é bastante significativo e revela, mais uma vez, como essa questão o afetou.

A amizade entre Descartes e Elisabeth se intensifica e, a partir de agosto de 1645, a correspondência entre os dois será muito mais abundante. A saúde frágil da princesa e os aborrecimentos que faziam com que ela tivesse dificuldade em encontrar a felicidade são assuntos recorrentes nas cartas. Com o intuito de ajudar Elisabeth, Descartes inicia em agosto de 1645 um debate sobre a *De Vita Beata* de Sêneca, que dá origem a considerações mais aprofundadas sobre a moral e que levam ao desenvolvimento das *Paixões da Alma* (1649)<sup>131</sup>, tais assuntos dominarão a correspondência até 1646. Da discussão sobre o livro de Sêneca surgem alguns comentários que podem ser significativos para a datação da *Recherche*. A carta de Elisabeth a Descartes de 16 de agosto de 1645, por exemplo, contém uma passagem muito interessante sobre a maneira como as conversas com o filósofo estimulam o conhecimento da princesa:

Ce que j'étais obligée de vous écrire, afin que vous ne croyiez pas que je sois de votre opinion par préjugé ou par paresse. Je ne demande point aussi que vous continuiez à corriger Sénèque, parce que votre façon de raisonner est plus extraordinaire, mais parce qu'elle est la plus naturelle que j'aie rencontrée, et semble ne m'apprendre rien de nouveau, sinon que je puis tirer de mon esprit des connaissances que je n'ai pas encore aperçues. (AT, IV: 269)

A fala da princesa lembra muito a ideia presente na *Recherche* de que o mestre, Eudoxo, teria o papel de ajudar o seu discípulo, Poliandro, a alcançar um conhecimento

---

128 Pelo que nos resta da correspondência é possível saber que algumas cartas foram perdidas, visto que há nelas referência a conversas das quais não temos conhecimento.

129 “Vous n'avez pas montré à M. Voetius le danger qu'il y a d'être votre ennemi, comme à moi l'avantage de votre bienveillance.” (AT, IV: 133)

130 AT, IV: 238.

131 Embora as *Paixões* sejam publicadas oficialmente apenas em novembro de 1649, em 1646 o filósofo já dispõe de um primeiro esboço desse tratado (AT, IV: 404-412) que, a princípio, parecia não ser destinado ao grande público, mas que, após insistência dos amigos de Descartes, será revisto por ele e finalmente publicado.

que seria proveniente apenas da razão natural. Eudoxo não impõe seu próprio conhecimento a Poliandro; ele apenas o ajuda a retirar sozinho de seu próprio espírito o conhecimento das coisas.

Lesquelles choses je me suis proposé d'enseigner en cet ouvrage, et de mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes, ouvrant à un chacun les moyens de trouver en soi-même, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science que lui est nécessaire à la conduite de sa vie, et d'acquérir par après par son étude toutes les plus curieuses connaissances, que la raison des hommes est capable de posséder. (AT, X: 496)

Esse é exatamente o sentimento expresso aqui por Elisabeth que, a partir da maneira de raciocinar de Descartes, se sente capaz de retirar de seu espírito conhecimentos dos quais ela ainda não tinha se dado conta.

A princesa, assim como Poliandro<sup>132</sup>, também faz muitos elogios à maneira como o filósofo lhe ensina e a faz conhecer as coisas<sup>133</sup>, o que revela que ela era a discípula ideal de Descartes, capaz não só de alcançar o conhecimento através unicamente da razão natural, mas também de reconhecer o valor da filosofia cartesiana e seu papel na busca pelo conhecimento. Ainda nesse contexto, Elisabeth faz um comentário que nos parece muito significativo:

J'espère que vous continuerez, de ce que Sénèque a dit, ou de ce qu'il devait dire, à m'enseigner les moyens de fortifier l'entendement, pour juger du meilleur en toutes les actions de la vie<sup>134</sup>, qui me semble être la seule difficulté, puisqu'il est impossible de ne point suivre le bon chemin, quand il est connu. (AT, IV: 280)

Se nos lembrarmos do plano da *Recherche*, não é difícil notar a semelhança existente entre ele e a passagem mencionada acima.

Ayant ainsi préparé notre entendement pour juger en perfection de la vérité<sup>135</sup>, il faudra aussi que nous apprenions à régler nos volontés, en distinguant les choses bonnes d'avec les mauvaises, et remarquant la vraie différence qu'il y a entre les vertus et les vices. (AT, X: 505)

---

132 AT, X 518.

133 AT, IV: 279.

134 Grifo nosso.

135 Grifo nosso.

A ideia de que é preciso preparar o entendimento para julgar está presente nas duas passagens; ademais, ambas se apresentam num contexto em que se trata da moral<sup>136</sup>.

O mais interessante das comparações que podem ser feitas entre o diálogo e as falas de Elisabeth é que elas apresentam a mesma particularidade da comparação feita com as Objeções; ambos são elementos externos ao pensamento cartesiano, trazidos por outras pessoas, o que lhes confere ainda mais força

Ainda no seio do debate sobre o *De Vita Beata* de Sêneca, na carta a Elisabeth de 18 de agosto de 1645, Descartes faz um comentário que lembra bastante o que é apresentado na *Recherche*.

Au premier, il reprend ceux qui suivent le coutume et l'exemple plutôt que la raison. *Nunquam de vita judicatur*, dit-il, *semper creditur*. Il approuve bien pourtant qu'on prenne conseil de ceux qu'on croit être les plus sages ; mais il veut qu'on use aussi de son propre jugement, pour examiner leurs opinions. En quoi je suis fort de son avis ; car, encore que plusieurs ne soient pas capables de trouver d'eux mêmes le droit chemin, il y en a peu toutefois qui ne le puissent assez reconnaître, lorsqu'il leur est clairement montré par quelque autre [...]. (AT, IV: 272)

Na *Recherche* fica clara a desaprovação de Descartes àqueles que recorrem à autoridade e à filosofia tradicional para garantir a certeza de seu conhecimento<sup>137</sup>. Contudo, ele se afirma como guia na busca pela verdade, não como alguém que revela e impõe a verdade, mas como alguém que está ali para mostrar o caminho<sup>138</sup>. Nesse sentido, é possível confiar nos ensinamentos de um sábio sem, necessariamente, ceder à autoridade<sup>139</sup>.

É importante notar ainda que a crítica aos defensores da escolástica, traço marcante da *Recherche de la Vérité*, também é um dos pontos recorrentes da correspondência entre o filósofo e a princesa<sup>140</sup>. Elisabeth compartilha da visão de

---

136 É importante ressaltar, entretanto, que as *Regras* e o *Discurso* também apresentam ideias semelhantes.

137 AT, X 495-496/AT, X 502.

138 AT, X 496/AT, X 525-26.

139 É importante lembrar que, a esse respeito, a influência de Charron também é essencial.

140 “Je ne m'étonne pas de ce que votre Altesse ne trouve aucun docte au pays où elle est, qui ne soit entièrement préoccupé des opinions de l'École ; car je vois que, dans Paris même et en tout le reste de l'Europe, il y en a si peu d'autres, que, si je l'eusse su auparavant, je n'eusse peut-être jamais rien fait imprimer.” (AT, IV: 590-591)

Descartes a respeito dos escolásticos e, assim como ele, faz duras críticas à filosofia tradicional e seus defensores<sup>141</sup>.

Diante dos dados apresentados acima, nos parece muito provável que a conversa com Elisabeth em torno do livro de Sêneca seja uma das inspirações da *Recherche*. Consideramos que esse seja um momento decisivo para o início da redação do diálogo, pois é no final de 1645 que Descartes dispõe de todos os elementos necessários para tal.

Mais adiante, em uma carta a Elisabeth de 10 de maio de 1647, é possível confirmar que a publicação dos *Principios* não foi suficiente para solucionar o problema de Descartes com os defensores da filosofia tradicional. A Querela de Utrecht, que já havia perturbado enormemente a tranquilidade de Descartes, teria causado, ou incentivado, o surgimento de outras controvérsias envolvendo o filósofo.

[...] pour le repos que j'y étais ci-devant venu chercher, je prévois que dorénavant je ne l'y pourrai avoir si entier que je désirerais, à cause que, n'ayant pas encore tiré toute la satisfaction que je devais avoir des injures que j'ai reçues à Utrecht, je vois qu'elles en attirent d'autres, et qu'il y a une troupe de théologiens, gens d'école, qui semblent avoir fait une ligue ensemble pour tâcher à m'opprimer par calomnies ; en sorte que, pendant qu'ils machinent tout ce qu'il peuvent pour tâcher de me nuire, si je ne veillais aussi pour me défendre, il leur serait aisé de me faire quelques affronts. La preuve de ceci est que, depuis trois ou quatre mois, un certain Régent du Collège de Théologiens de Leyde, nommé Revius, a fait disputer quatre diverses thèses contre moi, pour pervertir le sens de mes Méditations, et faire croire que j'y ai mis des choses fort absurdes, et contraires à la gloire de Dieu : comme qu'il faut douter qu'il y ait un Dieu ; et même que je veux qu'on nie absolument pour quelque temps qu'il y en ait un, et choses semblables. [...] depuis huit jours j'ai écrit une longue lettre aux Curateurs de l'Académie de Leyde, pour demander justice contre les calomnies de ceux deux théologiens<sup>142</sup>. Je ne sais point encore la réponse que j'en aurai ; mais, selon que je connais l'humeur des personnes de ce pays, et combien ils révèrent, non pas la probité et la vertu, mais la barbe, la voix et le sourcil des théologiens, en sorte que ceux qui sont les plus effrontés, et savent crier le plus haut, ont ici le plus de pouvoir (comme ordinairement en tous les États populaires), encore qu'ils aient le moins de raison, je n'en attends que quelques emplâtres, qui, n'ôtant point la cause du mal, ne serviront qu'à le rendre plus long et plus importun ; au lieu que, de mon côté, je pense être obligé de faire mon mieux, pour tirer une entière satisfaction de ces injures, et aussi, par même occasion, de celles d'Utrecht ; et en cas que je ne puisse obtenir justice (comme je prévois qu'il sera très malaisé que je l'obtienne), de me retirer tout à fait de ces provinces. Mais, parce que toutes choses se font ici fort lentement, je m'assure qu'il se passera plus d'un an, avant que cela

---

141 “J’ai attribué l’obscurité, qui se trouve audit livre, comme en la plupart des anciens, à la façon de s’expliquer, toute différente de la notre, de ce que les mêmes choses, qui sont problematiques parmi nous, pouvaient passer pour hypothèses entre eux ; et le peu de connexion et d’ordre qu’il observe, au dessein de s’acquiescer des admirateurs, en surprenant l’imagination, plutôt que des disciples, en informant le jugement [...]” (AT, IV: 279)

142 Revius e Triglandius.

arrive. [...] Pendant que j'écris ceci, je reçois de lettres de La Haye et de Leyde, qui m'apprennent que l'assemblée des Curateurs a été différée, en sorte qu'on ne leur a point encore donné mes lettres ; et je vois qu'on fait d'une brouillerie une grande affaire. On dit que les théologiens en veulent être juges, c'est-à-dire me mettre ici en une inquisition plus sévère que ne fut jamais celle d'Espagne, et me rendre l'adversaire de leur religion. Sur quoi on voudrait que j'employasse le crédit de Monsieur l'Ambassadeur de France, et l'autorité de Monsieur le Prince d'Orange, non pas pour obtenir justice, mais pour intercéder et empêcher que mes ennemis ne passent outre. Je crois pourtant que je ne suivrai point cet avis, je demanderai seulement justice ; et si je ne la puis obtenir, il me semble que le meilleur sera que je me prépare tout doucement à la retraite. Mais, quoi que je pense ou que je fasse, et en quelque lieu du monde que j'aïlle, il n'y aura jamais rien qui me soit plus cher que d'obéir à vos commandements, et de témoigner avec combien de zèle je suis, etc. (AT, V: 15-19)

O filósofo demonstra aqui que, ainda em 1647, sua situação era bastante complicada e ele, mesmo sem querer, se envolvia numa série de disputas. A filosofia cartesiana é dessa vez atacada pelos teólogos da Universidade de Leiden, notadamente Jacobus Revius (1586-1658) e Jacobus Triglandius (1583-1654)<sup>143</sup>. Descartes se sente injustiçado e não parece acreditar que possa encontrar justiça no que diz respeito às disputas ocorridas na Holanda. Ele cogita a possibilidade de deixar definitivamente esse país e até mesmo de se aposentar. Esse parece o momento em que a decepção de Descartes com a classe erudita se torna mais profunda. As disputas envolvendo sua filosofia atingiam todos os âmbitos de sua vida, levando-o ao extremo de pensar em se mudar de país e até mesmo desistir da filosofia. Vale lembrar que é também no ano de 1647 que o filósofo decide publicar versões francesas de suas obras latinas, *Méditações* e *Princípios*, decisão que pode ser muito significativa<sup>144</sup>.

Em sua resposta, datada de 27 de maio de 1647, a Princesa Elisabeth, que a essa altura já ocupava o lugar de grande amiga de Descartes, é solidária ao filósofo, mas insiste para que ele não abandone a Holanda e que não ceda aos seus inimigos.

Il y a trois semaines qu'on m'a envoyé le corollaire impertinent du professeur Triglandius, y ajoutant que ceux qui ont disputé pour vous ne furent point vaincus par raison, mais contraints de se taire par le tumulte qui s'excite en l'Académie, et que le professeur Stuard (homme de grande lecture, mais d'un jugement fort médiocre), faisait dessein de réfuter vos *Méditations Métaphysiques*. Je crois bien que cela vous donnerait la même peine qu'a fait la calomnie de l'écolier de Voetius, mais non pas la résolution de quitter la Hollande, comme vous le témoignez en votre lettre du 10<sup>e</sup> de ce mois, puisqu'il est indigne de vous de céder la place à vos ennemis, et que cela

---

143 Para maiores esclarecimentos a esse respeito ver VERBEEK, 1992.

144 Como vimos anteriormente, ao traduzir as obras latinas para o francês, Descartes abre a sua filosofia para um novo público, o homem comum, mesmo público ao qual seria direcionada a *Recherche*.

paraîtrait comme une espèce de bannissement, qui vous apporterait plus de préjudice que tout ce que Messieurs le théologiens peuvent faire contre vous, puisque la calomnie n'est point considérable en un lieu où ceux qui gouvernent ne s'en peuvent exempter eux-mêmes, ni punir ceux qui le font. (AT, V: 46-47)

A postura combativa da princesa também pode ter influenciado Descartes no projeto empreendido na *Recherche*.

Em 6 de junho de 1647, Descartes escreve a Elisabeth sobre a impressão da tradução francesa dos *Princípios* e faz um comentário intrigante sobre o suposto fim da disputa com os teólogos de Leiden.

On a fait taire le Théologiens qui me voulaient nuire, mais en les flattant, et en se gardent de les offenser le plus qu'on a pu, ce qu'on attribue maintenant au temps ; mais j'ai peur que ce temps durera toujours, et qu'on leur laissera prendre tant de pouvoir, qu'ils seront insupportables. (AT, V: 60)

O filósofo afirma nitidamente ter evitado ao máximo ofender os seus opositores e tê-los inclusive elogiado para conseguir de maneira diplomática pôr fim à polêmica que envolvia seu nome. A atitude conciliadora de Descartes pode ser vista em suas cartas pessoais, onde ele apresenta a mesma postura também em relação aos jesuítas<sup>145</sup>. Contudo, ele demonstra aqui certo receio em relação a essa posição que adotou, por imaginar que ela possa encorajar a atitude de seus opositores, dando-lhes, a longo prazo, um poder que os tornaria insuportáveis. Ao que tudo indica, o filósofo estava cansado não só das acusações e disputas, mas também do jogo político que ele se via obrigado a fazer para não se prejudicar mais ainda com esse tipo de situação.

Acreditamos que a polêmica envolvendo os teólogos de Leiden seja um momento marcante na vida de Descartes e fundamental para a história da redação da *Recherche*. Se após 1645, o filósofo possuía todos os elementos que possibilitavam o surgimento de um texto do teor da *Recherche*, por outro lado, as novas acusações contra a sua filosofia podem tê-lo desanimado definitivamente de lutar contra os defensores da filosofia tradicional.

Chegamos enfim ao momento que nos parece o mais importante, para os nossos propósitos, da correspondência com Elisabeth: a carta escrita pela princesa em 5 de

---

145 AT, III: 249, AT, IV: 65-67, AT, IV: 140-144.



dezembro de 1647 e respondida por Descartes em 31 de janeiro de 1648<sup>146</sup>. Apresentamos a seguir os dois textos respectivamente.

Puisque j'ai reçu il a quelques jours la traduction française de vos *Méditations Métaphysiques* que vous m'avez envoyée<sup>147</sup>, je suis obligé de vos en rendre grâce par ces lignes [...] de vous dire avec quelle satisfaction j'ai lu la traduction susdite, puisqu'elle rend vos pensées d'autant plus miennes que je les vois bien exprimées en une langue dont je me sers ordinairement, encore que je crois les avoir comprises auparavant. Mon admiration s'augmente toutes les fois que je relis les objections qu'on vous a fait, comment il est possible que des personnes, qui ont employé tant d'années à la méditation et à l'étude, ne sauraient comprendre des choses si simples et si claires, que la plupart, en disputant du vrai et du faux, semblent ne pas connaître comment il les faut discerner, et que le sieur Gasendus<sup>148</sup>, qui est en la plus grande réputation pour son savoir, a fait, après l'Anglais<sup>149</sup>, les objections moins raisonnables que tous les autres. Cela vous montre combien le monde a besoin du *Traité de l'Érudition*, que vous avez autrefois voulu faire. Je sais que vous êtes trop charitable pour refuser une chose si utile au public, et que, pour cela, je n'ai pas besoin de vous faire souvenir de la parole que vous en avez donné à votre très affectionnée amie à vous servir, Elisabeth. (AT, V: 96-97)

Votre Altesse y témoigne vouloir que j'écrive le *Traité de l'Érudition*, dont j'ai eu autrefois l'honneur de lui parler<sup>150</sup>. Et il n'y a rien que je souhaite avec plus de zèle que d'obéir à vos commandements ; mais je dirai ici les raisons que sont cause que j'avais laissé le dessein de ce *Traité*, et si elles ne satisfont pas votre Altesse, je ne manquerai pas de le reprendre. La première est que je n'y saurais mettre toutes les vérités qui y devraient être, sans animer trop contre moi les gens de l'École, et que je ne me trouve point en telle condition que je puisse entièrement mépriser leur haine. La seconde est que j'ai déjà touché quelque chose de ce que j'avais envie d'y mettre, dans une Préface qui est au-devant de la traduction française de mes *Principes*, laquelle je pense que votre Altesse a maintenant reçue. La troisième est que j'ai maintenant un autre écrit entre les mains, que j'espère pouvoir être plus agréable à votre Altesse : c'est la description des fonctions de l'animal et de l'homme. Car ce que j'en avais brouillé, il y a douze ou treize ans, qui a été vu par votre Altesse, étant venu entre les mains de plusieurs qui l'on mal transcrit, j'ai cru être obligé de le mettre plus au net, c'est-à-dire, de le refaire. [...] Au reste, je considère ce qui me reste de cet hiver, comme le temps le plus tranquille que j'aurai peut-être de ma vie ; ce qui est cause que j'aime mieux l'employer à cette étude, qu'à une autre que ne requiert pas tant d'attention. (AT, V: 111-113)

---

146 Como vimos no item anterior, Gouhier (1929) em sua interpretação faz recurso a essa conversa. Entretanto, o comentador faz apenas um breve comentário sobre esse momento da correspondência entre os dois, sem explorar devidamente todos os elementos que podem ser dele extraídos. Assim sendo, examinaremos de maneira mais cuidadosa essa conversa, que possui vários elementos interessantes.

147 A carta escrita pela princesa em maio de 1647 faz pensar que, nessa data, o texto francês das *Meditações*, embora ainda não tivesse chegado às suas mãos, já estava a caminho.

148 Gassendi.

149 Thomas Hobbes.

150 Não nos restam registros dessa prévia conversa onde o *Traité de l'Érudition* teria sido mencionado.

O primeiro ponto interessante que podemos tirar da fala de Elisabeth é a sua afirmação de que a tradução francesa das *Meditações* torna o texto mais familiar pelo fato de ser escrito na língua comum. Apesar de a princesa ler em latim e ter tomado conhecimento das *Meditações* primeiramente nessa língua, ela admite que ao ler em francês ela se sente mais próxima do texto. O testemunho de Elisabeth é, sem dúvida, um incentivo para que Descartes escreva em francês. A devoção do filósofo em relação à princesa é evidente e, tendo isso em vista, uma fala como essa parece ser capaz de influenciar Descartes, que, nos anos seguintes, não mais escreverá em latim. Ademais, é importante notar que a correspondência entre o filósofo e a princesa é empreendida na língua comum, o que também pode ser significativo para a decisão de Descartes de escrever em francês. Não que a causa da preferência de Descartes por escrever em francês em seus últimos anos de vida seja apenas a sua relação com Elisabeth, mas ela pode ter contribuído para isso.

Mais adiante, a princesa mencionará o texto das *Objecções e Respostas*, se mostrando, assim como Descartes, indignada diante da má compreensão dos objetos. A ideia de que grandes estudiosos, considerados sábios e reconhecidos pelo seu conhecimento, sejam incapazes de compreender verdades tão evidentes quanto as demonstradas nas *Meditações* deixa Elisabeth estarecida. A fala da princesa se torna ainda mais significativa quando ela relaciona esse fato à necessidade de Descartes escrever um “Tratado da Erudição”. A ideia de que, a partir das *Objecções* surja a necessidade de Descartes escrever um novo livro, parece compatível com a hipótese de que a *Recherche de la Vérité* tenha sido influenciada pelas *Objecções e Respostas*.

É evidente que o *Traité de l'Érudition* foi assunto de uma conversa prévia entre Descartes e a princesa. Elisabeth sugere em sua carta que o filósofo teria se comprometido a escrever tal texto e cobra sutilmente a palavra outrora dada. Entretanto, não há na correspondência nenhuma menção anterior a esse assunto, o que nos leva a duas possibilidades: ou esse assunto foi tratado em cartas que foram perdidas, ou o suposto tratado foi o tema de uma conversa face a face entre os dois amigos. Considerando as cartas desse período das quais dispomos e os dados históricos<sup>151</sup>, tudo

---

151 Não há entre 1645 e 1646 nenhuma lacuna evidente na correspondência entre Descartes e Elisabeth. A interrupção que encontramos é entre junho e novembro de 1647; porém, por esse período ser muito próximo ao da carta em questão, não acreditamos que as menções ao *Traité de l'Érudition* possam ali se encontrar, visto que a princesa dá a entender que se trata de uma conversa menos

nos leva a crer que esse tema tenha sido abordado no encontro entre Descartes e Elisabeth ocorrido entre junho e setembro de 1646<sup>152</sup>.

Contudo, apenas a colocação feita por Elisabeth não é suficiente para sugerir que a *Recherche* seja o *Traité de l'Érudition*. Em sua resposta Descartes nos dará mais elementos que favorecem essa hipótese.

O filósofo afirma ter desistido de escrever o *Traité de l'Érudition*, mas percebendo que a princesa relutaria em aceitar sua desistência, Descartes se propõe a explicar as razões que o fizeram desistir do livro, esperando que Elisabeth as compreenda e aceite. Assim, logo de início duas coisas nos parecem claras: 1) o assunto em questão já havia sido abordado em discussões anteriores entre Descartes e a princesa Elisabeth; 2) Elisabeth tinha especial interesse nesse projeto e parecia ser sua grande incentivadora.

Descartes oferece três razões que ocasionaram a desistência do *Traité de l'Érudition*. A desistência já é um ponto que esse projeto e o da *Recherche* têm em comum: ambos foram abandonados. No entanto, é preciso verificar se as razões oferecidas por Descartes a Elisabeth são compatíveis com os possíveis motivos de desistência do diálogo.

A primeira razão seria que, para escrever tal livro, ele deveria se opor de maneira veemente “aux gens de l'École”, o que ele afirma não estar disposto a fazer por não se encontrar em condição de lidar com as consequências. A leitura da *Recherche* deixa evidente o seu teor combativo em relação à escolástica. O ataque aberto às doutrinas da filosofia tradicional, como vimos, destoa das outras obras de Descartes, e foi visto por alguns comentadores como signo da imaturidade do filósofo. Contudo, uma questão se impõe, embora a crítica à filosofia escolástica fizesse parte das ideias cartesianas desde a sua juventude e pudesse figurar em qualquer uma de suas obras, ela jamais é feita de forma tão evidente. Por que então, ao mencionar o suposto *Traité de l'Érudition*, Descartes afirma a necessidade de se opor veementemente “aux gens de l'École”? Por

---

recente. Ademais, ainda que mais espaçadas, as cartas não apresentam uma descontinuidade em relação aos temas abordados. Tendo em vista ainda que entre junho e setembro de 1647 Descartes faz uma viagem (BAILLET, 2012: 774-775/II: 323-324), é compreensível uma breve interrupção em sua correspondência, que se verifica também de maneira geral.

152 Sobre esse encontro, que teria sido o último entre Descartes e Elisabeth, ver AT, IV: 452 e AT, IV: 493.

que a crítica à filosofia tradicional não poderia ali, como nas obras anteriores, ser dissimulada?

Ao que tudo indica, se tratava de um projeto completamente diferente, oriundo da necessidade imposta a partir das *Objecções e Respostas* e da constatação de que os sábios tinham enorme dificuldade em compreender a filosofia cartesiana. Esse projeto em especial necessitava de um embate direto, não bastava mais expor sua filosofia e esperar que ela, por si só, fosse suficiente para combater a filosofia tradicional. Da mesma maneira, na *Recherche*, a crítica à filosofia que se ensina nas escolas não parece mais opcional, ela é necessária e se impõe pelo contexto do diálogo e parece inerente ao próprio projeto. Isso porque, na discussão entre três personagens, onde um representa Descartes e sua filosofia, o segundo os sábios e a filosofia aristotélica e o terceiro o homem comum, não seria possível fugir do embate direto contra as ideias de Aristóteles. Caso contrário, deveria se mudar todo o projeto. Além disso, é após 1640 que Descartes se vê submergido pela disputa com Bourdin, e a Querela de Utrecht, disputas que, como vimos, foram muito desgastantes.

Ao que nos parece, a disputa com Bourdin (que Descartes acreditava se estender ao menos a uma parte da Companhia Jesuíta) foi significativamente penosa para o filósofo. Descartes ainda estava polemizando com o padre, já sobre as *Meditações*, quando se envolve na Querela de Utrecht, que teve proporções muito maiores. Ao escrever para o Padre Dinet a carta em que crítica as posturas de Bourdin e Voet<sup>153</sup> e que deu início ao embrulho com os professores de Utrecht, Descartes não tinha a intenção de causar uma polêmica tão grande; as consequências foram muito além do que ele poderia imaginar<sup>154</sup>. A decisão de publicar os *Princípios* reflete, assim como o esforço cartesiano em se “reconciliar” com os jesuítas e as tentativas diplomáticas de solucionar a controvérsia com os holandeses, uma tentativa de amenizar esse tipo de disputa e convencer os defensores da filosofia tradicional da validade de sua filosofia. Em 1646, a situação parece ter se acalmado um pouco, mas o filósofo é no início de 1647 atacado novamente, dessa vez pelos teólogos da Universidade de Leiden. É nesse

---

153 AT, VII: 563-603

154 De acordo com Verbeek, “Descartes connaissait très mal les rapports de force qui étaient en jeu. Animé d’un dédain aristocratique pour le peuple ; regardant Voetius comme un tribun vaniteux et stupide ; se fiant implicitement au jugement des Grands qu’il connaissait, il a sous-estimé les forces qui s’opposaient.” (VERBEEK, 1988: 45)

momento que Descartes parece vivenciar a sua maior decepção. Deste modo, nos parece possível que o filósofo, num primeiro momento, cansado de ponderar e tentar evitar maiores desentendimentos, tenha decidido levar a situação às últimas consequências, escrevendo uma obra contestadora como a *Recherche*, mas, finalmente, percebendo o teor excessivamente combativo de seu texto, ele tenha se questionado se realmente valia a pena empreender tal projeto. É provável que ele tenha refletido melhor sobre o assunto e percebido que não teria disposição suficiente para enfrentar uma disputa tão grande contra “as pessoas da Escola”. Se antes, ele tinha sido atacado gratuitamente<sup>155</sup> de todos os lados, caso ele de fato se posicionasse contra a tradição o embate poderia ser fulminante.

A segunda razão exposta por Descartes seria o fato de ele já ter exposto parte do que ele queria abordar nesse tratado na Carta Prefácio da tradução francesa dos *Princípios de Filosofia*. Mais uma vez estamos diante de uma afirmação que indica a forte probabilidade de o *Traité de l'Érudition* ser a *Recherche de la Vérité*. Isso porque, como foi possível observar em nosso quarto capítulo, parte do projeto da *Recherche* é de fato exposto na Carta Prefácio, e essa exposição não se resume ao plano dos *Princípios* que é similar ao plano estabelecido por Eudoxo no diálogo, mas diz respeito também ao objetivo da obra, ao seu público alvo e à tentativa de se desvincular da filosofia tradicional, mostrando as vantagens da filosofia cartesiana diante do pouco progresso feito por Platão, Aristóteles e seus seguidores. O ataque à filosofia tradicional é de especial relevância, pois ainda que não haja nos *Princípios* um forte combate à escolástica, como ocorre na *Recherche*, convém notar que a Carta Prefácio insere esse elemento, e muda completamente o tom da obra.

Em sua edição latina, os *Princípios* tinham um objetivo claro: facilitar o ensino da filosofia cartesiana nas escolas. Nesse contexto, a obra era dedicada aos sábios, aqueles encarregados de ensinar a filosofia, e não ao homem comum. A edição francesa da obra não é a simples tradução do texto latino, ela representa uma mudança de objetivo. A obra passa a desempenhar agora um outro papel, apresentar o conjunto da filosofia cartesiana para o homem comum e a Carta Prefácio é muito significativa nesse novo contexto, não apenas por romper com a submissão cartesiana às autoridades, mas pelo

---

155 Embora seja possível encontrar na filosofia cartesiana elementos contrários à filosofia tradicional, o filósofo nunca adotou uma postura abertamente contestadora. Ademais, as acusações de ateísmo eram infundadas.

fato de que essa carta não teria lugar na edição latina da obra. Deste modo, se a *Recherche*, como acredita Gaukroger (1995 e 2002), é substituída pelo projeto dos *Princípios*, ela não o pode ser pela edição latina da obra, mas somente pela edição francesa de 1647, pois mesmo que as duas obras (*Recherche* e *Princípios*) apresentem semelhanças em relação ao seu conteúdo, não há compatibilidade entre as intenções da *Recherche* e da edição latina dos *Princípios* publicada em 1644.

Considerando portanto que a semelhança com a Carta Prefácio seja de fato um dos motivos que leva Descartes a desistir do *Traité de l'Érudition*, é preciso admitir que o projeto date de um momento próximo a 1647. Tendo em vista ainda que é em dezembro de 1647 que Elisabeth afirma a desistência por parte de Descartes do projeto, e que a Carta Prefácio e a tiragem dos *Princípios* datam de junho/julho do mesmo ano, é sensato imaginar que 1647 seja um ano chave para a datação.

Por fim, a terceira razão seria que o filósofo estaria interessado em outro projeto, que trataria da descrição das funções do animal e do homem. Tal projeto seria a retomada de um outro escrito (que a princesa já teria lido)<sup>156</sup>, que Descartes afirma ter redigido doze ou treze anos antes e que, por ter passado de mão em mão e sido transcrito de maneira indevida, necessitava ser refeito. Descartes já havia mencionado o livro de Henricus Regius (1598-1679)<sup>157</sup> numa carta a Elisabeth de dezembro de 1646<sup>158</sup>; mais tarde, em uma carta à princesa de março de 1647<sup>159</sup>, ele afirmará que esse livro teria deturpado sua filosofia. A sua insatisfação com a divulgação e repercussão desse escrito também é exposta em uma carta a Mersenne de 23 de novembro de 1646<sup>160</sup>, onde o filósofo, ao se queixar da apropriação feita por Regius de certos pontos do texto, dá informações mais precisas sobre qual seria o conteúdo do referido escrito.

Car il y a déjà 12 ou 13 ans que j'avais décrit toutes les fonctions du corps humain, ou de l'animal, mais le papier où je les ai mises est si brouillé que j'aurais moi-même beaucoup de peine à le lire ; toutefois je ne pus m'empêcher, il y a 4 ou 5 ans, de les prêter à un intime ami, lequel en fit une copie, laquelle a encore été transcrite depuis par deux autres, avec ma permission, mais sans que je les aie relues ni corrigées. Et je les avais priés de les faire voir à personne, comme aussi je ne l'ai jamais voulu faire voir à

156 Na carta a Elisabeth de 6 de outubro de 1645 (AT, IV: 304-317), Descartes comenta o fato de a princesa ter lido um Tratado escrito por ele que dizia respeito à natureza dos animais.

157 Regius teria sido o primeiro discípulo de Descartes, mas após ser renegado pelo filósofo acaba se voltando contra ele. Sobre esse assunto ver BAILLET, 2012: 722-723/II: 268-270.

158 AT, IV: 590.

159 AT, IV: 626.

160 AT, IV: 564-568.

Regius, parce que je connais son humeur, et que, pensant faire imprimer mes opinions touchant cette matière, je ne désirais pas qu'un autre leur ôtât la grâce de la nouveauté. Mais il a eu, malgré moi, une copie de cet écrit, sans que je ne puisse deviner en aucune façon par quel moyen il l'a eue, et il en a tiré cette belle pièce du mouvement des muscles. (AT, IV: 566-567)

É no período de 1629-1631 que Descartes escreve sobre as funções do corpo humano e dos animais<sup>161</sup>.

A partir desse ponto da conversa entre Descartes e Elisabeth, é possível observar então o interesse do filósofo em retomar e reescrever seus primeiros escritos sobre as funções do corpo dos homens e dos animais<sup>162</sup>. Tal cenário nos parece especialmente relevante por demonstrar que Descartes, mesmo em sua maturidade, poderia voltar a se interessar pelos temas que despertaram sua atenção nos primeiros anos de sua trajetória filosófica. Assim, as supostas incoerências presentes na *Recherche* ao situá-la num momento tardio, por ela apresentar temas da juventude cartesiana, se desfazem, haja vista a evidência de Descartes estar, em sua maturidade, retornando aos seus escritos de juventude. É possível que o filósofo tivesse voltado a ter contato com seus antigos textos, tendo assim reavivado em sua memória certas ideias provenientes desses escritos<sup>163</sup>.

Desta maneira, a carta de 5 de dezembro de 1647 é muito significativa não apenas por sugerir a hipótese, já mencionada por Gouhier (1929)<sup>164</sup>, de que a *Recherche* seja o mencionado *Traité de l'Érudition*, mas por indicar as novas preocupações de Descartes nesse período e a sua disposição em revisitar um texto da juventude.

É importante ressaltar, no entanto, que há outras interpretações a respeito do referido *Traité de l'Érudition*. Carraud e Olivo, por exemplo, em sua edição das obras da juventude de Descartes (2013), afirmam que ao mencionar o *Traité de l'Érudition* o

---

161 Nos colocamos aqui em acordo com Ferdinand Alquié que discorda da posição de Baillet e Adam que acreditam que Descartes se refere a algumas páginas redigidas pelo filósofo após a publicação dos *Princípios*. Sobre esse assunto ver o volume III da edição de obras completas de Descartes feita por Alquié, página 614, nota I.

162 *Traité de L'Homme, Excepta anatomica, Primae cogitationes circa generationem animalium, Partes similiares et excrementa et morbi*.

163 É importante salientar que já em junho de 1645 Descartes renega Regius e sua doutrina, o que reporta o contato de Descartes com seus textos de juventude a um momento anterior. Desta maneira, esse elemento também faz parte, juntamente com a má repercussão das *Meditações* e dos *Princípios* e com as conversas com Elisabeth sobre o *De Vita Beata*, do conjunto de elementos dos quais Descartes dispõe em 1646 e que consideramos fundamentais para a redação da *Recherche*.

164 Embora Gouhier (1929) avenge a possibilidade de a *Recherche* ser o *Traité de l'Érudition*, ele não desenvolve essa hipótese suficientemente. Não há uma análise da correspondência nem o recurso a argumentos que corroborem essa ideia.

filósofo estaria se referindo às abandonadas *Regras para a orientação do espírito*. Para defender essa hipótese, os autores analisam os motivos dados por Descartes para a desistência em escrever o tratado relacionando-o ao projeto das *Regras*.

Considerando o primeiro motivo, a pouca disposição de Descartes em se disputar com as “pessoas da Escola”, Carraud e Olivo sugerem que os temas que poderiam causar tal disputa seriam a física, a medicina e a lógica. Tendo em vista que Descartes afirma que o terceiro motivo pelo qual ele teria desistido desse tratado seria um novo projeto sobre as funções do corpo do animal e do homem, exclui-se a física e a medicina como possíveis temas do *Traité de l'Érudition*;, resta apenas a lógica que seria completamente compatível com o projeto das *Regras*<sup>165</sup>.

Resta ainda o segundo motivo oferecido por Descartes: a semelhança entre o tratado em questão e a Carta Prefácio da edição francesa dos *Princípios*. Os autores começam por oferecer uma definição de ‘erudição’ que seria própria a Descartes e que não se encaixaria no sentido tradicional do termo. A erudição referida no título do tratado teria um significado positivo, seria a capacidade de bem julgar, o bom senso. Segundo Carraud e Olivo, seria nesse aspecto que o projeto do *Traité de l'Érudition*, no caso o das *Regras*, corresponderia em parte ao que se apresenta na Carta Prefácio. Essa correspondência seria relacionada principalmente à definição do quinto grau da sabedoria, que seria a “busca das primeiras causas e dos verdadeiros princípios dos quais podemos deduzir as razões de tudo o que somos capazes de conhecer”<sup>166</sup>.

Or, si l'on tient compte de ce que ce cinquième degré est lui-même un mode de connaissance pour parvenir à la sagesse, il faut donc entendre qu'il est un mode de connaissance par lequel un autre mode de connaissance – « la connaissance de la vérité par les premières causes, c'est-à-dire, la sagesse » – devient ultérieurement possible. N'étant donc pas la recherche de la vérité par les premiers principes, mais la recherche des premiers principes à partir desquels seulement on pourra connaître la vérité par les premières causes, le cinquième degré de la sagesse n'est rien d'autre que l'étude des conditions de la sagesse, ou encore une recherche qui est en même temps un mode de connaissance, ce qui se nomme *méthode*. (CO, 2013 : 172)

---

165 Os autores também recorrem ao relato do P. Rapin que teria ouvido falar que Descartes teria começado uma lógica, mas que ele não havia terminado e que restariam dela alguns fragmentos, sob o título de l'érudition (RAPIN, *Refléxions sur la philosophie* in *Œuvres Diverses*, Paris, 1684, t 2, p. 322 = *Œuvres*, La Haye, 1725, t. II, p. 408 apud CO, 2013: 164). Todavia não há nenhum fundamento histórico ou material que confirme a veracidade do que é dito nesse relato.

166 AT, IX-2: 5.



Deste modo, Descartes estaria sendo em 1647 incentivado pela princesa Elisabeth a retomar o projeto das *Regras*. A interpretação proposta pelos dois autores não deixa de ser interessante, mas ela enfrenta algumas dificuldades.

A primeira delas consiste na afirmação de que a lógica deveria necessariamente ser o tema do tratado sobre a erudição. O próprio Descartes afirma na carta a Chanut de 1º de novembro de 1646<sup>167</sup> que o tema que teria sido alvo das maiores disputas em sua filosofia seria a física, mas que ele acreditava que o tema que poderia causar disputas ainda maiores seria a moral<sup>168</sup>. Ademais, é indiscutível que a metafísica cartesiana também gerou inúmeras controvérsias. Não vemos nenhum motivo para privilegiar a lógica (mesmo se descartadas a física e a medicina) como único tema capaz de incitar tão fortemente os objetores a ponto de fazer Descartes desistir de escrever sobre isso.

Por outro lado, ainda que concordemos com distinção entre dois tipos de erudição, não estamos de acordo com a aproximação feita entre a Carta Prefácio e as *Regras*. Mesmo que de fato seja possível encontrar semelhanças entre esses dois escritos, ao mencionar o quinto grau da sabedoria, Descartes parece claramente se referir à sua filosofia primeira, projeto que, como vimos em nosso segundo capítulo, Carraud e Olivro acreditam estar completamente ausente das *Regras*. O filósofo afirma que o quinto grau da sabedoria consistiria na “busca das primeiras causas e dos verdadeiros princípios dos quais podemos deduzir as razões de tudo o que somos capazes de conhecer”. Embora fique claro que haja um limite no conhecimento, a ideia de se estabelecer princípios a partir dos quais possamos deduzir tudo o que podemos conhecer é o que vemos no projeto das *Meditações*. Assimilar isso à busca pela compreensão do nosso aparato cognitivo e dos nossos meios de conhecer em detrimento da metafísica e da filosofia primeira nos parece completamente inadequado.

Além disso, as semelhanças que podem ser encontradas entre as *Regras* e a Carta Prefácio são muito limitadas, já que o projeto ali apresentado envolve muito mais do que o método. É evidentemente com a *Recherche* que a Carta Prefácio apresenta maiores similaridades. Principalmente se considerarmos que o diálogo compartilha com as *Regras* aquilo que esta última tem em comum com a Carta Prefácio. Nesse sentido, a hipótese proposta por Carraud e Olivo contraria a interpretação feita por eles mesmos da

---

167 Voltaremos a essa carta mais tarde.

168 AT, IV: 536-538.

*Recherche*, pois se o diálogo não pudesse ser uma obra tardia por compartilhar com as *Regras* o projeto da *mathesis universalis* (abandonado em prol da filosofia primeira) como as *Regras* poderiam ser retomadas na maturidade de Descartes se um projeto como o da *Recherche* não poderia jamais ali ter lugar?

Outro fator importante a ser considerado e que escapa a essa interpretação é o fato de que ao mencionar o referido tratado, Elisabeth relaciona a necessidade em escrevê-lo à má compreensão dos objetores diante das *Meditações*. Nesse sentido, a *Recherche* parece muito mais compatível com a ideia de facilitar a compreensão da filosofia cartesiana que as *Regras*. Ademais, em sua resposta, ao afirmar que apresentará os motivos que o fizeram deixar de lado a ideia de escrever tal tratado, Descartes não fala em nenhum momento da retomada de um texto antigo<sup>169</sup>. Caso se tratasse realmente das *Regras*, ele deveria dizer algo como, “os motivos que me fizeram desistir da ideia e retomar esse tratado”. O que o filósofo afirma é que ele havia desistido do tratado por determinados motivos, mas que caso eles não convencessem a princesa, ele estaria pronto a retomá-lo<sup>170</sup>. Deste modo, é forçoso considerar que o tratado que ele “teve outrora a intenção fazer<sup>171</sup>” teria sido então também outrora abandonado. Mas as razões dadas por Descartes em 1648 não são de forma alguma compatíveis com as possíveis razões do abandono das *Regras*.

Portanto, ainda que consideremos como válidos os argumentos que aproximam as *Regras* do suposto *Traité de l'Érudition*, seria muito mais coerente imaginar que a *Recherche*, que compartilha parcialmente do projeto das *Regras*, seria o *Traité de l'Érudition*, e assimilaria também os outros temas propostos no plano apresentado na Carta Prefácio que, como ficou demonstrado, apresenta inegáveis semelhanças com o plano do diálogo. Nesse sentido, se o *Traité de l'Érudition* é uma retomada apenas parcial das *Regras*, ele corresponde muito mais ao projeto da *Recherche* que ao projeto das *Regras* propriamente. Ela conteria não só o que eles denominam lógica, ou método, mas também a física, a metafísica e a moral, justificando de maneira muito mais eficaz os dois primeiros motivos dados por Descartes para explicar a desistência da obra:

---

169 Como acontece nessa mesma carta, quando ele afirma que irá retomar um tratado sobre as funções do animal e do homem. (AT, V: 112)

170 “[...] mais je dirai ici les raisons qui sont cause que j’avais laissé le dessein de ce Traité, et si elles ne satisfont pas votre Altesse, je ne manquerai pas de le reprendre.” (AT, V: 111-112)

171 “[...] que vous avez autrefois voulu faire.” (AT, V: 97).

receio cartesiano de entrar em uma disputa “com as pessoas da escola” e a presença de temas desse tratado na Carta Prefácio.

Desta maneira, além de a hipótese apresentada por Carraud e Olivo não nos parecer convincente, na verdade ela acaba por nos fornecer mais elementos para identificar o *Traité de l'Érudition à Recherche de la Vérité*.

Acreditamos, pois, que é extremamente provável que o *Traité de l'Érudition* tenha sido, na verdade, um tratado contra a erudição e o saber erudito no sentido tradicional e a favor de uma erudição que corresponda ao bom uso da razão, que, ao ser redigido por Descartes, ganhou o nome de *Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*<sup>172</sup>. Esse projeto teria sido influenciado e incentivado pela princesa Elisabeth e teria surgido de uma necessidade imposta a partir da evidente má compreensão dos sábios da filosofia cartesiana expressa, principalmente, nas *Objecções* feitas às *Meditações*.

Contudo, há ainda um elemento que precisa ser analisado, a influência da Rainha Christina, apontada por Cassirer como decisiva para a redação da *Recherche*. Como vimos, a interpretação de Cassirer defende a hipótese de que o diálogo seja não só uma obra tardia, mas o último escrito cartesiano, que estaria sendo redigido no momento em que o filósofo é acometido da pneumonia que ocasionou sua morte. O comentador ampara sua hipótese na ideia de que ao ir para a Suécia a pedido de Christina, Descartes se vê em meio a um contexto extremamente propício à redação de uma obra do teor da *Recherche*. O filósofo se veria na Suécia diante da tarefa de ensinar e de um aluno – mais precisamente aluna – como o descrito no diálogo, ele se vê também obrigado a vencer contraditores, os preceptores e conselheiros da rainha, para poder transmitir sua doutrina de maneira frutuosa. Deste modo, Christina seria Poliandro, o aluno ideal e fonte inspiradora do diálogo cartesiano.

Embora saibamos que Descartes de fato tivesse muita devoção por Christina, a relação deles foi relativamente breve. Desde a primeira intermediação de Chanut (dezembro de 1646)<sup>173</sup> e a primeira carta de Descartes (novembro de 1647)<sup>174</sup> respondida por Christina (dezembro de 1648)<sup>175</sup>, até a ida do filósofo para a Suécia

---

172 Considerando a ambiguidade do termo erudição, a mudança do título é justificada.

173 AT, IV: 581-583.

174 AT, V: 81-86.

175 AT, V: 251-251.

(outubro de 1649), não há uma correspondência significativa entre eles<sup>176</sup>. É principalmente entre 1649 e 1650 que a relação entre os dois se intensifica.

É evidente que a situação vivida pelo filósofo em Estocolmo apresenta semelhanças com o cenário exposto na *Recherche*, mas essa era uma situação que vinha se repetindo desde a publicação das *Meditações*. O combate aos objetores passou a ser uma constante na vida de Descartes, amenizada apenas pela relação que ele mantinha com amigos próximos, como Picot e Elisabeth por exemplo, que compreendiam e veneravam sua filosofia. Sendo assim, acreditamos que a influência de Elisabeth seja muito mais fundamental, pois a princesa se revela uma aluna e discípula ideal, mostrando a Descartes que era o momento de deixar de apostar nos grandes sábios e eruditos e focar no homem comum. Não descartamos contudo a hipótese de que o início do relacionamento com Christina possa também ter influenciado Descartes, principalmente no que diz respeito à mudança de seu público alvo. É importante lembrar que no século XVII o interesse de duas mulheres, ainda que da alta nobreza, por questões filosóficas era um fato atípico, principalmente se considerarmos que elas não só se interessaram, mas compreenderam a filosofia cartesiana. Elisabeth, principalmente, demonstra ser muito mais sensata que muitos dos grandes sábios dos quais Descartes esperava aprovação<sup>177</sup>. A relação com Christina vem confirmar algo que o filósofo já tinha percebido a partir da sua relação com Elisabeth. Ademais, a boa relação com uma personalidade da importância da rainha poderia dar ao filósofo o respaldo necessário para se impor diante de seus opositores, o que aparece de forma evidente na correspondência.

Je n'ai jamais eu assez d'ambition pour désirer que les personnes de ce rang<sup>178</sup> sussent mon nom, et même, si j'avais été seulement aussi sage qu'on dit que les sauvages se persuadent que sont les singes, j'aurais jamais été connu de qui que ce soit, en qualité de faiseur de livres : car on dit qu'il s'imaginent que les singes pourraient parler, s'ils voulaient, mais qu'ils s'en abstiennent, afin qu'on ne le contraigne point de travailler ; et parce que je n'ai pas eu la même prudence à m'abstenir d'écrire, je n'ai plus tant de loisir ni tant de repos que j'aurais, si j'eusse eu l'esprit de me taire. Mais puisque la faute est déjà commise, et que je suis connu d'une infinité de gens de l'école, qui regardent mes écrits de travers, et y cherchent de tous côtés les moyens de me nuire, j'ai grand sujet de souhaiter aussi de l'être des personnes de plus

---

176 Há uma espécie de correspondência indireta entre Descartes e Christina intermediada por Chanut durante esse período.

177 Como vimos na carta de 5 de dezembro de 1647 (AT, V: 96-97) Elisabeth, assim como Descartes, se espantava diante da falta de compreensão de objetores como Hobbes e Gassendi.

178 Referência à Rainha Christina da Suécia a quem Chanut pretendia apresentar as *Meditações*.

grand mérite, de qui le pouvoir et la vertu me puissent protéger. [...] J'ai vu ici Monsieur de la Thuillerie, depuis son retour de Suède, lequel m'a décrit ses qualités d'une façon si avantageuse, que celle d'être reine me semble l'une des moindres ; et je n'en aurais osé croire la moitié, si je n'avais vu par expérience, en la Princesse à qui j'ai dédié mes *Principes de Philosophie*, que les personnes de grande naissance, de quelque sexe qu'elles soient, n'ont pas besoin d'avoir beaucoup d'âge pour pouvoir surpasser de beaucoup en érudition et en vertus les autres hommes. (AT, IV: 535-536)<sup>179</sup>

Se a rainha influenciou a redação da *Recherche*, foi mais por confirmar para Descartes que seus escritos poderiam ser mais bem compreendidos por outro público e por poder oferecer a ele alguma espécie de proteção. O fato de a Rainha ser capaz de compreender mais facilmente a filosofia de Descartes que os doutos é novamente mencionado em uma carta a Chanut de 6 de junho de 1647.

J'ai eu peur, en lisant les premières pages où vous m'apprenez que Monsieur du Rier avait parlé à la Reine d'une de mes lettres, et qu'elle demandait de la voir. Par après je me suis rassuré étant à l'endroit où vous écrivez qu'elle en a ouï la lecture avec quelque satisfaction ; et je doute si j'ai été touché de plus d'admiration, de ce qu'elle a si facilement entendu des choses que les plus doctes estiment très obscures, ou de joie, de ce qu'elles ne lui ont pas déplu. Mais mon admiration s'est redoublée, lorsque j'ai vu la force et le poids des objections que sa Majesté a remarquées, touchant la grandeur que j'ai attribuée à l'univers. (AT, V: 50-51)

A nosso ver, Descartes nunca teria sido firme na decisão de escrever a *Recherche*. O mais provável é que ele tenha comentado sobre essa ideia com Elisabeth em 1646, mas que não estivesse convicto de colocá-la em prática. A princesa, entusiasmada com o projeto, teria encorajado o filósofo a empreendê-lo, o que ele veio a fazer, mas de forma hesitante. A carta a Chanut de 1º de novembro de 1646, escrita logo após esse encontro, menciona algo que nos faz pensar no projeto do diálogo.

Mais j'ai bien peur que les écrits que j'ai publiés ne méritent pas qu'elle<sup>180</sup> s'arrête à les lire [...] Peut-être que si j'avais traité de la morale, j'aurais occasion d'espérer qu'ils lui pourraient être plus agréables, mais c'est de quoi je ne dois pas me mêler d'écrire. Messieurs les Régents sont si animés contre moi à cause des innocents principes de physique qu'ils ont vus, et si en colère de ce qu'ils n'y trouvent aucun prétexte pour me calomnier, que, si je traitais après cela de la morale ils ne me laisseraient aucun repos. Car puisqu'un Père Boudin a cru avoir assez de sujet, pour m'accuser d'être sceptique, de ce que j'ai réfuté les sceptiques ; et qu'un ministre<sup>181</sup> a entrepris de persuader que j'étais athée, sans en alléguer d'autre raison, sinon que j'ai tâché de prouver l'existence de Dieu, que ne diraient-ils point, si j'entreprenais d'examiner quelle est la juste valeur de toutes les choses qu'on peut désirer ou craindre :

179 Carta a Chanut de 1º de novembro de 1646.

180 Christina.

181 Voet.

quel sera l'état de l'âme après la mort ; jusqu'où nous devons aimer la vie ; et quels nous devons être, pour n'avoir aucun sujet d'en craindre la perte ?<sup>182</sup> [...] Et ainsi je crois que le mieux que je puisse faire dorénavant, est de m'abstenir de faire des livres [...] de n'étudier plus que pour m'instruire, et ne communiquer mes pensées que à ceux avec qui je pourrais converser privément [...]. (AT, IV: 536-538)

O filósofo comenta aqui algumas das acusações exageradas sofridas por ele, como as de ser cético ou ateu, e afirma que caso ele tivesse escrito sobre a moral poderia sofrer acusações ainda piores. O interessante é que ao mencionar os temas que conteriam essa moral, ele cita de forma semelhante alguns dos temas contidos no plano da *Recherche*.

[...] je passerai jusqu'aux plus saines conjectures touchant ce qui ne peut être déterminé par les hommes, afin d'expliquer le rapport des choses sensibles aux intellectuelles, et de toutes les deux au Créateur, l'immortalité des créatures, et quel sera l'état de leur être après la consommation des siècles. [...] il faudra aussi que nous apprenions à régler nos volontés, en distinguant les choses bonnes d'avec les mauvaises, et remarquant la vraie différence qu'il y a entre les vertus et les vices<sup>183</sup>. (AT, X: 506)

A ideia de dizer algo sobre o estado da alma após a morte é compartilhada nas duas passagens. Curiosamente, como vimos em nosso primeiro capítulo<sup>184</sup>, essa passagem do plano é utilizada por defensores da hipótese de que a *Recherche* seja uma obra da juventude, como Cantecor, por exemplo, que afirma que a promessa de tratar da imortalidade da alma, mesmo que através de sãs conjecturas, parece despropositada, pois o filósofo demonstraria em seus textos que não se poderia nada saber sobre esse assunto. Deste modo, esse seria, supostamente, um indício de que se trata de uma obra da juventude. Todavia, como podemos perceber a partir da carta a Chanut de 1º de novembro de 1646, em sua maturidade Descartes comenta claramente a possibilidade de tratar desse assunto. Além disso, a ideia de regerar a vontade distinguindo as coisas boas das ruins nos parece muito semelhante à ideia de examinar o justo valor das coisas que podemos desejar ou temer.

A proximidade entre essas passagens nos parece um indício de que Descartes estaria envolvido com o projeto da *Recherche* nesse período. Talvez, justamente por estar hesitante a esse respeito, ele faça esse comentário na carta a Chanut. O filósofo se

---

182 Grifo nosso.

183 Grifo nosso.

184 Ponto 1.3 O plano da *Recherche*.

via diante de um projeto que exigia o tratamento de temas morais, mas receava que isso avivasse ainda mais a raiva dos seus opositores, o que finalmente parece ter acabado sendo um dos motivos que o levaram a abandonar o texto.

Portanto, não aderimos à hipótese defendida por Cassirer (1938) de que a *Recherche* seja uma obra de 1649-1650 escrita na Suécia sob a influência das circunstâncias que cercaram o relacionamento de Descartes com a Rainha Christina. Acreditamos, nos aproximando mais de Gouhier (1924 e 1929), que o mais provável é que a *Recherche* tenha sido redigida entre 1646 e 1647 e que Descartes desista do projeto influenciado em parte por visar a tradução francesa de seus *Princípios*, para a qual ele redige uma Carta Prefácio que resumirá parcialmente o pensamento expresso no diálogo, em parte devido aos embrulhos decorrentes das disputas com os jesuítas e com os teólogos holandeses que causaram um evidente desgaste psicológico no filósofo e, finalmente, devido ao seu interesse por outros projetos<sup>185</sup>. Não negamos, no entanto, a influência, ainda que em menor medida, do relacionamento com a rainha Christina.

---

185 Descrição das funções dos animais e do homem.

## Conclusão

Após ter estudado a *Recherche de la Vérité*, sua relação com as *Regras para a orientação do espírito*, o *Discurso do Método*, as *Meditações* e suas *Objeções e Respostas* e, finalmente, os *Princípios de Filosofia*, assim como as diversas interpretações que propõem hipóteses distintas de datação para o diálogo, devemos fazer algumas considerações sobre as conclusões alcançadas nesse trabalho. Seguiremos para tanto a mesma ordem que se deu em nossa pesquisa, fazendo primeiramente uma análise dos resultados obtidos por meio do estudo comparativo entre a *Recherche* e as *Regras* e da hipótese de datação que vê o diálogo como uma obra da juventude, partindo posteriormente para as conclusões a respeito da comparação entre a *Recherche* e o *Discurso* e a hipótese de datação intermediária. Por fim, investigaremos os resultados obtidos através da comparação entre a *Recherche* e as obras da maturidade, *Meditações/Objeções e Respostas* e *Princípios*, assim como das hipóteses de datação tardia e de seus elementos históricos e contextuais aliados à correspondência do filósofo nesse período.

Ao explorarmos a hipótese de datação que vê a *Recherche de la Vérité* como uma obra da juventude, pudemos observar que a maior parte dos argumentos utilizados pelos defensores desse tipo de interpretação são amparados na comparação textual entre a *Recherche* e as *Regras* e na análise filosófica do diálogo que concluiria que a filosofia ali expressa estaria mais próxima do que nos é oferecido por Descartes em seus textos da juventude. Os argumentos contextuais são raros e, na maioria das vezes pouco elaborados.

Considerando o conteúdo filosófico da *Recherche*, principalmente aquele exposto em suas primeiras páginas<sup>1</sup>, nossa análise revela que é impossível negar que haja de fato

---

1 Até o momento da dúvida.



similaridade com as obras de juventude, notadamente as *Regras*. Todavia, acreditamos que, na tentativa de provar tal hipótese, os comentadores acabam por exagerar em certos aspectos.

Os argumentos que se baseiam na análise filosófica de alguns pontos da *Recherche* em comparação com as *Regras* poderia revelar que determinadas posturas, abandonadas por Descartes em sua maturidade, estariam presentes no diálogo, o que, inevitavelmente, o colocaria num momento imaturo do desenvolvimento intelectual de Descartes. Entretanto, tal possibilidade não se sustenta, visto que as comparações não se mostram consistentes.

Tal demanda exigiria a aceitação, por exemplo, que na *Recherche* não há metafísica nem filosofia primeira, e que o projeto ali presente seria o da *mathesis universalis*. Contudo, como vimos anteriormente em nosso segundo capítulo, não vemos nenhum elemento que possa justificar a ideia de que o projeto do diálogo seja o de uma *mathesis universalis* e, em contrapartida, negar a presença de metafísica e filosofia primeira na obra nos parece uma tarefa quase impossível. O projeto desenvolvido é quase inteiramente espelhado naquele presente nas *Meditações*. A ideia de se buscar fundamentos sólidos para amparar o conhecimento está presente de maneira evidente, assim como a dúvida e seu papel de nos desfazer de todos os preconceitos. Embora não haja, como nas *Meditações*, o claro questionamento das realidades matemáticas, há uma dúvida existencial alcançada através do argumento do sonho e um questionamento evidente das nossas faculdades de conhecer, imposto pelo argumento do Deus enganador<sup>2</sup>. Ademais, a dúvida a respeito do nosso próprio corpo<sup>3</sup>, que representa uma inovação da filosofia cartesiana, está inegavelmente presente. A ideia de que as coisas imateriais são mais facilmente conhecidas do que as coisas materiais é, não só apresentada, mas a sua demonstração se revela, assim como na obra de 1641, como um dos objetivos do texto. A existência de Deus e a imortalidade da alma estão entre os temas a serem abordados<sup>4</sup>. Como negar então, a presença de metafísica nessa obra? Como negar que Descartes quisesse estabelecer sua filosofia primeira na *Recherche*?

---

2 Nos referimos aqui ao reforço dado ao argumento do sonho que evoca um ser soberano nosso criador.

3 Presente apenas nas *Meditações*.

4 Como indica o plano da obra (AT, X: 505).

O segundo ponto interpretativo que deveria ser admitido em relação à *Recherche* para que ela possua uma ligação mais fundamental com as obras da juventude do que com as outras obras de Descartes, seria relativo ao entendimento. A ideia é de que no diálogo, assim como nas *Regras*, o entendimento é a primeira coisa a ser conhecida, mas não no sentido estabelecido pelo *cogito* e sim enquanto faculdade de conhecer. Deste modo, assim como nas *Regras*, o primeiro passo para o conhecimento seria compreender o nosso aparato cognitivo, seu poder de alcance e seus limites. Nesse sentido, a base para o conhecimento seria o método e não a metafísica. Tal posicionamento leva, conseqüentemente, à negação da presença do *cogito*, enquanto primeiro princípio, na *Recherche*, e ao estabelecimento da dúvida como o primeiro princípio.

O problema é que, embora no diálogo Descartes mencione a questão referente aos limites do conhecimento, ele o faz num momento anterior à busca pela verdade. Não há, durante a investigação, que começa com a dúvida, nenhuma menção ao entendimento nesse sentido. A questão referente aos limites do nosso aparato cognitivo parece substituída pelo questionamento total dos nossos meios de conhecer. Enquanto nas *Regras* Descartes tentava compreender detalhadamente como o entendimento deve proceder na busca pelo conhecimento e até onde ele pode chegar, após o advento da dúvida e a possibilidade de que as nossas faculdades cognitivas não sejam capazes de obter nenhum conhecimento certo, a necessidade de reestabelecer a confiança nessas faculdades se impõe. Antes de compreender os limites do nosso entendimento é necessário saber se ele é capaz de nos oferecer qualquer conhecimento. E o único meio de chegarmos a isso é através do estabelecimento de um primeiro princípio, algo de que não possamos duvidar e a partir de que poderíamos alcançar todas as verdades. Esse papel só pode ser desempenhado pelo *cogito*, seja ele um “penso, logo existo”, ou um “duvido, logo existo”.

Considerando que a dúvida está evidentemente presente na *Recherche* e que ali, embora não seja a mais radical possível, ela questiona as nossas faculdades de conhecer (algo que foi suficientemente demonstrado em nossos capítulos anteriores), seria impossível admitir que o entendimento, enquanto faculdade, seja a primeira coisa a ser conhecida no diálogo e que ali a dúvida seja o primeiro princípio. Estabelecer a dúvida como primeiro princípio é negar a filosofia cartesiana. O próprio Descartes afirma em

sua respostas às instâncias de Gassendi que, “Bien qu’il soit vrai que le doute seul ne suffit pas pour établir aucune vérité, il ne laisse pas d’être utile à préparer l’esprit pour en établir par après, et c’est à cela seul que je l’ai employé<sup>5</sup>.” Se a dúvida não é suficiente para estabelecer nenhuma verdade, ela não pode ser o primeiro princípio. A única função da dúvida empreendida por Descartes, em todas as obras em que ela aparece, é preparar o espírito para o estabelecimento das verdades.

Ademais, ainda que pudéssemos, contrariamente a todas as evidências, conferir à dúvida o estatuto de primeiro princípio da *Recherche*, isso poderia levar a conclusões opostas às esperadas pelos defensores da datação prematura da obra. Isso porque, como vimos<sup>6</sup>, seria possível atribuir tal fato à influência dos cartesianos universitários, o que poderia não só atribuir ao diálogo uma datação tardia, mas até mesmo negá-lo enquanto um texto escrito unicamente por Descartes, questionando a autoria da segunda parte da obra.

Nesse sentido, as eventuais semelhanças filosóficas entre a *Recherche* e as *Regras*, contemplam, na verdade, outros itens que, embora tenham surgido na juventude cartesiana, não representam doutrinas abandonadas por ele em sua maturidade. São elementos referentes principalmente ao método e que se encontram em grande parte também no *Discurso*. A ausência parcial de tais elementos nas *Meditações* se justifica, pois, pelo contexto da obra e não pelo abandono dos mesmos por Descartes.

Deste modo, a maior parte dos argumentos que tentam aproximar a *Recherche* filosoficamente das *Regras* em detrimento das outras obras cartesianas falha. Não porque essa aproximação não possa ser feita em determinados aspectos, mas porque ela não se mostra determinante para a datação da obra.

No entanto, há ainda alguns pontos que parecem problemáticos. O primeiro deles se encontra no plano do diálogo. Ainda que, em termos gerais, seja possível dizer que o plano da *Recherche* se aproxime muito do plano apresentado na Carta Prefácio dos *Princípios* (1647)<sup>7</sup>, há uma passagem desse plano que parece não ter lugar na maturidade de Descartes. Vejamos abaixo o referido momento:

---

5 AT, IX: 205.

6 Através do estudo empreendido por Edouard Mehl (1999 e 2001).

7 AT, IX: 14.

Je viendrai à celles de la nature, et vous ayant fait voir la cause de tous ses changements, la diversité de ses qualités, et comment l'âme des plantes et des animaux diffère de la nôtre, je vous ferai considérer toute l'architecture des choses sensibles; et ayant rapporté ce qui s'observe dans le cieux et ce qu'on en peut juger de certain, je passerai jusqu'aux plus saines conjectures touchant ce qui ne peut être déterminé par les hommes, afin d'expliquer le rapport des choses sensibles aux intellectuelles, et de toutes les deux au Créateur, l'immortalité des créatures, et quel sera l'état de leur être après la consommation des siècles. (AT, X: 505)

A ideia de comparar a natureza das plantas, dos homens e dos animais não seria estranha ao projeto maduro da filosofia cartesiana, expresso em 1647<sup>8</sup>; contudo, a terminologia utilizada por Descartes parece não se encaixar nesse momento. “Como a alma das plantas e dos animais difere da nossa” é uma frase que parece vir mais de Aristóteles que de Descartes. Para o filósofo francês os animais não seriam dotados de alma, o que torna a ideia de comparar as almas dos homens, animais e plantas completamente despropositada. Tal visão é expressa desde os primeiros escritos de Descartes, como o *Tratado do Homem* (1632-1633), onde o filósofo desenvolve um pensamento mecanicista, expresso através da ideia do homem-máquina, até os *Princípios de Filosofia*, onde tal concepção permanece. Como explicar então essa passagem do plano da *Recherche*?

A resposta não é tão simples quanto datar o diálogo na juventude de Descartes, pois se tal frase não faz sentido na maturidade cartesiana, ela também não o faz em sua juventude. A não ser que afirmemos que a *Recherche* pertença a um momento muito anterior, o que talvez faria dela o primeiro escrito de Descartes. Todavia, é difícil conceber a ideia de que Descartes tenha em algum momento seguido a distinção aristotélica, acreditando na diferenciação de almas. É possível imaginar que o filósofo tenha cometido um erro grosseiro, trocando “natureza” por “alma”? Ou que ele use tal terminologia apenas para recusá-la posteriormente? Tais hipóteses podem ser possíveis, mas dificilmente poderiam ser comprovadas.

É forçoso admitir que, por mais que pensemos e repensemos essa passagem, por mais que a tenhamos lido centenas de vezes, não encontramos uma explicação plausível para a terminologia utilizada ali por Descartes. Esse é um problema que permanece sem solução.

---

8 “En suite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des animaux et surtout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences que lui sont utiles.” (AT, IX: 14)

Há ainda um segundo ponto que parece problemático, a inegável semelhança textual e filosófica entre as *Regras* e a *Recherche*. Mesmo que não vejamos em tal semelhança nada que aproxime de maneira necessária as duas obras temporalmente, ela não pode ser negada, o que faz com que, a princípio, a hipótese de que a *Recherche* seja uma obra de juventude não possa ser descartada. Como vimos, o diálogo apresenta elementos extremamente ambíguos, o que dificulta muito o estabelecimento de uma datação. Considerando que os elementos textuais de comparação são todos provenientes de Descartes, é difícil determinar sua ordem de surgimento no intelecto cartesiano, assim como permanece em aberto a possibilidade de que tais elementos sejam a qualquer momento revistados por ele. Nesse sentido, a ambiguidade do diálogo pode encontrar várias explicações. Ainda assim, acreditamos que seja mais simples justificar a presença de elementos de escritos da juventude numa obra da maturidade do que explicar como elementos de textos da maturidade, desenvolvidos apenas posteriormente, poderem estar presentes numa obra da juventude.

Estabelecemos portanto, dois problemas provenientes da comparação entre a *Recherche* e as obras da juventude:

- 1) A passagem em que Descartes anuncia que irá tratar da diferença entre as almas das plantas e dos animais em relação à do homem não encontra lugar na maturidade cartesiana.
- 2) A aproximação textual e filosófica entre a *Recherche* e as *Regras* não pode ser negada.

Retomando a hipótese de datação intermediária e a comparação entre a *Recherche* e o *Discurso*, o primeiro ponto que chama nossa atenção é a maior inserção de elementos contextuais. A interpretação de Lojacono irá se basear em fatores como a presença do ideal do *honnête homme* a partir da cultura francesa dos anos 30, a forte influência de Montaigne e a condenação de Galileu. É possível que tais argumentos representem ganhos para essa hipótese de datação, mas para que isso se confirme, eles devem poder ser relacionados exclusivamente ao contexto tangenciado por ela, ou seja, anterior à publicação do *Discurso* e posterior às *Regras*.

O primeiro argumento contextual relevante diz respeito à cultura do *honnête homme* e sua forte presença na *Recherche*. Ao considerar que esse conceito atinge seu

auge de desenvolvimento em 1630, Lojaco tenta identificar o conceito de *honnête homme* cartesiano ao estabelecido nesse período, o que, para ele, acarretaria numa aproximação temporal. No entanto, a análise desse conceito em Descartes revela a sua particularidade e o fato de que, malgrado as influências que ele possa ter sofrido por parte de Faret e Montaigne, o seu conceito não pode ser identificado ao de nenhum deles. Ademais, ainda que fosse o caso de o conceito cartesiano de *honnête homme* corresponder exatamente àquele em voga em 1630, isso não seria suficiente para estabelecer uma proximidade temporal entre a *Recherche* e esse momento. Isso porque tal conceito parece repercutir durante muito tempo no pensamento de Descartes, sendo mencionado por ele em diversos momentos de sua correspondência. Aliás, a investigação da correspondência cartesiana não parece nada favorável ao argumento estabelecido por Lojaco, pois a partir dela é possível encontrar muitas menções a esse termo e suas variantes posteriormente a 1634<sup>9</sup>, sobretudo após 1640<sup>10</sup>. Se tal conceito influencia Descartes apenas, ou principalmente, num período próximo a 1630, por que o filósofo recorreria a ele frequentemente em sua correspondência no período de maturidade?<sup>11</sup> O filósofo tinha familiaridade com esse conceito desde sua juventude, isso é certo, mas fez referência a ele em diversos momentos de sua vida e de seu desenvolvimento intelectual e ainda com mais frequência em sua maturidade. Assim, a presença do *honnête homme* na *Recherche* não só não ajuda a situá-la nos anos 30, como pode, na verdade, constituir um elemento favorável para a datação tardia da obra.

O segundo argumento contextual dessa interpretação apela para a influência de Montaigne, que seria um traço marcante do *Discurso* e, em contrapartida, menos evidente na maturidade de Descartes. Contudo, não acreditamos que a influência de Montaigne possa limitar a *Recherche* no tempo, nem que o fato de que ela seja mais forte no diálogo o aproxime necessariamente das obras de juventude.

---

9 Exemplos: Carta de 27 de fevereiro ou abril de 1637 ao Padre Mesenne (AT, I: 347); Carta de 29 de março de 1637 a Huygens (AT, I: 627); Carta do fim de maio de 1637 ao Padre Mersenne (AT, I: 365); Carta de primeiro de março de 1638 ao Padre Mersenne (AT, II: 24).

10 Exemplos: Carta de 11 de novembro de 1640 ao Padre Mersenne (AT, III: 230); Carta de dezembro de 1640 ao Padre Mersenne (AT, III: 253); Carta de maio de 1641 a Regius (AT, III: 370); Épître à Voetius (AT); Carta de 26 de junho de 1643 a Huygens (AT, III: 821); Carta de primeiro de fevereiro de 1647 a Chanut (AT, IV: 600).

11 É importante notar ainda que as cartas escritas por Elisabeth a Descartes (1643-1649) também possuem muitas referências aos termos “Honnête homme”, “Honnêtes gens” e “Honnêteté”.

Já no que diz respeito ao impacto causado em Descartes pela condenação de Galileu, acreditamos que ele seja menos benéfico a essa hipótese do que Lojaco faz parecer. Considerando a desistência de Descartes em publicar os tratados do *Homem* e do *Mundo* para não entrar em confronto com a Igreja Católica, não haveria razões para que ele escrevesse, naquele momento, uma obra de teor contestador como a *Recherche*. Esse seria justamente o momento em que Descartes parece menos disposto a se posicionar claramente contra as doutrinas aceitas pela Igreja.

Desta maneira, os argumentos relacionados ao contexto vivido por Descartes no período de redação da *Recherche* acabam por não se mostrarem suficientes para o estabelecimento dessa hipótese pois, por um lado, o ideal do *honnête homme* e a influência de Montaigne poderiam estar presentes tanto na maturidade quanto em qualquer outro momento do *corpus* cartesiano. E, por outro lado, ainda que de fato a condenação de Galileu tenha causado grande impacto em Descartes<sup>12</sup>, ela parece mais tê-lo desestimulado a escrever algo que conteste as doutrinas estabelecidas e aceitas pela Igreja, do que tê-lo revoltado e feito com que ele se posicionasse abertamente contra a ciência e a filosofia tradicionais.

Já em se tratando dos argumentos filosóficos e textuais, eles se amparam, em grande parte, na homogeneidade entre os pensamentos desenvolvidos nos escritos de 33 e a *Recherche*, o que acaba por retornar, em parte, à aproximação com as *Regras* e as obras da juventude, já que grande parte do *Discurso* já estaria pronta em 1633.

Deste modo, no que se refere aos argumentos baseados em elementos textuais, as hipóteses que veem a obra como sendo da juventude e aquele que a vê como pertencendo a um período intermediário acabam por se mostrar na verdade muito semelhantes. A diferença é que, ao se assumir a ideia de que o *Discurso*, embora tenha sido publicado em 1637, tenha sido, em grande parte, redigido num momento anterior a 1634, é possível fazer aproximações entre a *Recherche* e o *Discurso* sem afastá-la temporalmente das *Regras*<sup>13</sup>. Assim, por um lado ganha-se a comparação com os novos elementos trazidos pelo *Discurso*, sem perder a comparação com os elementos já

---

12 A ideia de que a condenação de Galileu tenha abalado fortemente Descartes, embora demonstrada em cartas pessoais (AT, I: 270-272), não é aceita de forma unânime. Há comentadores, como Ferdinand Alquié (2000), por exemplo, que acreditam que o filósofo não tenha sido afetado por esse fato.

13 Embora saibamos que, assim como a *Recherche*, as *Regras* não possuem uma datação exata, consideramos aqui como referência a data de 1629, aceita em geral pelos estudiosos de Descartes.

apresentados nas *Regras*. A *Recherche* se situaria (considerando as *Regras* como uma obra de 1629 e a data de publicação do *Discurso*, ou seja, 1637) entre as duas obras, possuindo uma ligeira proximidade temporal a mais com o *Discurso*.

Resta saber se os argumentos baseados no conteúdo do texto se sustentam. Eles se baseiam fundamentalmente em três pontos: as intenções utópicas reveladas a partir do plano do diálogo, a suposta diferença entre a dúvida da *Recherche* e aquela apresentada nas *Meditações* e, por último, e mais importante, a semelhança entre a *Recherche* e os escritos prontos até 1633 e com o *Discurso*.

Começando pela questão referente ao plano do diálogo, como já vimos, esse é um problema que se coloca repetidamente e que, até o momento, não encontra solução evidente. Dessa vez o foco está no entusiasmo e intenções utópicas demonstradas pelo filósofo ao redigir esse plano, características que, supostamente, remeteriam muito mais ao jovem Descartes que ao Descartes da maturidade. Entretanto, a vontade de abraçar o mundo e de tratar dos mais diversos temas não parece tão distante do que o filósofo apresenta em seus *Princípios de Filosofia*, cujo plano presente na Carta Prefácio não anuncia muito menos do que o plano da *Recherche*, como ficou demonstrado em nosso primeiro capítulo. Assim, esse argumento nos parece pouco substancial.

Já o argumento que se baseia na afirmação de que a dúvida da *Recherche* estaria mais próxima da dúvida do *Discurso* do que daquela das *Meditações* é, a nosso ver, falso. Acreditamos que a dúvida da *Recherche*, ainda que menos radical, é mais próxima da dúvida presente nas *Meditações*. Elas possuem a mesma ordem e os mesmos argumentos, ainda que o Deus enganador seja amenizado na primeira. Lojaco no recorre à ausência do gênio maligno na *Recherche* para demonstrar que ela não poderia ser posterior às *Meditações*. Mas, em primeiro lugar, não consideramos o gênio maligno como um argumento; nesse sentido, é possível dizer que ele não faz nem sequer parte das razões de duvidar. Ele é um artifício psicológico utilizado para manter essa dúvida, desempenhando um papel completamente diferente daquele desempenhado pelo Deus enganador. A ausência desse artifício no diálogo está intimamente ligada à dinâmica apresentada por esse texto e à presença de Eudoxo como guia na busca pela verdade. Ademais, a *Recherche* apresenta a dúvida a respeito do próprio corpo, uma versão resumida do Deus enganador e, ainda, a menção ao argumento da loucura; todos esses



pontos estão ausentes no *Discurso*, o que é suficiente para aproximá-la das *Meditações* a despeito da ausência do gênio maligno.

No que diz respeito ao terceiro ponto, as semelhanças textuais são evidentes e não podem ser desprezadas. Ademais, elas são certamente mais abrangentes do que as obtidas através da comparação feita apenas com as *Regras*, o que não chega a ser surpreendente visto que o *Discurso*, além de apresentar muitos elementos presentes nas *Regras*, contém, em parte, a metafísica cartesiana, o que faz com que essa obra, assim como a *Recherche*, contenha mais de um momento do desenvolvimento intelectual de Descartes. Nesse sentido, é possível até mesmo aproximar os dois projetos, pois ambos reúnem em uma só obra considerações sobre o método e sobre como se deveria proceder na busca pela verdade, e o desenvolvimento da filosofia propriamente dita, começando pela metafísica. Sendo assim, a hipótese que leva em consideração a comparação entre a *Recherche* e o *Discurso*, pode, a princípio, parecer muito mais perigosa para o nosso objetivo de estabelecer uma hipótese de datação tardia, que a hipótese que tem como foco a comparação com as *Regras* e que considera a *Recherche* como uma obra de 1628 ou 1631.

Entretanto, tal aproximação apresenta também certas fragilidades, isso porque, assim como o *Discurso* apresenta incontestáveis semelhanças em relação às *Regras*, obra da juventude, ele se mostra muito próximo em alguns aspectos das *Meditações*, obra da maturidade. Tal ambiguidade, que pode por um lado tornar esse texto ainda mais similar ao da *Recherche*, pode, por outro lado, nos revelar que há determinadas ideias da filosofia cartesiana que se mostram atemporais, ou seja, que não são jamais abandonadas por ele. Tal constatação nos leva a considerar a hipótese de que, na verdade, a semelhança textual entre as obras de Descartes possa não ser tão significativa. A não ser nos casos em que ela diz respeito a doutrinas ou conceitos filosóficos que surgem em momentos bem determinados e que não podem ser remetidos a momentos anteriores, por ainda não terem surgido, ou a momentos posteriores, por terem sido abandonadas. Caso houvesse no *Discurso*, por exemplo, algum elemento ausente nas *Regras* e abandonado nas *Meditações*, mas presente na *Recherche* seria possível fazer uma aproximação necessária entre o diálogo e a obra de 1637, afirmando que ele seria inevitavelmente anterior às *Meditações*. Todavia, o que o *Discurso* apresenta de novo em relação às *Regras* e aos escritos da juventude é justamente aquilo

que ele tem em comum com as *Meditações*, que, por sua vez, também apresenta pontos em comum, mesmo que em menor medida, com as *Regras*.

Há ainda um elemento dessa comparação que merece nossa atenção e não diz respeito a questões filosóficas propriamente, mas ao relato pessoal feito por Descartes na Sexta parte do *Discurso*. Ali Descartes apresenta elementos que parecem favorecer a ideia de que ele vivenciava naquela época um momento muito propício à redação de uma obra nos moldes da *Recherche*. O filósofo fala a respeito dos motivos que o levaram a publicar o *Discurso* e não outros escritos<sup>14</sup>, ele oferece sua opinião a respeito da ideia de receber objeções sobre a obra<sup>15</sup> e, revela as razões que o levaram a escolher o francês e não o latim como língua para redigir a obra<sup>16</sup>. Tais itens abordados pelo filósofo, sobretudo o referente à escolha da língua, parecem compatíveis com o que vemos na *Recherche*, principalmente porque ele demonstra, antes mesmo de ter um texto publicado<sup>17</sup>, a ideia de que os homens não versados em latim pudessem compreender melhor a sua filosofia<sup>18</sup>, destacando a importância do uso da razão natural. Sendo assim, mesmo que Descartes não demonstre ainda seu desgosto com a classe erudita, algo que só ocorrerá anos mais tarde<sup>19</sup>, ele manifesta já ter em mente ideias que serão fundamentais para o projeto da *Recherche*.

Portanto, a comparação textual entre a *Recherche* e o *Discurso* acaba por nos revelar que existe de fato uma proximidade filosófica entre essas duas obras e que é possível que elas tenham sido escritas em momentos próximos. Contudo, essa possibilidade não possui caráter necessário, restando apenas mais uma possibilidade, ainda que plausível, entre tantas outras. A maior vantagem trazida por essa comparação nos parece o fato de que, admitindo a mudança considerável presente entre as *Regras* e a obra de 1637, principalmente no que diz respeito ao surgimento da metafísica, não nos parece mais plausível considerar a *Recherche* como uma obra de um momento anterior ou contemporâneo às *Regras*.

---

14 AT, VI: 74-75.

15 AT, VI: 68-69.

16 AT, VI: 77-78.

17 Ou seja, antes de ver a má repercussão da sua filosofia em meio aos sábios em geral.

18 O que não o impedirá de, mais tarde, redigir sua mais importante obra em latim e não em francês.

19 Primeiramente após a publicação das *Meditações* e em seguida após a publicação dos *Princípios*.

Ainda assim, há três questões que permanecem a partir da análise dessa interpretação e que devem ser somadas às duas outras destacadas a partir da análise da hipótese de juventude:

- 3) A aproximação textual e filosófica entre a *Recherche* e o *Discurso* não pode ser negada.
- 4) Considerando que a *Recherche* parece textualmente muito próxima do *Discurso* e que ambas as obras apresentam também fortes semelhanças com as *Meditações*, por que não situar o diálogo num momento entre o *Discurso* e as *Meditações*?
- 5) Há na sexta parte do *Discurso* elementos biográficos e contextuais que podem, em alguma medida, aproximar a *Recherche* de 1637.

Portanto, a investigação das principais hipóteses de datação que veem a *Recherche* como uma obra de um momento anterior às *Meditações* nos revela que, ainda que elas sejam muito bem elaboradas e baseadas em estudos bastante cuidadosos da filosofia de Descartes, assim como de sua biografia, nenhuma delas apresenta um argumento determinante que nos leve a descartar todas as outras possibilidades. O que não impede que elas coloquem questões intrigantes e que deverão ser solucionadas na tentativa de estabelecimento de outras hipóteses de datação. Resta saber se a comparação com as *Meditações* e suas *Objecções e Respostas* e as hipóteses de datação tardia são capazes de cumprir esse papel.

Chegamos finalmente ao momento crucial da tese, a comparação entre a *Recherche* e as *Meditações* e suas respectivas *Objecções e Respostas* e o estudo das interpretações que apresentam hipóteses de datação tardia. A comparação entre o diálogo e o texto inicial das *Meditações* não chega a ser uma novidade e o fato de haverem semelhanças entre esses dois textos é amplamente reconhecido. O que é importante reter a partir de tal comparação são os momentos em que ela se apresenta como única, ou seja, momentos em que ela se dá através de elementos filosóficos não antes abordados na filosofia cartesiana. Há ainda a comparação que leva em conta o contexto e a estrutura textual da obra que deve corresponder às mesmas exigências.

No caso do contexto e da estrutura textual, o ponto mais interessante a ser notado é o movimento interno presente no texto das *Meditações*. Ali, pela primeira vez, o

filósofo faz um exercício meditativo que corresponde a um diálogo consigo mesmo. Não é uma simples obra escrita em primeira pessoa, como é o caso do *Discurso*, mas a expressão clara do debate interno travado por Descartes, da sua luta contra os antigos preconceitos, das suas tentativas, erros e acertos na busca da verdade. As *Meditações* não são, nem de longe, a simples apresentação dos resultados obtidos através de estudo e investigação, elas contêm todo o processo investigativo e parecem ser vivenciadas em tempo real. Nesse sentido, embora as *Meditações* não tenham sido redigidas propriamente em forma de diálogo, elas se aproximam muito desse estilo de texto. O mais interessante é que, embora o filósofo não compartilhe das doutrinas de Aristóteles, parece haver uma parte dele que se prende a essas opiniões e à ideia de que o conhecimento provém dos sentidos e de que as coisas materiais são mais facilmente conhecidas. Deste modo, Descartes revela uma luta contra si mesmo, que mais parece o debate com um aristotélico<sup>20</sup>.

Assim ao lermos a *Recherche*, temos a impressão de que o debate interno de Descartes foi desdobrado em personagens, vindo à tona como um diálogo real. É como se o pensamento solitário do filósofo ganhasse vida. Claro que isso acontece de forma muito mais intensa e que o debate entre Epistemon e Eudoxo será muito mais ríspido, mas é possível encontrar muita semelhança entre a *Recherche* e as *Meditações* nesse aspecto.

No que diz respeito às semelhanças textuais e filosóficas, destacamos como itens que correspondem aos requisitos mencionados acima alguns traços da dúvida. Há alguns fatores que fazem com que a dúvida da *Recherche* se aproxime daquela apresentada nas *Meditações*; são eles sua forma, sua ordem e seus argumentos. Dentre tais fatores, embora a forma e a ordem da dúvida correspondam ao critério mencionado acima por estarem presentes desta maneira apenas nessas duas obras, elas possuem menos importância por não serem propriamente elementos filosóficos. O ponto de aproximação mais importante se encontra, pois, nos argumentos ou razões de duvidar.

Acreditamos que a dúvida da *Recherche*, no que diz respeito ao seu escopo, se posiciona entre o *Discurso* e as *Meditações*. Isso porque seus argumentos apresentam um alcance maior do que o do *Discurso* sem, no entanto, alcançar tudo aquilo que

---

20 Isso porque enquanto homem, composto de corpo e espírito, Descartes está sujeito aos preconceitos provenientes dos sentidos, tendência também presente na filosofia de Aristóteles.

alcança a dúvida exposta nas *Meditações*. Ela parece permanecer no terreno do sensível, sem oferecer razões para que se questione as verdades eternas; contudo, mesmo uma dúvida que atinge apenas o mundo sensível pode ter variados graus. Os avanços da *Recherche* em relação ao *Discurso* nesse aspecto são dois: o primeiro é o estabelecimento de uma dúvida existencial, que questiona não apenas a veracidade das coisas sensíveis, mas também sua realidade; o segundo é a dúvida a respeito próprio corpo.

É preciso compreender que esse tipo de dúvida representa não apenas um avanço em relação ao que Descartes expõe em 1637, mas uma inovação em relação à dúvida cética da maneira como ela se colocava até então. O ceticismo antigo, assim como a dúvida do *Discurso*, permanecia num campo epistemológico, ou seja, a questão principal era se o conhecimento que temos das coisas pode ser dito verdadeiro. Nesse sentido, assume-se que as coisas existem e questiona-se apenas se a percepção que temos dessas coisas é verdadeira ou falsa.

A partir da modificação feita no argumento do sonho presente nas *Meditações* que, nesse aspecto, é similar ao da *Recherche*, há um questionamento não só do conhecimento que temos das coisas, mas da realidade dessas coisas. A ideia não é mais de saber se podemos conhecer as coisas como elas realmente são, mas de saber se é possível estar certo de que essas coisas existem. Para compreender melhor a dimensão dessa diferença e a sua real importância, é preciso comparar os argumentos do sonho das *Meditações* e do *Discurso*. Começaremos pelas *Meditações*:

Quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positus vestibus jaceo inter strata! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens & sciens extendo & sentio; non tam distincta contingerent dormienti. Quasi scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus me alias in somnis fuisse delusum; quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui, ut obstupescam, & fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet. Age ergo somniemus, Nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, Nec forte etiam nos habere<sup>21</sup> tales manus, Nec tale totum corpus. (AT, VII: 19)<sup>22</sup>

---

21 A substituição da palavra “habere” por “ne sont pas tels que nous le voyons” modifica completamente o sentido do texto. Considerando que Descartes revisou e aceitou essa tradução, é forçoso admitir que ele tenha concordado com tal modificação que retira a dúvida a respeito do próprio corpo da tradução francesa da obra. Não conseguimos encontrar nenhuma razão que

A partir desse argumento, Descartes alcança outro patamar com sua dúvida, ela deixa de lado um ceticismo de propriedade e dá lugar a um ceticismo existencial. Nesse ponto, fica expressa, pela primeira vez, a radicalidade da dúvida que Descartes pretendia empreender. Ao comparar a vida a um sonho, Descartes afirma não a simples possibilidade de nossas representações não corresponderem à realidade, mas a possibilidade de que não exista uma realidade, de que a vida não passe de ilusão, de que nenhuma de nossas representações corresponda à realidade pelo simples fato de não existir realidade, de não haver mundo exterior, de que tudo esteja apenas em nossa própria mente. A dúvida nesse caso não concerne às aparências, mas à própria existência das coisas. Descartes se encontra numa situação em que ele se vê incapaz de distinguir entre sono e vigília. Se existe o estado de vigília, não há evidências que sejam capazes de nos levar a distinguir de forma clara e distinta em qual estado nos encontramos.

No *Discurso*, a formulação do argumento não é tão precisa como nas *Meditações*, o que abre a possibilidade de Descartes não ter ali enxergado o potencial desse argumento ou de não ter sabido utilizá-lo de forma precisa.

Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les

---

justifique essa mudança, pois ainda que se apele para a questão relativa ao público alvo, supondo que o filósofo tenha concordado, nesse caso, com uma amenização da dúvida, a manutenção do argumento do Deus enganador e do artifício do gênio maligno preservam sua radicalidade. É possível que Descartes considerasse a dúvida a respeito do próprio corpo como mais espantosa e menos intuitiva que o argumento do Deus enganador? Mas o Deus enganador não é, por si só, capaz de colocar em dúvida a existência do nosso corpo? É muito difícil compreender quais razões teriam levado o filósofo a aceitar esse ponto da tradução francesa.

- 22 “Toutefois j’ai ici à considérer que je suis un homme, et par conséquent que j’ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu’ils veillent. Combien de fois m’est-il arrivé de songer, la nuit, que j’étais en ce lieu, que j’étais habillé, que j’étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit? Il me semble bien à présent que ce n’est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier ; que cette tête que se remue n’est point assoupie; que c’est avec dessein et de propos délibéré que j’étends cette main, et que je la sens: ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais en y pensant soigneusement, je me ressouviens d’avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. Et m’arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu’il n’y a point d’indices concluants, ni de marques assez certaines par où l’on puisse distinguer nettement la veille d’avec le sommeil, que j’en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel, qu’il est presque capable de me persuader que je dors. Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, et que toutes ces particularités-ci, à savoir, que nous ouvrons les yeux, que nous remuons la tête, que nous étendons les mains, et choses semblables, ne sont que des fausses illusions ; et pensons que peut-être nos mains, ni tout notre corps ne sont pas tels que nous le voyons.” (AT, IX: 14-15)

choses qui m'étaient jamais entrées en esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. (AT, VI: 32)

Lendo cuidadosamente o argumento presente nessa obra não é difícil perceber a diferença dele em relação ao outro. Aqui, Descartes parece permanecer no campo da verdade e da falsidade, não da existência. Ele afirma não ser possível dizer que os pensamentos que temos nos sonhos sejam mais falsos que os que temos na vigília. Assim, sono e vigília são equiparados de modo a não se poder afirmar a veracidade de um e a falsidade do outro. Pode ser que nenhum pensamento seja verdadeiro, ou seja, que nenhum tenha correspondência com a realidade; ainda assim, supõe-se a existência de uma realidade que sirva como critério de verdade aos pensamentos. Não se coloca a possibilidade de não haver sequer essa realidade. Há uma equiparação entre os dois estados em termos de conteúdo, o que nos leva à ideia de que o conteúdo de um não é mais verdadeiro que o do outro, mas de todo modo a afirmação de que existem dois estados permanece. Embora ele coloque também essa possibilidade em termos de falsidade, afirmando que os pensamentos da vigília não são mais falsos que aqueles dos sonhos, o que pode sugerir que tudo seja falso, isso não é feito necessariamente em termos de existência. Não se aventa a possibilidade de que não haja vigília e de que vivamos permanentemente no estado de sono.

Por sua vez, o argumento do sonho na *Recherche*, parece ainda mais evidente no que diz respeito à possibilidade de a vida ser um sonho contínuo, vejamos:

Mais vous ne sauriez trouver mauvais que je vous demande si vous n'êtes pas sujet au sommeil, ainsi que tous les hommes, et si vous ne pouvez pas, en dormant, penser que vous me voyez, que vous vous promenez en ce jardin, que le soleil vous éclaire, et bref toutes les choses dont vous croyez maintenant être tout assuré. N'avez-vous jamais ouï ce mot d'e étonnement dedans les comédies : Veillé-je ou si je dors ? Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continuel<sup>23</sup>, et que tout ce que vous apprendre par vos sens n'est pas faux aussi bien maintenant que lorsque vous dormez ? (AT, X: 511)

Eudoxo sugere claramente a possibilidade de a vida ser um sonho contínuo, o que implica a ideia de que não exista realidade. A presença de tal possibilidade, a partir do que vimos acima, inevitavelmente aproxima esse argumento daquele das *Meditações* e faz com que ele contenha uma evolução que só encontramos a partir de 1641.

---

23 Em CO “continuel” é substituído por “perpétuel”.

Há ainda a proximidade entre a *Recherche* e as *Meditações* no que diz respeito à dúvida sobre o próprio corpo, que como vimos, no caso da obra de 1641 é parte da conclusão imediata do argumento do sonho, mas que na *Recherche* será invocada por Poliandro:

Et, par conséquent, je serai non seulement incertain si vous êtes au monde, s'il y a une terre, s'il y a un soleil; mais encore, si j'ai des yeux, si j'ai des oreilles, si j'ai un corps, et même si je vous parle, si vous me parlez, et bref de toutes choses. (AT, X: 514)

Indubitavelmente a dúvida no diálogo, assim como nas *Meditações*, atinge a existência do mundo exterior e, o mais interessante é que esse mundo exterior não é simplesmente exterior a nós, mas exterior à nossa mente. O dualismo cartesiano já começa a se impor a partir dessa colocação, pois há uma real distinção entre corpo e espírito, e o nosso corpo, assim como tudo o que é material, faz parte do mundo exterior.

Portanto, a presença desses dois elementos na *Recherche* confere à dúvida existente nessa obra uma radicalidade não vista antes das *Meditações*; mas quais são as reais consequências disso para o estabelecimento da datação do diálogo? A nosso ver, tal fator não é suficiente para determinar que a *Recherche* seja posterior às *Meditações*, mas indica que ela seja, ao menos, posterior ao *Discurso* e, posterior ao *Discurso* quer dizer aqui qualquer momento entre 1637 e 1650<sup>24</sup>. É interessante notar que, ainda que diversas outras semelhanças desse tipo fossem encontradas a partir dessa comparação, elas também não seriam suficientes para afirmar nada mais do que nos permitem afirmar os elementos que possuímos. Tal fato se justifica por um simples motivo: ambos os textos foram escritos por Descartes e são a expressão da filosofia contida na mente cartesiana. Não é possível determinar a ordem exata do surgimento de determinadas ideias na cabeça de Descartes. O máximo que podemos fazer é, tendo em vista a completude do *corpus* cartesiano e as diferentes ideias expressas por ele ao longo de sua vida e de seu percurso filosófico, relacionar determinadas ideias a determinados momentos. Se Descartes publica o *Discurso* e não expõe nele certas ideias presentes nas *Meditações*, considerando que essas duas obras compartilham, em parte, os mesmos temas, é possível concluir que aquilo que se apresenta como novidade na segunda não

---

24 Ao fazermos tal afirmação consideramos que a evolução da dúvida que ocorre entre o *Discurso* e as *Meditações* é consequência de uma evolução real do pensamento cartesiano.



estava ainda desenvolvido na primeira. Assim, a *Recherche*, por compartilhar tais ideias, pode ser vista como sendo também posterior ao *Discurso*, pois naquele momento o filósofo não tinha desenvolvido parte do que está ali exposto. Entretanto, considerando que o diálogo não apresenta nenhuma ideia ou doutrina inovadora em relação ao resto do corpus cartesiano, é possível supor tanto que ele tenha sido influenciado pelas *Meditações*, ou que, na verdade, ele as tenha influenciado.

Contudo, se a comparação da *Recherche* com o texto inicial das *Meditações* não é suficiente para afirmar que o diálogo tenha sido redigido após 1641, acreditamos que a comparação com as *Objeções e Respostas* pode ser muito mais bem sucedida nesse propósito. E se acreditamos nisso não é pelo simples fato de haver semelhanças inegáveis entre os dois textos, mas antes porque grande parte do que é proveniente das *Objeções e Respostas* representa elementos externos a Descartes.

Embora os pontos de comparação entre a *Recherche* e as *Objeções e Respostas* sejam muitos, destacaremos aqui os que nos parecem mais evidentes e relevantes para o estabelecimento da hipótese de que haja de fato uma relação entre esses dois textos. Os principais pontos observados nessa comparação podem ser divididos em dois grupos que correspondem respectivamente às questões referentes à primeira e à segunda *Meditação*:

- 1) A dúvida e o método;
- 2) O *cogito* e a dúvida a respeito do corpo.

No que diz respeito ao primeiro item, as *objeções* versam basicamente sobre a necessidade de se empreender uma dúvida tão radical<sup>25</sup>; a ideia de tomar o duvidoso como falso<sup>26</sup>; o gênio maligno<sup>27</sup>; a dificuldade em vivenciar uma dúvida dessa natureza<sup>28</sup>; a inutilidade e infertilidade do método de duvidar empreendido por Descartes<sup>29</sup>.

---

25 Ex: Gassendi (AT, VII: 258) e Boudin (AT, VII: 259).

26 Ex: Gassendi (AT, VII: 257-258) e Bourdin (AT, VII: 454).

27 Ex: Gassendi (AT, VII: 258) e Bourdin (AT, VII: 470).

28 Ex: Gassendi (AT, VII: 258) e GASSENDI, 1962: 37-39).

29 Ex: Gassendi (AT, VII: 266) e Bourdin (AT, VII: 527 e AT, VII: 531).

Dentre esses pontos, apenas dois não figuram na *Recherche*: a ideia de se tomar o duvidoso por falso<sup>30</sup> e o gênio maligno<sup>31</sup> que, embora desempenhem um papel importante nas *Meditações*, são suprimidos no diálogo. A ausência desses elementos na obra inacabada de Descartes foi indicada por alguns comentadores<sup>32</sup> como um indício de que a obra seria anterior a 1641. Entretanto, acreditamos que a partir das *Objecções e Respostas* e de uma nova interpretação da *Recherche* é possível compreender essa ausência de outra maneira.

Tanto a ideia de que devemos tomar o falso por duvidoso<sup>33</sup>, quanto o gênio maligno, foram extremamente criticados e, o que é pior, mal compreendidos. Objetores como Gassendi<sup>34</sup> e Bourdin<sup>35</sup> demonstram imensa dificuldade em aceitar tais pontos da filosofia cartesiana. Se observarmos bem, tanto num caso, quanto no outro, trata-se de um artifício para sustentar a dúvida. Descartes estava ciente da força da probabilidade e da tendência natural do ser humano em aceitar aquilo que é mais provável<sup>36</sup>. Todas as razões de duvidar, como o próprio nome diz, colocam as coisas em dúvida sem, no entanto, negá-las. Ainda que o argumento do sonho, por exemplo, coloque em dúvida a

---

30 “Quapropter, ut opinor, non male agam, si, voluntate plane in contrarium versa, me ipsum falam, illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam, donec tandem, velut aequatis utrimque praejudiciorum ponderibus, nulla amplius prava consuetudo iudicium meum a recta rerum perceptione detorqueat. Etenim scio nihil inde periculi vel erroris interim sequuturum, & me plus aequo diffidentiae indulgere non posse, quandoquidem nunc non rebus agendis, sed cognoscendis tantum incumbo”. (AT, VII: 22)

31 “Supponan igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinantem: manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita, siquidem non in potestate mea sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar, nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmata mente cavebo.” (AT, VII: 22-23)

32 Como Georges Cantecor (1923 e 1928) e Ettore Lojanoco (2002).

33 É interessante notar que essa ideia aparece em dois momentos distintos das *Meditações*. No primeiro deles, logo no início do texto (AT, VII: 18), ela surge como uma regra do método e afirma apenas que devemos negar o assentimento ao duvidoso assim como fazemos com o falso. No segundo momento (AT, VII: 22), Descartes é muito mais radical e afirma a necessidade de se enganar a si mesmo e fingir que o duvidoso, na verdade, seja falso para conseguirmos contrabalancear os preconceitos. Não basta mais estabelecer como regra de que ao duvidoso deve-se negar o assentimento assim como ao falso, é preciso que o duvidoso seja assumido com o status de falso. Embora a questão de base seja a mesma, essa regra do método só conseguirá alcançar a se impor de maneira radical através da suposição de um gênio maligno.

34 Gassendi (AT, VII: 257-258).

35 Bourdin (AT, VII: 470 e AT, VII: 454)

36 “Nec unquam iis assentiri & confidere desuescam, quamdiu tales esse supponam quales sunt revera, nempe aliquo quidem modo dubias, ut jam jam ostensum est, sed nihilominus valde probabiles, & quas multo magis rationi consentaneum sit credere quam negare.” (AT, VII: 22)

existência do nosso próprio corpo, ela é, embora duvidosa, extremamente provável. Deste modo, a afirmação de que as coisas são duvidosas não é suficiente para que as recusemos, pois a probabilidade dá força aos nossos antigos preconceitos, fazendo com que a tarefa de nos livrarmos deles seja extremamente complicada. É justamente para diminuir a força da probabilidade que Descartes estabelece essa regra do método que foi tão mal recebida pelos objetores. A ideia que tudo que tenha a menor aparência de dúvida deve ser visto como falso e rejeitado como tal exclui a probabilidade. Não existe meio termo entre verdadeiro e falso no caminho de busca pela verdade..

O gênio maligno segue o mesmo princípio, pois mesmo após ter-se alcançado o nível mais alto da dúvida, duvidando de todas as coisas, mesmo das que se acreditava serem as mais certas, é possível que, no momento de se buscar estabelecer novos princípios, essa dúvida seja, mesmo que involuntariamente, deixada de lado. Ele não tem o intuito de colocar as coisas em dúvida, pois isso já havia sido feito pelos argumentos aos quais Descartes recorre ao longo da Primeira Meditação. Ele é responsável por evitar que, diante da probabilidade, nos esqueçamos das razões de duvidar, recaindo nos antigos preconceitos. Ele nos dá motivos para que acreditemos<sup>37</sup> que as coisas sejam falsas.

Tendo em vista que, como vimos, a dúvida da *Recherche* é bastante similar àquela das *Meditações*, seria de se esperar que os mesmos artificios fossem necessários para mantê-la. Principalmente se levarmos em consideração que, de acordo com a nossa interpretação do gênio maligno, ele não é apenas um substituto do Deus enganador, ou seja, a diminuição do papel e do alcance do Deus enganador na *Recherche* não justificaria a consequente supressão do gênio maligno. Se há argumentos radicais, metafísicos e contra-intuitivos, há a necessidade de encontrar um meio de sustentar e manter a dúvida que, embora se imponha a partir de tais razões, não é capaz de se manter unicamente a partir delas. Nesse sentido, poderíamos encontrar inicialmente duas razões para que não haja gênio maligno na *Recherche*: ou a dúvida ali presente não é tão radical quanto se pensa; ou nossa interpretação do gênio maligno é equivocada e ele é apenas um substituto do Deus enganador. Entretanto a nossa resposta para essa questão foge das razões iniciais, e encontra na forma do texto a solução para esse problema.

---

37 Ainda que apenas temporariamente.

As *Meditações* são um texto, como o próprio nome indica, meditativo. O que significa que a filosofia ali exposta é fruto da reflexão solitária feita por Descartes<sup>38</sup>. Todo o caminho exposto ali na primeira pessoa seria então vivenciado pelo filósofo e unicamente por ele, assim como cada leitor deveria, sozinho, passar pelo mesmo caminho. Nesse caso, ao colocar todas as coisas em dúvida, o filósofo se dá conta, primeiramente, de que o fato de determinadas coisas serem duvidosas não é suficiente para que deixemos de acreditar nelas; seria imprescindível que elas fossem falsas para que pudéssemos assim negar a elas o nosso assentimento. Eis o porquê de tomar o duvidoso como se fosse falso. Assim, ele é capaz de rejeitar todo o conhecimento que tivera até então, colocando em dúvida todas as coisas. Ainda assim, após a rejeição de todos os preconceitos, ao seguir no caminho da busca pela verdade, é possível que o filósofo se esqueça de todas as razões que o fizeram, anteriormente, rejeitar seus antigos preconceitos. Deste modo, após constatar que há de fato razões suficientes para que duvidemos de todas as coisas, ele forja não várias, mas apenas uma razão da qual poderíamos nos lembrar e que seria suficiente para manter a dúvida alcançada. Tudo isso acontece unicamente porque o caminho de busca pela verdade nas *Meditações* é o caminho de um homem só, lutando sozinho contra si mesmo e seus antigos preconceitos e contra sua tendência natural a assentir ao mais provável.

Na *Recherche* esse quadro é inteiramente diverso. Descartes seria Eudoxo e já teria feito todo o caminho de busca pela verdade, alcançando todo o conhecimento que ele poderia desejar<sup>39</sup>. Era o momento então de apresentar aos outros esse caminho, mostrando como alcançar o conhecimento verdadeiro das coisas. É Poliandro que deverá seguir na busca pela verdade, mas ele não estará sozinho, será guiado por Eudoxo em cada etapa do caminho. É Eudoxo que se encarrega de garantir que Poliandro negue o assentimento ao duvidoso e de que ele não se esqueça da dúvida empreendida anteriormente. Não que isso evite que, em determinados momentos<sup>40</sup>, o discípulo tome a direção errada e recaia nos antigos preconceitos, mas evita que isso o impeça de alcançar a verdade, pois Eudoxo está ali para ajudá-lo a reencontrar a boa direção.

---

38 Zeno Vendler (1989) nos oferece um precioso trabalho de análise do caráter meditativo do texto cartesiano, comparando-o com os *Exercícios Intelectuais* de Santo Inácio de Loyola.

39 AT, X: 501.

40 Como no momento de definir o que é o eu que duvida. (AT, X: 515-518)

A dinâmica exposta na *Recherche* acaba então por resolver dois problemas, ela escapa às críticas dos objetores que não compreendem o artifício do gênio maligno empregado nas *Meditações* para manter a dúvida, sem no entanto deixar de ser bem sucedida em manter a dúvida. A dificuldade em lutar contra a probabilidade e os antigos preconceitos não é de maneira alguma diminuída, ela chega a ser reforçada através da exposição dos erros cometidos por Poliandro que Descartes, ao contrário, não vivencia nas *Meditações*. Nesse sentido, a *Recherche* é ainda mais bem sucedida não só em expor as dificuldades vivenciadas no caminho de busca pela verdade, mas também em solucionar tais dificuldades, visto que o papel desempenhado por Eudoxo enquanto mestre é muito mais verossímil que a ideia de um gênio maligno.

Há ainda outros itens de crítica à dúvida da Primeira Meditação que estão intimamente ligados aos explorados acima; seriam eles a necessidade de se empreender uma dúvida tão radical, a dificuldade em vivenciar uma dúvida dessa natureza e a inutilidade e infertilidade dessa dúvida.

Embora a dúvida seja um momento marcante das *Meditações*, não há quase nenhuma preparação para ela. Descartes faz um breve comentário a respeito dos motivos que o levaram a empreender tal dúvida, sem no entanto justificar sua real necessidade ou alertar sobre suas dificuldades. Tais questões inevitavelmente virão à tona nas *Objecções* e Descartes se verá obrigado a lidar com elas. Esse pode ser o motivo pelo qual na *Recherche* essas questões fazem parte do texto, sendo claramente introduzidas na empreitada da dúvida.

Há toda uma preparação que envolve a dúvida que tem início com a analogia feita por Epistemon que compara o conhecimento a uma espécie de quadro que já recebemos pintado e que, após adquirirmos a capacidade necessária, vamos repintando e corrigindo<sup>41</sup>. Eudoxo anuncia então a verdadeira solução para esse problema, o quadro deveria ser inteiramente apagado e pintado novamente. Então Epistemon, antes que a dúvida seja iniciada, previne a respeito da enorme dificuldade em vivenciar uma dúvida que nos livre realmente de todos os preconceitos, afirmando que para isso seriam necessárias razões muito fortes. Nesse momento, Descartes menciona, ao mesmo tempo, duas objeções, a de Gassendi e Bourdin que, assim como Epistemon, apontam a

---

41 AT, X: 507-508.

dificuldade em vivenciar de fato uma dúvida desse porte<sup>42</sup>, e a de Gassendi, que afirma que não seria necessário forjar razões tão absurdas de duvidar<sup>43</sup>. Descartes não nega a dificuldade em lutar contra os antigos preconceitos e afirma a necessidade de que as razões de duvidar, ao contrário do que pensava Gassendi, sejam muito fortes; não bastaria simplesmente apelar para a pouca luz do nosso espírito. Ainda antes de dar início à dúvida, Descartes oferece uma explicação sobre a sua utilidade, afirmando que serviria para preparar o espírito para receber as verdades<sup>44</sup>. Tal esclarecimento, ausente nas *Meditações*, figura de maneira muito parecida na resposta dada por Descartes<sup>45</sup> ao questionamento de Gassendi<sup>46</sup> sobre a utilidade da dúvida. Ao abordar essa questão antes mesmo de iniciar a dúvida. Eudoxo justifica a utilidade desse processo. Finalmente, adentra-se então o caminho da dúvida propriamente, partindo-se para a descrição das “fortes razões” de duvidar que a princípio parecem suficientemente convincentes para Poliandro. Contudo, ainda que o discípulo aceite as razões de duvidar, ele não compreende o motivo dessa dúvida, questionando qual seria o seu propósito. A busca pela verdade e pelo estabelecimento de princípios deveria nos livrar de todas as dúvidas e não nos levar em direção a elas<sup>47</sup>. Esse questionamento também aparece nas *Objeções*<sup>48</sup>. Ao compreender a dúvida como algo destrutivo, Bourdin encontra dificuldades em ver como, a partir da negação de todo conhecimento, seria possível alcançar as verdades. Poliandro demonstra o mesmo receio, e obterá de Eudoxo uma resposta tranquilizadora: a partir dessa dúvida universal será derivado o conhecimento de tudo que existe<sup>49</sup>. Poliandro será assim melhor preparado para enfrentar a dúvida e lidar com a angústia sentida diante de tal situação.<sup>50</sup>

No decorrer do caminho, como sabemos, a dúvida estabelecida não será suficiente para impedir que ele recaia em antigos preconceitos. O que nos parece claro é que as razões de duvidar devem ser fortes o suficiente para instaurar a dúvida, para nos

---

42 AT, VII: 469/ AT, VII: 258.

43 AT, VII: 257-258.

44 AT, IX: 509-510.

45 AT, IX: 205.

46 AT, IX: 203.

47 AT, X: 514-515.

48 AT, VII: 527-529.

49 AT, X: 515.

50 A ideia de que a partir da dúvida obteremos conhecimento de tudo que existe também é utilizado por Descartes como resposta ao questionamento de Bourdin. O filósofo reafirma as verdades alcançadas nas *Meditações* como os resultados da dúvida, negando sua infertilidade. (AT, VII: 544-547)

convencer, no momento em que raciocinamos sobre elas, que todas as coisas podem ser falsas. Nesse sentido, a dúvida é verdadeiramente vivenciada. Já no que concerne à manutenção posterior dessa dúvida, a questão é bem mais complicada, pois a partir do momento em que deixamos de pensar nas razões anteriormente encontradas, somos submergidos pela probabilidade e impelidos a recorrer aos antigos preconceitos.

Na *Recherche* esse movimento de aceitar as razões de duvidar, questionar a utilidade e o sentido dessa dúvida e ter dificuldade em sustentá-la, é muito mais nítido do que nas *Meditações*, pois Poliandro passa por todas as etapas do caminho. Ele é subjugado pelas fortes razões de duvidar, experimentando o espanto e a admiração diante do estado total de incerteza e se perguntando aonde uma dúvida tão radical poderia levá-lo. Todavia, mesmo tendo vivenciado e aceitado a dúvida radical, no momento de buscar as verdades, ele faz uso de pressupostos que já haviam sido questionados, como a existência do corpo, por exemplo. O eu das *Meditações*, contrariamente, não faz questionamentos sobre o objetivo da dúvida, e também não experimenta dificuldades em mantê-la, ele apenas as imagina, se prevenindo das mesmas através do gênio maligno, sendo capaz de seguir na busca pela verdade sem maiores impedimentos. O problema é que provavelmente, para a maior parte dos leitores das *Meditações*, a assimilação da dúvida enquanto método não é tão simples e o gênio maligno enquanto artifício que visa sustentar a dúvida não parece ser tão convincente. Acreditamos que, através dos questionamentos e críticas dos objetores, Descartes se dê conta de tal descompasso. Ele percebe que os artifícios que ajudam o eu a não abandonar a dúvida durante a busca pela verdade são mal compreendidos e que a ideia de empreender e vivenciar uma dúvida tão radical é recebida com desconfiança. E, tudo isso só pode ser notado pelo filósofo a partir da repercussão das *Meditações*.

O segundo grupo de comparação estabelecido por nós, referente à Segunda Meditação tem início com as questões relativas ao *cogito*. A maior parte das objeções dizem respeito ao seu real significado, sua utilidade e sua legitimidade. Há uma grande dificuldade em compreender o sentido do *cogito* enquanto primeiro princípio, o que acaba gerando uma série de críticas.

O *cogito*, como sabemos, é a afirmação da existência do eu, mas ele não é apenas isso, ele é uma afirmação absolutamente incontestável dessa existência e é o primeiro conhecimento do qual não podemos duvidar, possuindo então uma característica que é

muito cara a Descartes: ele é um conhecimento certo e indubitável. É apenas a partir da afirmação nesses termos da existência do eu que se pode avançar na busca do conhecimento, descobrindo outras verdades. Ele é o ponto de Arquimedes. O problema é que anteriormente a Descartes, ninguém jamais havia posto todas as coisas em dúvida<sup>51</sup>, e a existência do eu sempre foi um pressuposto universalmente assumido, não necessitando de nenhum tipo de prova. Deste modo, é difícil para alguns objetores compreender o porquê de passar pelos caminhos tortuosos da dúvida radical para, finalmente, obter como resultado a afirmação da existência do eu, algo que, supostamente, não necessitaria de prova e do qual estaríamos todos de acordo. O estabelecimento da existência do eu é visto como algo banal e de pouco interesse, seria muito esforço para pouco, ou nenhum, resultado<sup>52</sup>. Ademais, ainda que fosse necessário provar a existência do eu, isso poderia ser feito a partir de qualquer ação do ser humano, não necessitando de tanto esforço para prová-lo a partir do pensamento<sup>53</sup>.

Há uma evidente incompreensão no que diz respeito ao real significado do *cogito* e ao seu papel de primeiro princípio. Não bastaria afirmar a existência do eu e elegê-la como primeiro princípio, ela só pode assim emergir enquanto única verdade que sobrevive à dúvida radical. Diante do estado em que se encontrava a ciência e a filosofia em sua época, Descartes vê a necessidade de fundamentar o conhecimento em bases sólidas; nesse sentido, mesmo as verdades que nos parecem mais banais devem ser provadas para que o conhecimento seja bem amparado. Assim, ainda que a existência do eu já fosse amplamente reconhecida, ela só pode ser um princípio se for provada e estabelecida solidamente. A questão não é simplesmente afirmar que eu existo, mas garantir que essa afirmação nunca poderá ser abalada. A certeza e a indubitabilidade do primeiro princípio garantem também a certeza de todas as verdades que serão dele derivadas. É assim que Descartes justifica nas Respostas<sup>54</sup> a necessidade e a fertilidade do *cogito*, algo que, mais uma vez, não é encontrado nas *Meditações*, mas que aparece na *Recherche*<sup>55</sup>.

---

51 Embora a dúvida não seja uma novidade, nunca antes houve um questionamento tão radical e metafísico a respeito de todas as coisas.

52 Gassendi (AT, VII: 266) e Bourdin (AT, VII: 531).

53 Gassendi (AT, VII: 259).

54 AT, VII: 551.

55 AT, X: 526.



A legitimidade da prova da existência do eu também será questionada, pois tendo em vista que a dúvida radical eliminou todos os preconceitos, ela deveria também ter colocado em dúvida os termos envolvidos na proposição “penso, logo existo”<sup>56</sup>. Deste modo, sem saber o que é pensar, ou existir, não seria possível fazer tal afirmação<sup>57</sup>. Esse questionamento proposto pelos autores das Quintas e Sextas Objeções não tem lugar no texto inicial das *Meditações*; aliás, como nenhum outro questionamento a respeito do *cogito*, seja a respeito da sua utilidade, do seu significado ou da sua legitimidade. É apenas nas objeções que tais questões se apresentam. O que revela mais um ponto em comum entre as Objeções e Respostas e a *Recherche*, pois Epistemon faz ali exatamente o mesmo questionamento; ele considera que para se afirmar o *cogito* seriam necessários conhecimentos prévios que, supostamente, deveriam ter sido abandonados a partir da dúvida<sup>58</sup>. E a semelhança não concerne apenas à objeção, a resposta<sup>59</sup> oferecida por Descartes também será repetida na *Recherche*<sup>60</sup>, há um conhecimento interior que não é questionado a partir da dúvida, algo que não necessita de prova ou de explicação. Todos sabemos o que é a dúvida, a existência, e o pensar, sem que tenhamos que demonstrar tais conceitos. Seria possível que exatamente a mesma crítica presente nas Objeções fosse repetida nas palavras de Epistemon sem que isso indique uma relação entre as duas obras? Poderia Eudoxo oferecer a Epistemon exatamente a mesma resposta oferecida por Descartes aos seus objetores sem que isso demonstre que a *Recherche* é posterior às *Meditações*?

Nas *Meditações* o *cogito* é estabelecido e não só aceito, como também louvado, enquanto primeiro princípio<sup>61</sup>. Não há questionamentos sobre a sua utilidade ou sobre seus resultados. O eu se mostra plenamente satisfeito com essa descoberta e com tudo o que pode ser derivado dela. Já na *Recherche*, a situação se apresenta de maneira completamente diversa. As questões presentes nas Objeções estarão ali presentes de forma clara através das críticas de Epistemon<sup>62</sup>, que não compreende a necessidade de se provar a existência do eu, nem de se passar por todo o caminho da dúvida para se

---

56 Embora o *cogito* não se apresente nesses termos nas *Meditações*, a crítica elaborada nas Sextas Objeções (AT, VII: 413) se refere aos termos envolvidos na proposição “*cogito ergo sum*”.

57 AT, VII: 413.

58 AT, X: 522.

59 AT, VII: 422.

60 AT, X: 524.

61 AT, VII: 18/ GASSENDI, 1962: 82-86.

62 AT, X: 525-526.

chegar a esse resultado banal. Ele também não reconhece o estatuto de primeiro princípio do *cogito* e não o vê como tendo sido estabelecido de forma legítima. O mais impressionante dessa comparação é que não é apenas um elemento de crítica ao *cogito* que é partilhado entre as *Objecções e Respostas* e a *Recherche*, são vários.

A análise feita no capítulo IV revela, pois, que as *Objecções e Respostas* compartilham com a *Recherche de la Vérité* diversas críticas e questionamentos a respeito da filosofia cartesiana. Há inúmeros problemas colocados pelos objetores que podemos ver expostos claramente no diálogo, assim como nas respostas de Descartes. Nem sempre as *Objecções e Respostas* aparecem na *Recherche* enquanto críticas, em alguns momentos elas servem como advertência, em outros elas podem aparecer como explicações mais detalhadas de determinados temas. Mas o fato é que a incorporação de problemas levantados pelos objetores e de esclarecimentos oferecidos nas respostas de Descartes são um traço evidente da *Recherche*.

Além das semelhanças referentes ao debate filosófico apresentado nas *Objecções e Respostas*, há ainda outros pontos de aproximação entre os dois textos. O primeiro deles que merece destaque é a escolha do diálogo como forma de escrita na *Recherche*. Descartes não foi um filósofo adepto do diálogo, nenhum dos seus outros textos se apresenta dessa maneira. A *Recherche* é um momento único e intrigante do *corpus* cartesiano e, embora Baillet indique o interesse de Descartes por essa forma de escrita no fim de sua vida<sup>63</sup>, essa mudança é no mínimo curiosa. Como vimos, a ideia de lançar um diálogo para debater a filosofia cartesiana é desenvolvida, dentro de certos limites, por Bourdin em suas *objeções*. A diferença é que, na *Objecção*, a postura do Padre é muito mais contestadora que aquela de Poliandro, sendo que suas características são muito mais compatíveis com aquelas de Epistemon. Uma coisa é clara: Bourdin, assim como Epistemon, não era o tipo de homem ideal para receber a filosofia cartesiana. Contrariamente a Poliandro ele estava imerso em preconceitos e preso à filosofia tradicional. O que nos parece interessante é que, a partir da encenação feita por Bourdin, a dificuldade de um erudito em aceitar a filosofia cartesiana fica ainda mais evidente e, considerando que muitas das críticas desse objetor serão repetidas por Epistemon, é muito provável que Descartes tenha se inspirado no diálogo forjado por ele para construir na *Recherche* um diálogo em que não só a dificuldade de Bourdin em aceitar a

---

63 BAILLET 2012: 917/II, 475.

nova filosofia proposta por Descartes fosse evidente, mas também o fato de o homem comum, como Poliandro estar muito mais apto a passar por esse caminho. As evidências nos levam a crer que a escolha do diálogo por Descartes como forma de escrita na *Recherche* tenha sido, ao menos em parte, influenciada pelo debate criado por Bourdin nas Sétimas Objeções.

Outro ponto que merece nossa atenção é levantado por Jean-Marie Beyssade<sup>64</sup> e foi comentado por nós brevemente no capítulo IV – ele diz respeito ao desejo inicial revelado por Descartes ao solicitar objeções para as suas *Meditações*. As objeções foram um desejo do próprio filósofo, sendo solicitadas e aguardadas por ele para que a obra pudesse ser publicada apenas após a sua incorporação. Contudo, a ideia não era de publicá-las apenas como uma discussão que segue o texto, como acabou sendo feito, mas que elas fossem incorporadas enquanto modificações e até possíveis correções, o que fica expresso na carta a Mersenne de 13 de novembro de 1639<sup>65</sup>. Como sabemos, o que ocorre na verdade é que o filósofo expõe aos leitores a discussão na íntegra. De acordo com Beyssade, tendo em vista a intenção inicial, se pensarmos numa reformulação do texto a partir da discussão gerada pelas objeções, podemos supor que ela se daria através do projeto da *Recherche*. Nesse caso haveria uma reformulação completa do texto, inclusive do seu formato.

La méditation de l'âme avec elle-même peut être convertie en un dialogue fictif entre trois personnages : d'où *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*. Réciproquement, le dialogue réel des voix affrontées peut être pour tous lecteurs, comme sans doute déjà est d'abord pour Descartes, réapproprié comme débat de soi avec soi-même. Et telle est l'essence du méditer, caractéristique de la métaphysique. (BEYSSADE, 1992: 38)

A ideia de que a *Recherche* corresponda, ao menos em parte, ao que, inicialmente, seria o projeto de Descartes para as *Meditações* é bastante interessante. Há de fato no diálogo a incorporação no corpo do texto de diversos momentos da discussão presente nas Objeções e Respostas, o que confirma a ideia de que Descartes poderia estar ali apresentando as *Meditações*, enquanto um conjunto que contém o texto inicial, as

---

64 In BEYSSADE; MARION, 1994: 21-40.

65 “Afin de le mieux faire, mon dessein est de n'en faire imprimer que vingt ou trente exemplaires, pour les envoyer aux vingt ou trente plus savants théologiens dont je pourrai avoir connaissance, afin d'en avoir leur jugement, et apprendre d'eux ce qui sera bon d'y changer, corriger ou ajouter, avant que de le rendre public.” (AT, II, 622)

objeções e as correspondentes respostas, num formato em que essa integração fique mais clara.

A despeito das súplicas do filósofo<sup>66</sup>, muitos dos leitores das *Meditações* não dispensam a devida atenção às *Objeções e Respostas*. O texto é bastante longo, cansativo, complicado e, em muitos momentos, repetitivo. A ideia de retirar dele apenas os pontos mais relevantes e incorporá-los ao texto inicial nos parece muito inteligente, e evita que o debate seja ignorado a partir da suposição de que ele seja menos importante do que o texto inicial.

Contudo, como já pudemos perceber, mesmo que a *Recherche* seja, em alguns aspectos, muito semelhante às *Meditações*, não é possível dizer que esses dois textos se correspondam de maneira exata. Há no diálogo momentos que estão completamente ausentes da obra de 1641 e, mesmo se considerarmos os momentos em que há uma correspondência, como a dúvida, por exemplo, não é possível afirmar que elas sejam idênticas. Se na *Recherche* Descartes tem a intenção apenas de reformular as *Meditações*, não seria mais coerente que essas obras fossem mais semelhantes filosoficamente?

Talvez seja possível observar essa ideia por outro ângulo. Levando em consideração o projeto que inicialmente Descartes teria em mente ao solicitar objeções, é viável fazer uma aproximação com a *Recherche* sem, necessariamente, afirmar que ela seja a expressão desse antigo projeto. É possível que, após a publicação das *Meditações* no formato em que todos conhecemos, Descartes ao decidir escrever a *Recherche* se inspire em sua ideia inicial de reunir em um só texto as *Meditações* e suas *Objeções e Respostas*. Enquanto apenas uma inspiração, o projeto poderia sofrer alterações, inclusive em seu conteúdo filosófico, sem maiores comprometimentos. O filósofo ao decidir rerepresentar, mais uma vez, sua filosofia, vê a oportunidade de fazer modificações decorrentes do debate gerado a partir das *Objeções*. Ele pode acrescentar explicações que evitem algumas das críticas sofridas anteriormente e, até mesmo, tornar alguns pontos mais intuitivos. A *Recherche* pode assim se adequar melhor aos seus

---

66 AT, VII: 10.

leitores, ao antecipar a resposta de vários dos questionamentos que podem surgir a partir da leitura do texto<sup>67</sup>.

Outra questão que nos parece de extrema importância diz respeito às semelhanças lexicais que podem ser encontradas entre as *Objecções e Respostas* e a *Recherche de la Vérité*. Como esclarecemos no capítulo IV, não tivemos a intenção de fazer uma pesquisa lexical comparativa aprofundada neste trabalho; todavia, a partir do estudo empreendido por Franco Aurelio Meschini é possível salientar alguns elementos que podem ser importantes para a datação da *Recherche*. O autor observa que, para responder às *Objecções*, Descartes naturalmente acaba por empregar termos utilizados pelos próprios objetores, o que indica a propensão do filósofo em assimilar o vocabulário de seus críticos<sup>68</sup>. Na *Recherche*, o filósofo faz uso de termos<sup>69</sup> que não são antes encontrados em seus textos, mas que se encontram nas *Objecções*, notadamente nas *Sétimas*, escritas pelos Padre Bourdin. Esses dados indicam, primeiramente, que a *Recherche* seja de fato uma obra posterior às *Meditações*, visto que a assimilação de termos presentes nas *Objecções* só poderia ocorrer num momento posterior a 1641. Tendo em vista ainda que o mesmo fenômeno ocorre quando Descartes responde oficialmente às *Objecções*, é possível notar nesse fato, além da evidente localização tardia da *Recherche* no *corpus* cartesiano, a influência das *Objecções e Respostas* nessa obra que, de certa maneira, também contém respostas às *objecções* lançadas contra as *Meditações*.

Por fim, a última questão que nos parece relevante: trata-se do combate direto com a filosofia escolástica. Embora as ideias cartesianas sempre tenham sido contrárias à filosofia escolástica, Descartes não se envolve em disputas a esse respeito antes de 1640<sup>70</sup>. Nas *Objecções e Respostas*, devido ao fato de a maior parte dos objetores terem sido educados a partir dos princípios da escolástica, a discussão tem, predominantemente, os contornos de um debate entre a filosofia cartesiana e a filosofia tradicional, o que faz com que Descartes se coloque, inevitavelmente, na posição de

---

67 O próprio Descartes afirma que, diante de tudo que foi questionado nas *Objecções*, seria difícil que alguém tivesse alguma dúvida sobre o texto que já não tivesse sido devidamente tratada. (AT, VII: 10)

68 MESCHINI, 2002: 76.

69 Como “la consommation des siècles” (AT, X: 505) e “personne neutre” (AT, X: 502), por exemplo.

70 É a partir do debate iniciado com os jesuítas em 1640 e que teve continuidade nas *Sétimas* *Objecções*, e da Querela de Utrecht, iniciada em 1642, que esse tipo de disputa passou a fazer parte da vida de Descartes, o que se torna constante após as *Meditações*.

inimigo da escolástica. Na *Recherche*, o contexto não parece ser muito diverso: Eudoxo apresenta a nova filosofia enquanto Epistemon faz críticas e exalta a filosofia tradicional. Descartes parece transferir para o formato dialogal a discussão de base presente nas *Objecções e Respostas*.

Fica demonstrado portanto que há na *Recherche* a presença constante de elementos provenientes das *Objecções e Respostas*. Obviamente, os elementos presentes nas *Objecções* não provêm da mente cartesiana, mas de diversos outros sábios que leram suas *Meditações* e que, por conta própria, raciocinaram sobre elas formando suas opiniões e elaborando as mais variadas questões sobre o que fora ali exposto. Conseqüentemente, as *Respostas*, ainda que fruto do pensamento de Descartes, são suscitadas por essas *objeções*, sendo consequência direta das mesmas. Embora possamos considerar que muito do que é exposto nas *Respostas* faz parte da filosofia de Descartes e já estava em seu pensamento, há também questões para as quais Descartes não havia atentado, mesmo porque, se o filósofo pudesse prever todas as *objeções* que seriam feitas às suas *Meditações*, ele as teria, provavelmente, solucionado no próprio texto<sup>71</sup>. Nesse sentido, a comparação do texto da *Recherche* com aquele das *Objecções e Respostas* é muito mais importante e eficaz para estabelecer sua datação do que a comparação com qualquer outro escrito de Descartes, pois enquanto a observação de certa consonância entre os textos escritos unicamente pelo filósofo<sup>72</sup> é algo que pode ser visto como sendo, em certa medida, natural; a semelhança evidente entre um texto com as características das *Objecções e Respostas* pode ser muito mais decisiva.

A *Recherche* apresenta correspondência filosófica com as mais diversas obras de Descartes, obras essas que foram escritas em momentos bastante distintos e que também podem apresentar semelhanças entre si. Deste modo, é difícil designar, a partir dessas semelhanças, uma data para a *Recherche* não só que se imponha, mas que seja capaz de superar em probabilidade todas as outras. Ainda que se pudesse afirmar que o diálogo tenha maior semelhança com uma obra do *corpus* cartesiano, seja ela as *Regras*, o

---

71 E não seria justamente esse um dos objetivos da *Recherche*?

72 Embora as *Respostas* também tenham sido escritas unicamente por Descartes, elas respondem a uma demanda externa, o que faz com que elas se apresentem num registro distinto dos outros textos cartesianos.

*Discurso*, as *Meditações* ou os *Princípios*<sup>73</sup>, ainda assim não seria possível fazer uma aproximação temporal que desconsidere as outras. Embora a filosofia cartesiana sofra uma clara evolução desde sua juventude até sua maturidade, é possível observar certa linearidade em seu pensamento. Não há uma ruptura brusca e definitiva entre seus escritos e, mesmo que algumas ideias ou doutrinas sejam abandonadas, principalmente no que concerne aos escritos do jovem Descartes, em contrapartida, muito do que é apresentado nos primeiros escritos, como as *Regras*, pode ser encontrado em escritos de maturidade, como as *Meditações* ou os *Princípios*. Desta maneira, a comparação com as *Objecções e Respostas* apresentam uma particularidade que não pode ser encontrada em nenhum outro momento do *corpus* cartesiano, pois dentre as obras de Descartes, apenas as *Meditações* suscitam um debate dessa dimensão<sup>74</sup>. Além disso, a solicitação de objeções com a intenção de publicá-las em conjunto com a obra é também um fato inédito. A contribuição dos objetores é fundamental para o esclarecimento de pontos fundamentais das *Meditações* que, como assinala Descartes<sup>75</sup>, para serem melhor compreendidas devem ser lidas em sua completude, incluindo as *Objecções e Respostas*. Assim, as *Meditações* apresentam um momento que é completamente externo a Descartes e ao seu pensamento, um momento em que vêm à tona as dúvidas, críticas e dificuldades de compreensão de diversos sábios que não compartilhavam o pensamento cartesiano. Esses elementos externos provenientes dos objetores são únicos e pertencem a um momento específico do *corpus* cartesiano<sup>76</sup> sem, no entanto pertencerem a Descartes.

Acreditamos portanto que a forte presença na *Recherche* de elementos provenientes das *Objecções e Respostas*, elementos que, como vimos, são muitos para serem atribuídos à mera coincidência, a posiciona necessariamente num momento que seja posterior às *Meditações* e ao debate por elas suscitado. Considerando ainda que as

---

73 Como vimos ao longo do nosso trabalho, há quem defenda a maior proximidade filosófica da *Recherche* com qualquer uma das obras citadas e, por mais estranho que isso possa parecer, qualquer uma dessas interpretações pode ser coerentemente argumentada.

74 Há também o debate suscitado pelo *Discurso do Método* que se apresenta na correspondência de Descartes, e que, como vimos, foi responsável pelo início da querela com Bourdin. É também inicialmente sobre a física que a Querela de Utrecht tem lugar. Todavia, as maiores discussões se consolidaram após a publicação das *Meditações*.

75 AT, VII: 10.

76 Estamos cientes de que o debate em torno das *Meditações* vai além das *Objecções e Respostas*, mas as estamos considerando aqui como sendo o principal momento desse debate.

Sétimas Objeções têm um papel central nessa comparação, é forçoso concluir que o diálogo seja posterior ao surgimento dessas objeções especificamente<sup>77</sup>.

Entretanto, ainda que situar a *Recherche* necessariamente após as *Meditações* seja um grande avanço, há ainda um longo período entre 1641 e a morte do filósofo em 1650. E, se os argumentos filosóficos e textuais são capazes de nos confirmar a hipótese de que a *Recherche* tenha sofrido forte influência das Objeções e Respostas, sozinhos eles não são capazes de nos oferecer uma datação mais precisa para o diálogo. Deste modo, passaremos então à análise dos argumentos históricos e contextuais para tentar situar a *Recherche* em um momento mais preciso entre 1641 e 1650.

A partir da exposição e análise das principais interpretações que defendem hipóteses tardias de datação do diálogo, feita no capítulo V, nos foi possível observar os argumentos mais plausíveis elencados em defesa da hipótese tardia de datação. Essa análise também deixou claro que há diversas possibilidades de datas nos anos posteriores às *Meditações* e todas podem ser sustentadas de maneira razoavelmente coerente.

Podemos elencar três hipóteses de datação como as mais prováveis<sup>78</sup>. A primeira delas que, apresentada por Gouhier, vê o diálogo como uma obra de 1647, momento em que Descartes se encontrava na Holanda, mantinha uma relação estreita com a princesa Elisabeth e já havia respondido às *Meditações* e escrito os *Princípios de Filosofia*. É também o momento em que o filósofo traduz<sup>79</sup> suas obras latinas para o francês. A má repercussão das *Meditações* já se havia imposto e Descartes já se encontrava descontente com os sábios, em geral defensores da filosofia escolástica. Essa possibilidade supõe que, malgrado o contexto fosse extremamente propício para que o filósofo iniciasse um projeto como o da *Recherche*, por algum motivo ele tenha desistido do texto, deixando-o inacabado, ou que tenha interrompido a redação, por escolha própria, mas que não tenha podido, posteriormente, a ela retornar.

A segunda hipótese, defendida por Cassirer, vê a *Recherche* como tendo sido escrita num momento ainda posterior, após 1649, quando o filósofo se encontrava na

---

77 As Sétimas Objeções surgiram pouco depois das seis anteriores, o que impediu que elas fossem publicadas em 1641; elas são acrescentadas à segunda edição de 1642.

78 Não levamos em consideração a data de 1641, proposta por Ferdinand Alquié (1988).

79 Descartes não é responsável pela tradução ele mesmo, mas acompanha o trabalho que é autorizado por ele.



Suécia a pedido da rainha Christina. Nesse caso, embora a decepção de Descartes com os sábios e sua ideia de que o homem comum, ou *honnête homme*, fosse capaz de melhor compreender sua filosofia, sejam compartilhadas com a hipótese anterior, o fato principal que levaria o filósofo a empreender o projeto da *Recherche* seria, na verdade, sua relação, de professor e aluna, com a rainha da Suécia. Essa possibilidade, contrariamente à anterior, supõe que Descartes nunca tenha, por vontade própria, desistido ou interrompido a escrita da *Recherche*; a interrupção do texto seria, na verdade, a consequência dos sintomas da doença do filósofo e a não retomada posterior do texto seria ocasionada pela morte de Descartes.

A terceira, apresentada por Stephen Gaukroger (1995 e 2002), defende que a *Recherche* tenha sido escrita paralelamente às Respostas. Descartes daria início ao texto influenciado pelo debate das Objeções e Respostas, mas desistiria do mesmo em prol de um projeto mais sensato, aquele dos *Princípios de Filosofia*, que seria uma tentativa de apresentar de maneira contundente todo o pensamento cartesiano.

Rodis-Lewis, por sua vez, tenta conciliar duas das principais hipóteses de datação tardia, admitindo como plausíveis os elementos históricos trazidos por Gouhier para justificar a data de 1647 para a redação da *Recherche*, sem contudo assumir tal data como o real início da escrita do texto. De acordo com a autora, os elementos erigidos por Gouhier teriam sim influenciado o projeto do diálogo e seriam parcialmente responsáveis por ele; todavia, é apenas a partir da viagem do filósofo para a Suécia e de seu contato direto com a rainha Christina que Descartes decide de fato dar início a tal projeto. O que se justificaria também pelo tempo livre que o filósofo teria nesse período, haja vista que a rainha só o encontrava uma hora por dia, de manhã bem cedo.

A solução proposta por Rodis-Lewis é interessante, pois mantém os argumentos de Gouhier, que são bastante plausíveis, mas defende a data proposta por Cassirer (1649-1650), o que não elimina a relação de Descartes com a rainha Christina como fator fundamental e justifica a interrupção do texto sem, necessariamente, afirmar que Descartes tenha desistido do projeto da *Recherche*.

Resta saber se, a partir da reunião dos dados provenientes dos argumentos filosóficos baseados, principalmente, na comparação textual, e dos argumentos

históricos, é possível estabelecer uma hipótese de datação que se imponha e que seja capaz de superar as outras, senão em provas, ao menos em plausibilidade.

Considerando os principais fatores históricos e contextuais relativos ao período de 1640 a 1650, é possível separá-los em dois grupos:

- 1) Os relativos à repercussão da filosofia cartesiana nesse período.
- 2) Os relativos aos relacionamentos pessoais do filósofo nesse período.

A análise dos argumentos relativos à repercussão da filosofia cartesiana entre 1640 e 1650 cotejados à correspondência pessoal do filósofo revelam que Descartes foi profundamente afetado pelos debates que se deram em torno de sua filosofia, principalmente o decorrente das *Objecções e Respostas*, a polêmica com os jesuítas<sup>80</sup>, a *Querela de Utrecht* e a *Querela de Leiden*. O filósofo se sentia perseguido pelos defensores da filosofia tradicional e desgostoso com os eruditos que não compreendiam a sua filosofia.

Tais debates desestabilizaram o filósofo e influenciaram fortemente esse período de sua vida, repercutindo também em seus escritos. Assim, tais acontecimentos podem perfeitamente ter influenciado a redação da *Recherche* ou mesmo tê-la motivado, visto que Descartes deixa claro no texto a mudança em relação ao seu público alvo e a ideia de que os eruditos não seriam os mais aptos a receber a sua nova filosofia.

Já a análise dos argumentos relativos aos relacionamentos pessoais do filósofo nesse mesmo período, notadamente com a rainha Christina e a princesa Elisabeth, revelam, principalmente através da correspondência, a importância dessas duas personalidades na vida de Descartes e a forte probabilidade de que elas tenham influenciado, Elisabeth em maior medida que Christina, o projeto da *Recherche*.

A partir da análise detalhada da correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth é possível observar que a possível influência da princesa na redação da *Recherche* vai muito além da moral, principal elemento utilizado pelos comentadores. Destacamos como principais elementos a favor da influência de Elisabeth na *Recherche*:

---

80 Que embora tenha envolvido principalmente o Padre Bourdin, fez Descartes acreditar que grande parte da Companhia Jesuíta desaprovava a sua filosofia.

o debate em torno do *De Vita Beata* de Sêneca<sup>81</sup>; o papel da princesa de discípula ideal; sua postura combativa diante das críticas feitas à filosofia cartesiana e seu desgosto pela filosofia tradicional; a conversa que se deu, exposta na carta escrita pela princesa em 5 de dezembro de 1647<sup>82</sup> e respondida por Descartes em 31 de janeiro de 1648<sup>83</sup>.

Acreditamos que o *Traité de l'Érudition* mencionado nessa conversa seja na verdade a *Recherche de la Vérité*, projeto que teria sido influenciado e incentivado por Elisabeth e que teria surgido de uma necessidade imposta a partir da evidente má compreensão dos sábios da filosofia cartesiana expressa, principalmente nas *Objecções* feitas às *Meditações*.

No que diz respeito ao relacionamento de Descartes com Christina, é possível observar a partir das cartas pessoais que o filósofo via na rainha alguém capaz de compreender sua filosofia, o que confirmava a ideia de que seus escritos poderiam ser mais bem compreendidos por outro público. Ademais, Descartes acreditava que ela poderia oferecer a ele alguma espécie de proteção contra seus inimigos, que a essa altura não eram poucos. É apenas tendo em vista esses aspectos que a influência da rainha pode ser observada, o que não lhe confere o lugar, dado por Cassirer, de principal influência do diálogo. Defendemos que, caso alguém desempenhe esse papel, seja a princesa Elisabeth.

Tendo em vista a correspondência entre Descartes e Elisabeth como um todo, a importância da princesa e a influência dessa relação sobre o filósofo são notórias. Observando o conjunto das cartas das quais dispomos e considerando a influência de Elisabeth como fundamental para a datação da *Recherche*, é possível precisar o período mais provável para a redação do texto, que nos parece ter sido entre outubro/novembro de 1646, logo após o encontro entre Descartes e Elisabeth, no qual acreditamos que eles tenham falado a respeito da ideia de escrever um *Traité de l'Érudition*, e junho de 1647, momento em que o filósofo acredita ter posto fim à Querela de Leiden e confia a Elisabeth<sup>84</sup> seu receio diante da postura conciliadora adotada por ele nesse tipo de disputa.

---

81 Iniciada em agosto de 1645.

82 AT, V: 96-97.

83 AT, V: 111-113.

84 AT, V: 60

Acreditamos que se, inicialmente, as disputas que envolveram a filosofia cartesiana, principalmente após as *Meditações*, podem ter incentivado a redação da *Recherche*, ao ver em junho de 1647<sup>85</sup> a possibilidade de obter alguma paz, Descartes desista de se inserir em polêmicas novamente e abra mão da redação da *Recherche*. Nesse sentido, a decisão de escrever o diálogo teria sido, em parte, fruto da impulsividade do filósofo<sup>86</sup> e a sua desistência seria a consequência, principalmente, da sua pouca disposição em reavivar a fúria de seus objetores.

Visto a partir dessa hipótese de datação, o projeto da *Recherche* corresponde aos elementos considerados por nós como importantes para a constituição do texto: o desgosto de Descartes com a classe erudita devido à má recepção das *Meditações* e dos *Princípios*; a influência das *Objções e Respostas*; a semelhança com a Carta Prefácio; a influência da Princesa Elisabeth e da Rainha Christina. Ademais, é possível ainda encontrar explicação para alguns dos problemas que permaneceram ao longo da nossa pesquisa como a presença inegável de elementos provenientes das obras de juventude e o fim inesperado do texto. Dos cinco problemas<sup>87</sup> citados por nós anteriormente como remanescentes das hipóteses que defendem a *Recherche* como uma obra de juventude, ou com uma obra de um período intermediário, três deles (2, 3 e 4) são facilmente solucionados a partir da demonstração de que Descartes poderia em sua maturidade voltar a trabalhar temas presentes na sua juventude e da comprovação da hipótese de datação tardia através da comparação com as *Objções e Respostas*.

O problema 5, relativo à Sexta parte do *Discurso*, após todas as considerações que foram feitas, parece poder ser solucionado a partir da seguinte consideração: ainda que Descartes pareça depositar certa confiança no homem comum na Sexta parte do *Discurso*, ela parece se limitar à capacidade do vulgo em compreender sua filosofia apresentada de maneira apenas resumida. O que não é o caso da *Recherche*, onde o

---

85 Após a aparente solução da Querela de Leiden.

86 O lado impulsivo de Descartes foi demonstrado através das disputas que o envolveram, nas quais ele adotou inicialmente posturas ofensivas, mas posteriormente se viu obrigado a ponderar.

87 1) A passagem em que Descartes anuncia que irá tratar da diferença entre as almas das plantas e dos animais em relação ao do homem não encontra lugar na maturidade cartesiana; 2) A aproximação textual e filosófica entre a *Recherche* e as *Regras* não pode ser negada; 3) A aproximação textual e filosófica entre a *Recherche* e o *Discurso* não pode ser negada; 4) Considerando que a *Recherche* parece textualmente muito próxima do *Discurso* e que ambas as obras apresentam também fortes semelhanças com as *Meditações*, por que não situar o diálogo num momento entre o *Discurso* e as *Meditações*?; 5) Há na sexta parte do *Discurso* elementos biográficos e contextuais que podem, em alguma medida, aproximar a *Recherche* de 1637.

filósofo pretendia oferecer um desenvolvimento mais detalhado de suas ideias. É apenas após a má repercussão das *Meditações* e dos *Princípios*, e do relacionamento com Elisabeth e Christina, que Descartes se dá conta de que o homem comum poderia ser capaz de compreender até mesmo os conceitos mais difíceis de sua filosofia, e não apenas sua versão resumida.

Já o problema de número 1, não encontra uma solução tão evidente. Contudo, ainda que esse problema permaneça em alguma medida, ele não é suficiente para abalar a hipótese estabelecida, pois ela é consolidada a partir de diversos outros elementos.

Estamos cientes de que dentro do quadro exposto por nós algumas outras possibilidades podem ser suscitadas. Ainda que a data de 1642, a princípio plausível, se mostre pouco provável, principalmente por descartar a influência da princesa Elisabeth, que nos parece fundamental, permanece ainda a possibilidade de que a obra seja escrita entre 1648 e 1650, se considerarmos que, após a insistência de Elisabeth, Descartes tenha levado adiante o projeto da *Recherche*. Após 31 de janeiro de 1648, o *Traité de l'Érudition* não será mais mencionado nas cartas das quais dispomos e os dados históricos comprovam que Descartes e Elisabeth não se encontraram depois de 1646. Acreditamos que, caso o filósofo tivesse dado continuidade ao projeto, ele voltaria a ser mencionado e, ainda que possa haver correspondências perdidas nesse período, um projeto dessa importância e tão caro a Elisabeth deveria aparecer mais de uma vez. É mais provável que a carta que se tenha perdido seja aquela na qual a princesa aceita os motivos de Descartes e não as várias outras em que, no caso contrário, esse assunto deveria ressurgir.

Portanto, após a análise comparativa entre a *Recherche* e as principais obras de Descartes, concluímos que o diálogo seja, necessariamente, posterior às *Meditações* e suas *Objecções e Respostas*, o que se justifica, principalmente, pela forte presença de elementos provenientes do debate suscitado pelas *Meditações* na obra inacabada. O recurso aos argumentos históricos e contextuais e à correspondência de Descartes nos leva a erigir como data mais plausível para a redação da *Recherche* o período entre outubro/novembro de 1646 e junho de 1647.

## BIBLIOGRAFIA

### Primária

- CHARRON, Pierre. *De la sagesse*. Paris: Fayard, 1986.
- CHARRON, Pierre. *Pequeno tratado de sabedoria*. Tradução de Maria Célia Veiga França. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- CHICANEAU DE NEUVILLE, Didier-Pierre. *Dictionnaire philosophique ou Introduction à la connoissance de l'homme*. Paris: Laurent Durand, 1751.
- CÍCERO. *Academica*. Tr. H. Rackham London: Harvard University Press, 1994.
- DESCARTES, René; Tr. LEBRUN, Gérard. *Discurso do método; Meditações; As paixões da alma*. São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999.
- DESCARTES, René. *Œuvres*, éd. Ch. ADAM e P. TANNERY, 11 vols. Paris: J. Vrin, 1996. (1ª publicação 1897-1913)
- DESCARTES, René. *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, 3 vols. Paris: Garnier, 1988. (1ª publicação 1963-73)
- DESCARTES, René, BEYSSADE, Jean-Marie. *L'entretien avec Burman*. Paris: PUF, 1981.
- DESCARTES, René; SHOOK, Martinus; VERBEEK, Theo; MARION, Jean-Luc. *La Querelle d'Utrecht*. Paris: Les impressions nouvelles, 1988.
- DESCARTES, René. *Regras para a orientação do espírito*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. de Fausto Castilho. São Paulo: Edições Cemodecon: IFCH - UNICAMP, 1999.
- DESCARTES, René; LOJACONO, E.; BOS, E.J.; MESCHINI, F.A.; SAITA, F. *La recherche de la vérité par la lumière naturelle de René Descartes*. Milão: Franco Angeli, 2002.
- DESCARTES, René. *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*. Paris: Quadrige PUF, 2009.
- DESCARTES, René; CARRAUD, V.; OLIVO, G. *Études du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse*. Paris: PUF, 2013.

- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de M. da G. Kury. Brasília: UnB, 1987.
- FARET, Nicolas. *L'Honneste-Homme ou L'Art de Plaire à la Court*, Chez Toussaincts du Bray, rue saint Jacques, aux Epics meurs. MDCXXX.
- GASSENDI, Pierre. *Disquisitio metaphysica: seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa. Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et reponses*. Paris: J. Vrin, 1962.
- LA MOTHE LE VAYER, François. *Dialogues faits à l'imitation des anciens*. Paris: Fayard, 1988.
- LA MOTHE LE VAYER, François. *Deux Dialogues: Sur la Divinité et l'Opiniâtreté*. Paris: Éditions Bossard, 1922. (éd. E.TISSERAND)
- LA MOTHE LE VAYER, François. *Petit Traité Sceptique sur cette commune façon de parler: n'avoir pas le sens commun*. Paris: Gallimard, 2003.
- LA MOTHE LE VAYER, François. *Diálogo sobre o tema da Divindade*. Tradução de Flávio F. Loque. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014.
- MERSENNE, Marin. *La vérité des sciences contre les sceptiques et les pyrrhoniens*. Paris, Honore Champion, 2003.
- MONTAIGNE, M. *Os ensaios*. Tradução de R. C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000-2001. 3 v.
- MONTAIGNE, M. *Essais*. Paris: Quadrige/PUF, 2004.
- MONTAIGNE, Michel de. *A educação das crianças*. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- PLATÃO. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. 3ª ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of scepticism*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1994.

## **Secundária**

- ALQUIÉ, Ferdinand. *A filosofia de Descartes*. 3ª ed. Lisboa: Presença, 1993.
- ALQUIÉ, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 2000.
- ANNAS, Julia; BARNES, Jonathan. *The modes of Scepticism: ancient texts and modern interpretations*. Cambridge: University Press, 1985.
- ARMOGATHE, Jean-Robert. "Doute méthodique et morale cartésienne". *Kriterion*, Revista de Filosofia, v. 43, n.106 p. 9-19. Belo Horizonte: jul. 2002.
- AUZIAS, A. *La vie secrète de René Descartes six mois avant sa mort: Conte philosophique*. Paris: L'Hartmattan, 2007.
- BAILLET, Adrien. *La vie de Monsieur Descartes*. Paris: Daniel Horthemels, 1691, 2 v. (reimpr. Paris: La Table Ronde, 1946). A mais recente reedição, que utilizamos, é

- La vie de Monsieur Descartes. Suivi de Abrégé de la vie de M. Baillet* par Bernard de La Monnoye. Paris: Éditions des Malassis, 2012.
- BECK, L.J. *The Method of Descartes: A Study of the Regulae*. Oxford: Oxford University Press, 1952.
- BEYSSADE, Jean-Marie. *La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*. Paris: Flammarion, 1979.
- BEYSSADE, Jean-Marie ; MARION, Jean-Luc ; LEVY, Lia. *Descartes: objecter et répondre*. Paris: PUF, 1994.
- BERMUDEZ, José Luis. "Scepticism and Science in Descartes". *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 57, n. 4, p. 743-772. Providence: 1997.
- BERMUDEZ, José Luis. "The originality of cartesian Skepticism: did it have ancient or medieval antecedents?" *History of Philosophy Quarterly*, v. 17, n. 4, p. 333-360. Champaign: 2000.
- BIRCHAL, Telma. "As Razões de Montaigne". *Síntese*, v. 33, n. 106, p. 229-246. Belo Horizonte: 2006.
- BLACKWELL, Constance. "Aristotle's perplexity becomes Descartes' doubt: Metaphysics 3.1 and Methodical Doubt in Benito Pereira and Rene Descartes". In MAIA NETO, J. R.; PAGANINI, G.; LAURSEN, J. C. (eds.). *Skepticisms in the Modern Age: building on the work of Richard Popkin*, p. 229-248. Leiden: Brill, 2009.
- BORTOLOTTI, Arrego. *Saggi sulla formazione del pensiero di Descartes*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, MCMLXXXIII, 1982.
- BROUGHTON, Janet. *Descartes's method of doubt*. Princeton: Princeton University, 2002.
- BRUNSCHVICG, Léon. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Paris: Pocket, 1995.
- BOUCHILLOUX, Hélène. *L'ordre de la pensée. Lecture des Méditations métaphysiques de Descartes*. Paris: Hermann, 2011.
- BUCCOLINI, C.; DEVAUX, "M. René Descartes – La Recherche de la vérité". *Nouvelles de la République des Lettres*. Paris: Prismi, 1999-1.
- BULLETIN CARTESIEN XLIII. Paris: *Archives de Philosophie*, Tome 77, 1/2014.
- BURNYEAT, Myles. "Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkley missed". *The Philosophical Review*, v. 90, n.1, p. 3-40. Ithaca: 1982.
- BURNYEAT, Myles. "Can the sceptic live his Scepticism?" BURNYEAT, M.; FREDE, M. (eds.) *The Original Sceptics: a controversy*, p. 25-57. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1997.
- CANTECOR, G. "La vocation de Descartes". *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, p. 372-400. Nov./déc. 1923.
- CANTECOR, G. "À quelle date Descartes a-t-il écrit 'La Recherche de la Vérité'?" *Revue d'Histoire de la Philosophie*, p. 254-289. 1928.
- CARRAUD, V.; Olivo G. *Études du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse*. Paris: PUF, 2013.



- CARRIERO, John. *Descartes and the autonomy of the human understanding*. New York and London: Garland, 1990.
- CARRIERO, John. "The First Meditation". In CHAPPEL, Vere (org.). 9<sup>th</sup> ed. *Descartes's Meditations: Critical Essays*, p. 1-31. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997.
- CASSIRER, Ernst. *Descartes, Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*. Stockholm, Bermann-Fischer, 1939.
- CASSIRER, Ernst. *Descartes: Doctrine – Personnalité – Influence*. Paris: Éditions du Cerf, 2008.
- CAVILLE, J.-P. "Les sens trompeurs: usage cartésien d'un motif sceptique". *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n. 1, p. 3-31. Paris: 1991.
- CAVILLE, J.-P. "Descartes et les sceptiques modernes: une culture de la tromperie". In MOREAU, P. F. (ed.). *Le Scepticism au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècles*, p. 334-347. Paris: Albin Michel, 2001.
- CHARLES, S. ; MALINOWSKI-CHARLES, S. *Descartes et ses critiques – Collectif; Broché*. Quebec: Les Presses de l'Université de Laval, 2011.
- CLARKE, Desmond M. *La Filosofía de la ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- COTTINGHAM, John. *The Cambridge companion to Descartes*. New York: Cambridge University, 1992, reimp.1995.
- COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- CUERLEY, Edwin. *Descartes against the Skeptics*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- CUNNING, D. *Argument and Persuasion in Descartes' Meditations*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- ERBET, Theodor. *L'énigme de la mort de Descartes*. Paris: Hermann, 2011.
- EVA, Luiz Antonio Alves. *A figura do filósofo: Ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola, 2007.
- EVA, Luiz Antonio Alves. "Montaigne's radical Skepticism". In MAIA NETO, J. R.; PAGANINI, G.; LAURSEN, J. C. (eds.). *Skepticisms in the Modern Age: building on the work of Richard Popkin*, p. 83-104. Leiden: Brill, 2009.
- FAYE, Emmanuel. *Philosophie et perfection de l'homme: de la Renaissance à Descartes*. Paris: Vrin, 1998.
- FINE, Gail. "Descartes and Ancient Skepticism: reheated cabbage?" *The Philosophical Review*, v. 109, n. 2, p. 195-234, ap. Ithaca: 2000.
- FORLIN, Enéias. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- FORLIN, Enéias. *A teoria cartesiana da verdade*. Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2005.
- FRANKFUT, Harry G. *Demons, dreamers and madmen: the defense of reason in Descartes' Meditations*. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1970.

- FUNKENSTEIN, Amos. "Descartes Eternal Truths, and Divine Omnipotence". In FUNKENSTEIN, Amos. *Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. p. 179-192. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- FULOP-MILLER, R. *Descartes and the Jesuits*. United States: Kessinger, 2006.
- GARBER, Daniel. "Semel in vita: the scientific background to Descartes's Meditations". In RORTY, Amelie (ed.). *Essays on Descartes' Meditations*, p. 82-116. Berkeley: The University of California Press, 1986.
- GARBER, Daniel. *Descartes' meta-physical physics*. Chicago: University of Chicago, 1992.
- GAUKROGER, Stephen. *Descartes: An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- GAUKROGER, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.
- GAUKROGER, Stephen. *Descartes' System of Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- GILSON, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: J. Vrin, 1930.
- GILSON, Étienne. *Commentaire historique du Discours de la Méthode*. Paris: J. Vrin, 1947.
- GIOCANTI, Sylvia. "Descartes face au doute scandaleux des sceptiques". *Varia*, n° 217-54° ano, n. 4, p. 663-673. 2002.
- GOUHIER, Henri. *La pensée religieuse de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1924.
- GOUHIER, Henri. "Sur la date de 'La Recherche de la Vérité' de Descartes". *Revue d'Histoire de la Philosophie*, p. 296-330. 1929.
- GOUHIER, Henri. Doute méthodique ou négation méthodique? *Les Études Philosophiques* 9 (2), p. 135-162. 1954.
- GOUHIER, Henri. "La crise de la théologie au temps de Descartes". *Revue de Théologie et de Philosophie*, v. 4, p. 19-54. Lausanne: 1954.
- GOUHIER, Henri G. *Les premières pensées de Descartes: contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*. Paris: J. Vrin, 1958.
- GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1999.
- GREGORY, Tulio. "Dieu trompeur et malin génie ». In *Genèse de la raison classique, de Charron à Descartes*. Paris: PUF, 2000.
- GRENE, Marjorie. *Descartes among the scholastics*. Milwaukee: Marquette University, 1995.
- GRENE, Marjorie. "Descartes and Skepticism". *Review of Metaphysics*, v. 52., n. 3, p. 553-571. Washington, D.C.: 1999.
- GRESS, Thibaut. *Descartes et la précarité du monde*. Paris: CNRS, 2012

- GROARKE, Leo. "Descartes' first Meditation: something old, something new, something borrowed". *Journal of the History of Philosophy*, v. 22, n. 3, p. 281-301. Baltimore: 1984.
- GUENACIA, Pierre. *Descartes, chemin faisant*. Paris: Encre Marine, 2010.
- GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 v., Paris: 1968.
- HALLYN, Fernand. *Descartes dissimulation et ironie*. Genève: Droz S. A., 2006
- HANKINSON, R. J. *The Sceptics*. New York: Routledge, 1995.
- HATFIELD, Gary. "The senses and the fleshless eye: the *Meditations* as Cognitive Exercises". In RORTY, Amelie (ed.). *Essays on Descartes' Meditations*, p. 45-79. Berkeley: The University of California Press, 1986.
- KAMBOUCHNER, Denis. *Les méditations métaphysiques de Descartes*. Tome I: Introduction générale. Première Méditation. Paris: PUF, 2005.
- KISNER, Matthew. "Scepticism and the early Descartes". *British Journal for the History of Philosophy*, v. 13, n. 2, p. 207-232. London: 2005.
- LAFOND, J. *Moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Robert Laffond, 1992.
- LAPORTE, Jean. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1945.
- LAPORTE, Jean. *Études d'histoire de la philosophie française au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris: J. Vrin, 1951.
- LARMORE, Charles. "Scepticism". In GARBER, Daniel; AYERS, Michael (eds). *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy*. p. 2-145, 1<sup>st</sup> pbk. ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.
- LENNON, Thomas. *The plain truth: Descartes, Huet and Skepticism*. Leiden: Brill, 2008.
- LENNON, Thomas M. (ed.) *Cartesian views: papers presented to Richard A. Watson*. Leiden; Boston: Brill, 2003.
- LOJACONO, ETTORE. (ed.) *René Descartes. La ricerca della verità mediante il lume naturale*. Roma: Editore Riuniti, 2002.
- MAIA NETO, J. R. "Academic Skepticism in Early Modern philosophy". *Journal of the History of Ideas*, v. 58, n. 2, p. 199-220. Philadelphia: 1997.
- MAIA NETO, J. R. "O ceticismo na primeira metade do século XVII e a tradição cética". *Kriterion*, n. 97, p. 23-38. Belo Horizonte: 1998.
- MAIA NETO, J. R. "Descartes e os céticos do seu tempo". *Revista Latinoamericana de Filosofia*, v. 27, n. 1, p. 59-80. Buenos Aires: 2001.
- MAIA NETO, J. R. "Charron's epoche and Descartes's cogito: the skeptical base of Descartes's refutation of skepticism". In PAGANINI, G. (ed.). *The return of Skepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, p. 81-113. Dordrecht: Kluwer, 2003.
- MAIA NETO, J. R. "Descartes Cético". In WRIGLEY, M. e SMITH, P. (eds.). *O Filósofo e sua História: uma homenagem a Oswaldo Porchat*, p. 297-313. Campinas: Coleção CLE, 2003.

- MAIA NETO, J. R. “Epoche as perfection: Montaigne’s view of ancient skepticism”. In MAIA NETO, J. R. e POPKIN, R. H. (eds.) *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought: new interpretations*, p. 13-42. New York: Humanity Books, 2004.
- MAIA NETO, J. R. “Panorama Historiográfico do Ceticismo Renascentista: 1997-2007”. *Sképsis*, v. 1, n. 1, p. 83-97. São Paulo: 2007.
- MAIA NETO, J. R. “Charron’s Academic Sceptical Wisdom. In PAGANINI, Gianni; MAIA NETO, J. R. *Renaissance scepticisms*, p. 213-227. Dordrecht: Springer, 2009.
- MAIA NETO, J.R. “Le Probabilisme académicien dans le scepticisme français de Montaigne à Descartes”, *Revue philosophique*, N° 4, p. 467-484. Paris: 2013.
- MARGEL, Serge. *Corps et l’âme*. Paris: Galilée, 2004.
- MARION, Jean-Luc. *Sur le prisme métaphysique de Descartes: constitution et limites de l’ontothéo-logie dans la pensée cartésienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- MARION, Jean-Luc. *Questions cartésiennes: méthode et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- MARION, Jean-Luc. *Sur l’ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les regulae*. 2<sup>e</sup> éd. Paris: J. Vrin, 1993.
- MEHL, Edouard. “Le méchant livre de 1630”, dans *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle*, p. 53-67. Saint-Étienne: PUF, 1996.
- MEHL, Edouard. “La question du premier principe dans la *Recherche de la vérité*”. *Nouvelles de la République des Lettres*, n. 1, p. 77-97. Roma: 1999.
- MEHL, Edouard. “Descartes et le *cogito* des cartésiens”. *La lettre clandestine*, n° 10 p. 43-57. 2001.
- MENN, Stephen. “The *Discourse on the Method* and the Tradition of Intellectual Autobiography”, in *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, eds. Jon Miller and Brad Inwood, p. 141-191. Cambridge: CUP, 2003.
- OLIVO, Gilles. *Descartes et l’essence de la vérité*. Paris: PUF, 2005.
- PAGANINI, Gianni. *Skepsis: le débat des Modernes sur le Scepticisme*. Paris: Vrin, 2008.
- PERLER, Dominik. “Was there a pyrrhonian crisis in Early Modern Philosophy? A critical notice of Richard Popkin”. *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, v. 86, issue 2, p. 209-220. Berlin: 2004.
- PINGEOT, Mazarine. *Entretien avec René Descartes*. Paris: Plon, 2011.
- POPKIN, Richard H. “Charron e Descartes: os frutos da dúvida sistemática”. In POPKIN, R. H. *Ceticismo*, p. 23-30. Niterói: EDUFF, 1985.
- POPKIN, Richard H. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- POPKIN, Richard H. *The history of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

- POPKIN, Richard Henry; MAIA NETO, José Raimundo. *Skepticism: an anthology*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2007.
- PORCHAT, Oswaldo. “Ceticismo e Mundo Exterior”. In PORCHAT, Oswaldo. *Vida comum e ceticismo*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- ROCHA, Ethel Menezes. “Animais, homens e sensações segundo Descartes”, *Kriterion*, Belo Horizonte, vol. 45 nº 110, Jul. Dec. 2004.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *L’individualité selon Descartes*, Paris: PUF, 1950.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes: biographie*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. “Montaigne, Charron, Descartes et le doute”. In FAYE, E. (ed.). *Descartes et la Renaissance*, p. 79-85. Paris: Honoré Champion, 1999.
- ROUSSET, B. *Spinoza, lecteur des Objections faites aux Méditations de Descartes et de ses réponses*. Paris: Kimé, 1996.
- SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de. “O sentido da *cogitatio* em *A busca da verdade* de Descartes”. In SOARES, Alexandre G. Tadeu de. (éd.), *Educação e Filosofia*, v. 25, número especial: *Descartes e o Grande Século*, p. 293-310. Uberlândia: Edufu, 2011.
- SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de. “Quelques remarques sur la fondation cartésienne dans ‘La recherche de la vérité’ de Descartes”, v. 56, p. 101-115. Varsovie, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej / Archive of the History of Philosophy and Social Thought*. 2011.
- ROSALENY, Vicente Raga. “The current debat about Montaignes’ Skepticism”. In MAIA NETO, J. R.; PAGANINI, G.; LAURSEN, J.C. (eds.) *Skepticims in the Modern Age: building on the work of Richard Popkin*, p. 71-82. Leiden: Brill, 2009.
- VENDLER, Zeno. “Descartes’ Exercises”. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 19, n. 2, p. 193-224. Calgary: jun. 1989.
- VERBEEK, T. *Early Reactions to Cartesian Philosophy – 1637-1650*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois U. Press, 1992.
- WACHBRIT, Robert. “Skepticism from bare possibility”. *Journal of the History of Ideas*, v. 57, n. 1, p. 109-129. Philadelphia: jan. 1996.
- WILLIAMS, Bernard. *Descartes: the project of pure inquiry*. London: Penguin, 1978.
- WILLIAMS, Bernard. “Descartes’ use of Skepticism”. In BURNYEAT, M. (ed.). *The Skeptical Tradition*, p. 337-352. Berkeley: University of California Press, 1983.
- WILLIAMS, Michael. “Descartes and the Metaphysics of Doubt”. In RORTY, A. (ed.). *Essays on Descartes’ Meditations*, p. 117-139. Berkeley: The University of California Press, 1986.
- WILLIGES, Flávio. “A função das dúvidas céticas nas Meditações de Descartes”. *Dois Pontos – Ceticismo*, v. 4, n. 2, p. 103-116. Curitiba : out. 2007.

## ANEXO I

### Quadro dos momentos mais importantes da comparação entre as *Objecções e Respostas* e a *Recherche de la Vérité*

OBJEÇÕES E RESPOSTAS	<i>RECHERCHE DE LA VÉRITÉ</i>
<p>Quicquid dixeris, nemo erit qui persuadeatur, te esse persuasum nihil esse verum ex iis omnibus, quae cognoveris ; ac tibi perpetuo vel sensum, vel somnium, vel Deum, vel cacodaemonem imposuisse. An non futurum fuisset magis et philosophico candore, et veritatis amore dignum, res ut se habent, et bona fide ac simpliciter enunciare, quam quod objicere quispiam posset, recurrere ad machinam, captare praestigias, sectari ambages ?<sup>1</sup> (AT, VII: 258)</p>	<p>Ce remède serait excellent, s'il était aisé à pratiquer ; mais vous n'ignorez pas que les premières créances qui ont été reçues en notre fantaisie y demeurent tellement imprimées, que notre volonté seule ne suffit pas pour les effacer, si elle n'emprunte le secours de quelques puissantes raisons. (AT, X: 509)</p>
<p>[...] bien qu'il soit vrai que le doute seul ne suffit pas pour établir aucune vérité, il ne laisse pas d'être utile à préparer l'esprit pour en établir par après, et c'est à cela seul que je l'ai employé. (AT, IX: 205)</p>	<p>Mais, Poliandre, pendant que nous travaillerons à cette démolition, nous pourrons, par même moyen, creuser les fondements qui doivent servir à notre dessein, et préparer les meilleures et plus solides matières, qui sont nécessaires pour les remplir: s'il vous plaît de considérer avec moi, quelles sont les plus certaines et les plus faciles à connaître, de toutes les vérités que les hommes puissent savoir. (AT, X: 509-510)</p>
<p>Ac caetarum quidem facultates, ut ex certis educant certa, clara, evidentia &amp; innata sibi ponunt principia [...]. Haec vero secus, ut faciat aliquid, non ex aliquo, sed ex nihilo, amputat, abdicat, ejurat omnia ad unum principia vetera ; ac voluntate plane in contrarium versa, ne videatur alis omnibus carere, fingit &amp; aptat sibi e cera, ac, principia ponit nova veterum plane contraria. Atque eo pacto vetera exuit</p>	<p>Multo plura praeceptores nostri nobis dicunt, longeque confidentiores sunt: nihil est, quod eos moretur, omnia in se suscipiunt, de omnibus decernunt ; nihil eos a proposito deterret [...]. Imo certus sis, eorum methodum, quae de omnibus dubitat, et quae tantopere, ne cespitet, metuit, ut perpetuo palpitando nihil proficiat, vestrae semper praelatum iri<sup>3</sup>. (AT, X: 525)</p>

1 “Quoi que vous en disiez, il n’y aura personne qui se persuade que vous soyez pleinement persuadé qu’il n’y a rien de vrai de tout ce que vous avez jamais connu, et que les sens, ou le sommeil, ou Dieu, ou un mauvais génie, vous ont continuellement imposé. N’eût-ce pas été une chose plus digne de la candeur d’un philosophe et du zèle de la vérité de dire les choses simplement, de bonne foi, et comme elles sont, que non pas, comme on vous pourrait objecter, recourir à cette machine, forger ces illusions, rechercher ces détours et ces nouveautés ?” (FA, II: 708)

<p>praejudicia, ut induat nova ; certa deponit, ut assumat dubia ; alas sibi aptat, sed cereas ; subvehit sese in altum, at ut cadat ; denique ex nihilo molitur aliquid, ut faciat nihil<sup>3</sup>. (AT, VII: 527)</p>	
<p>Peccat Methodus circa media. Nempe nulla habet, dum tollit vetera, nec adhibet nova. [...] formam veterem deturpat, dum novo pallet metu, quem sibi a Genio fingit, dum veretur ut ne somniet, dum dubitat an deliret<sup>4</sup>. (AT, VII: 528)</p>	<p>Ista adeo generalis admiratio cui usui esse possit, non video, nec etiam qua ratione dubitatio istiusmodi possit principium esse, quod tam longe nos deducere queat. E contrario enim hanc confabulationem eum in finem instituisti, ut nos dubiis nostris liberares, veritatesque quas, quantumvis doctus, Epistemon forsitan ignorare potuerit, cognoscendas nobis exhiberes<sup>5</sup>. (AT, X: 515)</p>
<p>Attamen non video tibi opus fuisse tanto apparatu, quando aliunde certus eras, &amp; verum erat, te esse ; poterisque idem vel ex quavis alia tua actione colligere, cum lumine naturali notum sit quicquid agit esse<sup>6</sup>. (AT, VII: 259)</p> <p>Nec licet inferre, exempli causa: ego ambulo, ergo sum, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est, de qua sola haec</p>	<p>Atqui verum est id, quod in me dubitat, non illud esse, quod nostrum corpus esse dicimus ; itaque &amp; verum est, me, quatenus dubito, non nutriri, nec incedere: absque illo enim neutrum peragi potest. Imo ne quidem adfirmare possum, me, quatenus dubito, sentire posse: etenim sicuti ad incedendum pedes, ita etiam ad videndum oculi, &amp; ad audiendum aures requiruntur ; sed cum nullum horum habeam, quia corpus non habeo, equidem me sentire</p>

- 3 “Nos maîtres nous en disent bien plus et sont beaucoup plus hardis ; rien ne les arrête, ils prennent tout sur eux et prononcent sur tout ; rien ne le détourne de leur but ni ne les frappe d'étonnement [...]. Soyez même certain que leur méthode serait toujours préférée à la vôtre, qui doute de tout et qui craint tellement de broncher qu'en piétinant sans cesse elle n'avance jamais.” (FA II: 1138)
- 2 “Dans toutes les autres méthodes, pour découvrir la vérité et tirer le certain du certain, on se sert des principes clairs, évidents, connus d'un chacun et naturels à l'esprit humain [...]. Mais celles-ci, tout au contraire, pour faire quelque chose, non pas de quelque autre, mais de rien, elle tranche, elle rejette, elle abjure tous les principes anciens, sans en retenir pas un ; et prenant de propos délibéré des sentiments contraires, de peur qu'il ne semble que tous les moyens lui soient retranchés, et qu'elle manque d'ailes, elles se feint des principes nouveaux directement opposés aux anciens, et par ce moyen elle se dépouille de ses anciens préjugés pour se revêtir d'autres tout nouveaux. Elle quitte le certain pour embrasser l'incertain, elle se met des ailes, mais des ailes de cire ; elle s'élève bien haut, mais pour tomber ; enfin, de rien elle veut faire quelque chose, mais en effet elle ne fait rien.” (FA, II: 1032-33)
- 4 “Cette méthode pêche dans les moyens, car elle n'en a point, puisqu'elle retranche les anciens et qu'elle n'en propose point de nouveaux. [...] Corrompt et gâte toute la forme ancienne qu'elle pâlit de crainte à la seule pensée de ce mauvais génie qu'elle s'est figuré, lorsqu'elle appréhende de rêver toujours, lorsqu'elle ne sait si elle est en son bon sens.” (FA, II: 1033)
- 5 “Je ne vois pas à quoi peut servir cet étonnement universel, ni comment un pareil doute peut être un principe capable de nous conduire si loin. Au contraire, le but que vous avez donné à cet entretien est de nous délivrer de nos doutes et de nous faire connaître des vérités que pourrait ignorer Épistemon, quelque savant qu'il soit.” (FA, II: 1122)
- 6 “Mais je ne vois pas que vous ayez eu besoin d'un si grand appareil, puisque d'ailleurs vous étiez déjà certain de votre existence, et que vous pouviez inférer la même chose de quelque autre que ce fût de vos actions, étant manifeste par la lumière naturelle que tout ce qui agit est ou existe.” (FA, II: 708)

<p>illatio est certa, non de motu corporis, qui aliquando nullos est in somnis, cum tamen etiam mihi videor ambulare ; adeo ut ex hoc quod putem me ambulare, optime inferam existentiam mentis quae hoc putat, non autem corporis quod ambulet. Atque idem est de caeteris<sup>7</sup>. (AT, VII: 352)</p>	<p>dicere non possum. Praeter haec, olim insomniis complures res me sensisse existimavi, quas tamen revera non senseam ; &amp; quandoquidem nihil hic, quin adeo verum sit, ut de eo dubitare nequeam, admittere consitui, me esse rem sentientem, hoc est, quae oculis videat, auribus audiat, dicere nequeo ; fieri enim possit ut, isto modo licet nihil illorum adesset, sentire me crederem<sup>8</sup>. (AT, X: 520-521)</p>
<p>[...] affirmare possis esse in te aliquid ex iis, quae pertinere censuisti ad naturam corporis, &amp;, attentissimo examine facto, dicis te nihil tale in te reperire. Hoc jam loco non spectas te quasi hominem integrum, sed quasi interiorem occultioremve partem, qualem cogitaras esse animam. Quaeso te ergo, o Anima, seu quocumque velis nomine censeri: emendastine hactenus eam cogitationem, qua prius imaginabaris te esse quidpiam instar venti similisve rei his membris infusae ? Non fecisti sane<sup>9</sup>. (AT, VII: 260)</p>	<p>Recte jam cum simpliciter te, quatenus dubitas, consideras te corpus non esse [...] sed vide, numquid pari modo omnes alias res, quas antea sub ea descriptione, quam exhibuisti, notionis, quam olim de homine habueras, comprehendisti, rejicere possis<sup>10</sup>. (AT, X: 520)</p>

7 “Cette conséquence ne serait pas bonne: Je me promène, donc je suis, sinon en tant que la connaissance intérieure que j’en ai est une pensée, de laquelle seule cette conclusion est certaine, non du mouvement du corps, lequel parfois peut être faux, comme dans nos songes, quoiqu’il nous semble alors que nous nous promenions, de façon que de ce que je pense me promener je puis fort bien inférer l’existence de mon esprit, qui a cette pensée, mais non celle de mon corps, lequel se promène. Il en est de même de tous les autres.” (FA, II: 792-3)

8 “Or, il est vrai que ce que doute en moi n’est pas ce que nous disons être notre corps ; il est donc vrai aussi que moi en tant que je doute, je ne me nourris pas, je ne marche pas ; car ni l’un ni l’autre de ces deux actes ne peuvent se faire sans le corps. Bien plus, je ne puis même affirmer que moi, en tant que je doute, je puisse sentir. Car, de même que les pieds sont nécessaires pour marcher, de même aussi les yeux le sont pour voir et les oreilles pour entendre, mais comme je n’ai aucun de ces organes, puisque je n’ai pas un corps, je ne puis dire que je sente. En outre j’ai autrefois cru sentir en rêve beaucoup de choses que cependant je ne sentais pas réellement ; et puisque j’ai résolu de n’admettre rien qui ne soit tellement vrai que je n’en puisse douter, je ne puis dire que je sois une chose sentante, c’est-à-dire, une chose qui voit par les yeux et entend par les oreilles ; car il pourrait arriver que je crusse sentir de cette manière, bien qu’aucun de ces actes n’eût lieu.” (FA, II: 131-32)

9 “En après, vous examinez si, supposé que vous êtes trompé, vous pouvez assurer qu’il ait en vous aucunes des choses que vous estimiez appartenir à la nature du corps ; et, après un long examen, vous dites que vous ne trouvez rien de semblable en vous. C’est ici que vous commencez à ne plus vous considérer comme un homme tout entier, mais comme cette partie la plus intime et la plus caché de vous-même, tel que vous estimiez ci-devant que c’était l’âme. Dites-moi je vous prie ô âme ! Ou quel soit le nom que vous choisissiez, avez-vous jusqu’ici corrigé cette pensée par laquelle vous vous imaginez être quelque chose de semblable au vent ou à quelque autre corps de cette nature, infus et répandu dans toutes les parties de votre corps ? Certes vous ne l’avez point fait!” (FA, II: 709)

10 “Vous avez déjà bien reconnu, en ne vous considérant simplement qu’en tant que vous doutez, que vous n’étiez pas un corps [...] mais voyez si de la même manière vous ne pourriez pas rejeter toutes



<p>Nam dicere solum te esse Rem cogitantem, operationem memoras, quam omnes prius tenebamus ; sed operantem substantiam, qualis nempe sit, quomodo cohaereat, quomodo ad agendum tam varia tam varie sese comparet, ac hujusmodi caetera prius ignorata nobis non declaras<sup>11</sup>. (AT, VII: 266)</p> <p>Quid praestitisti apparatu illo magnifico ? Quid, abdicatione illa tam solenni, adeo generali &amp; generosa, ut ne tibi ipsi peperceris nisi hoc tritum Cogito, sum, sum res cogitans ? Hoc, inquam, ita vel plebeculae familiare, ut nemo repertus sit ab orbe condito, qui de eo vel leviter dubitarit, nedum qui serio poposcerit probari sibi, se esse, se existere, se cogitare, se esse rem cogitantem, ut merito gratias tibi nemo sit habiturus [...] <sup>12</sup>. (AT, VII: 531)</p>	<p>Omne id, quod ope istius egregiae, quam tantopere depraedicas, methodi addidit Poliander, in eo tantum consistit, quod scilicet dubitet, quod cogitet, &amp; quod res cogitans sit. Miranda profecto! En ob tantillum rei multum verborum. Hoc quatuor verbis confici potuerat, &amp; in eo omnes consensissemus. Me quod attinet, si tantum sermonis temporisque ad tam exigui momenti rem addiscendam impendendum mihi foret, aegre id admodum ferrem<sup>13</sup>. (AT, X: 525)</p>
<p>Ut enim certus sis te cogitare, debes scire quid sit cogitare seu cogitatio, quidve existentia tua ; cumque necdum scias quid sint illa, qui nosse potes te cogitare vel existere ? Cum igitur, dicens cogito, nescias quid dicas, cumque, addens sum igitur, nescias etiam quid dicas, imo</p>	<p>Te esse, te scire te esse, dicis, idque ideo scire, quia dubitas, &amp; quia cogitas. Verum quid sit dubitare, quid cogitare, ecquid novisti ? Atque cum nihil, de quo certus non sis, quodque perfecte non cognoscas, admittere velis, quomodo te esse ex tam obscuris, &amp; proinde tam parum certis</p>

les autres choses que vous avez comprises tout à l'heure dans la définition d'homme, telle que vous la conceviez autrefois. » (FA II: 1130)

- 11 “De dire seulement que vous êtes une chose qui pense, vous dites une opération que nous connaissions tous auparavant, mais vous ne nous faites point connaître quelle est la substance qui agit, de quelle nature elle est, comment elle est unie au corps, comment et avec combien de variétés elle se porte à faire tant de choses diverses, ni plusieurs autres choses semblables que nous avons jusqu'ici ignorées.” (FA, II: 715)
- 12 “Qu'avez-vous fait jusqu'ici avec tout ce magnifique appareil ? Que vous a produit cette abdication si solennelle, et même si générale et si généreuse que vous ne vous êtes pas épargné vous-même, ne vous étant réservé pour vous que cette commune notion: Je pense, je suis, je suis une chose qui pense: si commune, dis-je, et si familière au moindre homme, qu'il ne s'est jamais trouvé personne, depuis que le monde est, qui en ait tant soit peu douté, et qui ait jamais sérieusement demandé qu'on lui prouvât qu'il est, qu'il existe, qu'il pense, qu'il est une chose qui pense ; si bien que vous ne devez attendre à recevoir de grands remerciements de personne.” (FA, II: 1037-38)
- 13 “Tout ce qu'il [Poliandre] a appris à l'aide de cette belle méthode, que vous vantez tant, c'est qu'il doute, qu'il pense, et qu'il est une chose pensante. Découverte admirable en vérité! Voilà beaucoup de paroles pour bien peu de choses. On aurait pu tout dire en quatre mots, et nous aurions tous été d'accord. Quant à moi, s'il devait m'en coûter autant de paroles et de temps pour apprendre une chose d'un si mince intérêt, j'aurais de la peine à m'y résigner.” (FA, II: 1138)

<p>nequidem scias te dicere vel cogitare quidpiam, quoniam ad hoc necesse videtur ut scias te scire quid dicas, iterumque ut noveris quod scias te scire quid dicas, &amp; sic in infinitum, constat te scire non posse an sis, vel etiam an cogites<sup>14</sup>. (AT, VII: 413)</p>	<p>fundamentis certus esse potes ? Oportet ut Poliandrum, quid sit dubitatio, quid cogitatio, quid existentia, primum edocuissem, ut scilicet ejus ratiocinatio vim demonstrationis habere posset, &amp; ut semetipsum ante posset intelligere, quam aliis se intelligendum praeberere adgrederetur<sup>15</sup>. (AT, X: 522)</p>
<p>Verum quidem est neminem posse esse certum se cogitare, nec se existere, nisi sciat quid sit cogitatio, &amp; quid existentia. Non quod ad hoc requiratur scientia reflexa, vel per demonstrationem acquisita, &amp; multo minus scientia scientiae reflexae, per quam sciat se scire, iterumque se scire se scire, atque ita in infinitum, qualis de nulla unquam re haberi potest. Sed ominino sufficit ut id sciat cognitione illa interna, quae reflexam semper antecedit, &amp; quae omnibus hominibus de cogitatione &amp; existentia ita innata est, ut, quamvis forte praejudiciis obruti, &amp; ad verba magis quam ad verborum significationes attenti, fingere possimus nos illam non habere, non possimos tamen revera non habere<sup>16</sup>. (AT, VII: 422)</p>	<p>Neminem enim unquam tam stupidum exstitisse crediderim, qui prius quid sit existentia edocendus fuerit, antequam se esse concludere portuerit atque adfirmare. Pari modo res se habet in dubitatione &amp; cogitatione. Verum his adjungo, fieri non posse, ut alia quis ratione ac per se ipsum, ea addiscat, neque ut de iis alio modo persuasus sit, quam propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur<sup>17</sup>. (AT, X: 524)</p>

- 14 “Pour être certain que vous pensez, vous devez auparavant savoir quelle est la nature de la pensée et de l’existence ; et, dans l’ignorance où vous êtes de ces deux choses, comment donc qu’en disant: *je pense*, vous ne savez pas ce que vous dites ; et qu’en ajoutant *donc je suis*, vous ne vous entendez pas non plus, que même vous ne savez pas si vous dites ou si vous pensez quelque chose, étant pour cela nécessaire que vous connaissiez que vous savez ce que vous dites, et derechef que vous sachiez que vous connaissez que vous savez ce que vous dites, et ainsi jusqu’à l’infini, il est évident que vous ne pouvez pas savoir si vous êtes, ou même si vous pensez.” (AT, VII: 342)
- 15 “Vous dites que vous existez, que vous savez que vous existez, et que vous le savez parce que vous doutez et parce que vous pensez. Mais ce que c’est que douter, ce que c’est que penser, le savez-vous ? Et puisque vous ne voulez rien admettre dont vous ne soyez certain, et que vous ne connaissiez parfaitement, comment pouvez-vous être certain que vous existez en vous appuyant sur des fondements si obscurs et conséquemment si peu certains ? Il eût fallu que vous apprissiez d’abord à Poliandre ce que c’est que le doute, la pensée, l’existence, afin que son raisonnement pût avoir la force d’une démonstration, et que lui-même pût se comprendre avant de vouloir se faire comprendre aux autres.” (FA, II: 1134)
- 16 “C’est une chose très assurée que personne ne peut être certain s’il pense et s’il existe, si, premièrement, il ne connaît la nature de la pensée et de l’existence. Non que pour cela il soit besoin d’une science réfléchie, ou acquise par une démonstration, et beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connaisse qu’il sait, et derechef qu’il sait qu’il sait, et ainsi jusqu’à l’infini, étant impossible qu’on en puisse jamais avoir une telle d’aucune chose que ce soit ; mais il suffit qu’il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l’acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l’existence, que, bien que peut-être étant aveuglés par quelques préjugés, et plus attentifs au son des paroles qu’à leur véritable signification, nous puissions feindre que nous ne l’avons point, il est néanmoins impossible qu’en effet nous ne l’ayons.” (AT, IX: 225)

<p>[...] ita noster quaerit dumtaxat quid praestiterim dubiorum rejectione, nisi hoc tritum: Cogito, sum, quia nempe pro nihilo ducit, quod ex his &amp; Dei existentiam &amp; reliqua multa demonstrarim<sup>18</sup>. (AT, VII: 551)</p>	<p>Quod si nunc quis dixerit, parum ejus ope me profecisse, id dijudicare experientiae est ; &amp; certus sum, modo attentum te mihi praebere pergas, fore ut ipsemet mihi confitearis, non posse nos in stabiliendis principiis satis cautos esse, &amp; ubi illa semel stabilita sunt, consequentias nos ulterius ducere, &amp; facilius ac nobis polliceri ausi fuisset, inde deduci posse<sup>19</sup>. (AT, X: 526)</p>
--	--

---

17 “Je ne crois pas qu’il y ait jamais eu personne assez stupide pour avoir eu besoin d’apprendre ce que c’est que l’existence avant de pouvoir conclure et affirmer qu’il existe. Il en est ainsi du doute et de la pensée. J’ajoute même qu’il est impossible d’apprendre ces choses autrement que de soi-même, et d’en être persuadé autrement que par sa propre expérience, et par cette conscience ou témoignage intérieur que chaque homme trouve en lui-même quand il examine une observation quelconque.” (FA, II: 1136)

18 “Notre auteur semble me reprocher que je n’ai fait autre chose, en rejetant tout ce qui est douteux, que de découvrir la vérité de ce vieux dictum: je pense, je suis ; à cause peut-être qu’il compte pour rien que par son moyen j’ai prouvé l’existence de Dieu, et plusieurs autres choses qui sont démontrées dans mes Méditations.” (FA, II: 1062)

19 “Si maintenant on dit qu’elle n’a guère avancé, c’est à l’expérience d’en juger, et je suis certain, pourvu que vous continuiez de me prêter votre attention, que vous-même vous m’avouerez que nous ne pouvons être assez circonspects dans l’établissement des principes, et qu’une fois les principes solidement posés, nous pourrions pousser les conséquences plus loin et les déduire plus facilement que nous n’eussions osé le promettre.” (FA, II: 1139)

## ANEXO II

### Quadro da correspondência entre Descartes e Elisabeth

Ano	Data	Descartes	Elisabeth	Referência
1643	6/16 de maio		X	AT, III: 660
	21 de maio	X		AT, III: 663
	10/20 de junho		X	AT, III: 683
	28 de junho	X		AT, III: 690
	1 de julho		X	AT, IV: 1
	INTERRUPÇÃO ENTRE JUNHO E NOVEMBRO DE 1643 <sup>1</sup>			
	novembro	X		AT, IV: 37
	21 de novembro		X	AT, IV: 44
	novembro	X		AT, IV: 45
1644	INTERRUPÇÃO ENTRE DEZEMBRO DE 1643 E JULHO DE 1644			
	8 de julho	X		AT, V: 64
	1 de agosto		X	AT, IV: 131
	INTERRUPÇÃO ENTRE SETEMBRO DE 1644 E MAIO DE 1645			
1645	18 de maio	X		AT, IV: 200
	24 de maio		X	AT, IV: 207
	maio/junho	X		AT, IV: 218
	22 de junho		X	AT, IV: 233
	Junho	X		AT, IV: 236
	21 de julho	X		AT, IV: 251
	4 de agosto	X		AT, IV: 263
	16 de agosto		X	AT, IV: 268
	18 de agosto	X		AT, IV: 271
	agosto		X	AT, IV: 278
	1 de setembro	X		AT, IV: 280
	13 de setembro		X	AT, IV: 287
	15 de setembro	X		AT, IV: 290
	30 de setembro		X	AT, IV: 301
6 de outubro	X		AT, IV: 304	

1 Quando usamos a palavra interrupção estamos nos referindo à existência de uma lacuna na correspondência; isso pode significar tanto que há cartas desse período que foram perdidas, quanto a inexistência de cartas nesse período.

	28 de outubro		X	AT, IV: 320
	3 de novembro	X		AT, IV: 330
	30 de novembro		X	AT, IV: 335
	27 de dezembro		X	AT, IV: 339
1646	janeiro	X		AT, IV: 351
	25 de abril		X	AT, IV: 403
	maio	X		AT, IV: 406
	maio	X		AT, IV: 413
	julho		X	AT, IV: 447
	setembro	X		AT, IV: 485
	10 de outubro		X	AT, IV: 519
	novembro	X		AT, IV: 528
	29 de novembro		X	AT, IV: 577
	dezembro	X		AT, IV: 588
1647	21 de fevereiro		X	AT, IV: 617
	março	X		AT, IV: 624
	11 de abril		X	AT, IV: 628
	10 de maio	X		AT, V: 15
	27 de maio		X	AT, V: 46
	6 de junho	X		AT, V: 59
	INTERRUPÇÃO ENTRE JUNHO E NOVEMBRO			
	20 de novembro	X		AT, V: 89
	5 de dezembro		X	AT, V: 96
1648	31 de janeiro	X		AT, V: 111
	INTERRUPÇÃO ENTRE FEVEREIRO E JUNHO			
	30 de junho		X	AT, V: 194
	Junho/julho	X		AT, V: 197
	Julho		X	AT, V: 209
	23 de agosto		X	AT, V: 224
	Outubro	X		AT, V: 231
1649	22 de fevereiro	X		AT, V: 280
	31 de março	X		AT, V: 330
	Junho	X		AT, V: 359
	9 de outubro	X		AT, V: 429
	4 de dezembro		X	AT, V: 451

## ANEXO III

### Quadro dos acontecimentos mais relevantes na vida de Descartes no período entre 1640 e 1650

ANO	DATA	ACONTECIMENTO
1640	Junho/julho	Descartes se indis põe com os jesuítas por causa das teses do padre Bourdin.
1641	Agosto	Publicação das <i>Meditações</i> .
	Outubro a dezembro	Descartes se vê envolvido nas disputas causadas na Universidade de Utrecht por causa das teses de Regius.
1642	Data imprecisa	Publicação da segunda edição das <i>Meditações</i> contendo as Sétimas Objecões e Respostas.
1643	Abril	Descartes refuta o livro feito por Schook/Voet contra sua pessoa e sua filosofia.
	Junho/julho	Descartes é chamado a julgamento diante dos Magistrados de Utrecht, mas ao invés de comparecer, responde por escrito.
	Setembro	Descartes é condenado por Utrecht.
		Descartes é citado publicamente pelo ofício de justiça como criminoso.
	Outubro/novembro	Descartes usa de sua influência com o Príncipe de Orange para pôr fim ao processo contra ele.
Novembro/dezembro	Descartes apresenta outro processo em Groningen contra Schook.	
1644	Maió a agosto	Viagem.
	Julho	Publicação dos <i>Princípios de Filosofia</i> .
	Outubro/novembro	Viagem.

1645	16 de agosto	Em uma carta a Descartes, Elisabeth faz comentários que lembram o projeto da <i>Recherche</i> .
	18 de agosto	Em uma carta a Elisabeth, Descartes faz comentários que lembram o projeto da <i>Recherche</i> .
	Outubro	Encontro entre Descartes e Chanut.
1646	6 de março	Início da correspondência entre Descartes e Chanut.
	Entre junho e setembro	Encontro entre Descartes e Elisabeth.
	1 de novembro	Carta de Descartes a Chanut em que o filósofo faz comentários que lembram o projeto da <i>Recherche</i> . Chanut já havia falado de Descartes para a rainha.
	Dezembro	Início do envio de questões de Christina a Descartes por intermédio de Chanut.
1647	Janeiro/fevereiro	Descartes é atacado pelos teólogos de Leiden, principalmente Revius e Triglandius.
	10 de maio	Descartes chega ao ápice de seu desgosto com os eruditos e cogita abandonar a filosofia.
	27 de maio	Elisabeth incentiva Descartes a não desistir e não ceder diante de seus inimigos.
	Maio/junho	Descartes recorre mais uma vez à autoridade do Príncipe de Orange para se livrar das (falsas) acusações.
	6 de junho	Descartes coloca em questão a postura passiva e conciliadora adotada por ele diante das disputas envolvendo sua filosofia em uma carta a Elisabeth.
		Em outra carta da mesma data Descartes confia a Chanut estar muito impressionado com a rainha Christina.
	Junho a novembro	Interrupção na correspondência

		entre o filósofo e Elisabeth.
	20 de Novembro	Primeira carta de Descartes diretamente a Christina e retomada da correspondência com Elisabeth.
	5 de dezembro	Elisabeth menciona um <i>Traité de l'Érudition</i> .
1648	31 de janeiro	Descartes justifica o abandono do <i>Traité de l'Érudition</i> .
	12 de dezembro	Primeira carta da rainha Christina a Descartes.
1649	Março	Descartes recebe o convite para ir à Suécia.
	Outubro	Descartes chega à Suécia.
	Dezembro	Publicação das <i>Paixões da Alma</i> .
1650	2 de Fevereiro	Descartes fica doente e morre nove dias depois.



## ANEXO IV

### Quadro dos capítulos do *L'Admiranda Methodus*, livro de Schook/Voet contra Descartes que surgiu no seio da Querela de Utrecht

SEÇÃO	CAPÍTULO	TÍTULO
SEÇÃO I	Capítulo I	“Tous ne sont pas capables de comprendre la philosophie cartésienne ; le cartésien doit oublier tout ce qu’il a appris.”
	Capítulo II	“Le disciple cartésien doit déclarer la guerre aux livres ; et s’il en avait fait son profit, doit-il dissimuler ?”
	Capítulo III	“Le philosophe cartésien doit supputer en Descartes un nouveau Pythagore, et l’adorer comme tel.”
	Capítulo IV	“Le disciple de la philosophie cartésienne, doit, plein d’espoir, attendre que le Maître dissipe un jour ses doutes.”
	Capítulo V	“A l’instar de son maître, le philosophe cartésien doit mépriser tous les hommes excepté lui-même.”
SEÇÃO II	Capítulo I	“De quelle façon les dogmes philosophiques correspondent aux principes naturellement connus. Descartes tâche en vain d’attribuer indéfiniment la gloire de l’antiquité à sa philosophie.”
	Capítulo II	“De l’évidence des dogmes philosophiques. Descartes jette de la poudre aux yeux en faisant passer l’évidence de la présentation pour l’évidence de la preuve. Dans quel but fait-il cela ?”
	Capítulo III	“C’est en vain que les cartésiens, pour mettre en valeur l’évidence de leur philosophie, se vantent du nombre croissant de leurs sectateurs. Personne n’envie des hommes qui sont dignes de pitié.”
	Capítulo IV	“Aucun danger ne menace la philosophie ancienne et communément reçue du fait de Descartes, car il ne l’attaque que par des mots. On montrera en même temps avec quel maigre succès la philosophie ancienne est généralement attaquée par diverses personnes.”
	Capítulo V	“Les cartésiens ne peuvent débattre avec succès des dogmes de la philosophie ancienne, car ils ne les connaissent pas, ni les termes dans lesquels ils sont proposés.”

	Capítulo VI	“Bien que leurs expériences demeurent sans succès, les cartésiens veulent pourtant que les expériences soient la norme de leur philosophie.”
	Capítulo VII	“La Raison dont se vante Descartes n’est pas la raison entendue dans un sens général, mais dans un sens subjectif. C’est-à-dire la raison qu’il peut considérer en lui-même.”
	Capítulo VIII	“La philosophie cartésienne ne pourra se perfectionner ni par la Géométrie ni par l’Algèbre.”
	Capítulo IX	“Les cartésiens prétendent absurdement que leur mécanique est la norme de la physiologie. Présentation d’un échantillon de cette mécanique.”
	Capítulo X	“Les cartésiens font passer une simple narration des faits pour une démonstration: aussi présent-ils surtout l’évidence de la présentation. Les hypothèses inventées par eux, et présentées sans aucune preuve doivent toutefois être le fondement des dogmes qu’ils en déduisent.”
	Capítulo XI	“Aux yeux des cartésiens, les comparaisons tiennent lieu de démonstration, de telle sorte que les représentants de la nouvelle philosophie raisonnent du particulier à l’universel.”
	Capítulo XII	“De quelle façon les cartésiens tâchent de résister aux arguments par lesquels leurs adversaires cherchent à les embarrasser.”
	Capítulo XII	“Où l’on trouve cette nouvelle Philosophie de Descartes, et où elle est établie.”
SEÇÃO III	Capítulo I	“Évaluation de l’argument de Descartes contre les Sceptiques.”
	Capítulo II	“Examen du premier argument de Descartes contre les Athées.”
	Capítulo III	“Examen des autres arguments de Descartes contre les Athées.”
	Capítulo IV	“Du succès de la preuve de Descartes sur la distinction de l’esprit et du corps.”
	Capítulo V	“Bref examen des principes constitutifs des choses naturelles, tels qu’ils sont imaginés dans le cerveau des cartésiens.”
	Capítulo VI	“Ce qu’il faut penser des parties insensibles des cartésiens et de la façon dont ils s’imaginent que la matière sensible en est formée.”
	Capítulo VII	“Examen de l’idée que se font les cartésiens de la définition de la chaleur.”
	Capítulo VIII	“Réfutation de l’idée de Descartes sur l’aimant.”

	Capítulo IX	“Avec quel esprit les cartésiens philosophent sur la marée.”
	Capítulo X	“Du motif pour lequel on renonce à examiner d’autres dogmes nouveaux de la philosophie cartésienne.”
SEÇÃO IV	Capítulo I	“La nouvelle méthode de Descartes prépare l’avènement du scepticisme.”
	Capítulo II	“La même méthode conduit directement à l’Enthousiasme.”
	Capítulo III	“Descartes, tout en s’efforçant de démolir les murs de l’Athéisme, ne fait néanmoins que les renforcer et les grandir.”
	Capítulo IV	“La nouvelle méthode de Descartes peut engendrer non pas des philosophes, mais plutôt des Frénétiques et des fous.”

**UNIVERSITÉ PARIS I – PANTHÉON SORBONNE**  
**ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Thèse de Nouveau Doctorat en Philosophie**

**Maíra DE SOUZA BORBA**

***LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ DE DESCARTES ET LES  
OBJECTIONS FAITES AUX MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES***

Pour une approche systématique du problème de la datation

(Résumé)

**Directeurs de thèse :**

José Raimundo MAIA NETO – Universidade Federal de Minas Gerais  
Denis KAMBOUCHNER – Université Paris I – Panthéon Sorbonne

Soutenue le 10 juillet 2015

**Jury:**

José Raimundo MAIA NETO – Universidade Federal de Minas Gerais  
Denis KAMBOUCHNER – Université Paris I – Panthéon Sorbonne  
Pierre GUENANCIA – Université de Bourgogne  
Alexandre GUIMARÃES TADEU DE SOARES – Universidade de Uberlândia

## LISTE DES ABRÉVIATIONS

AT : Se réfère à l'édition des œuvres complètes de Descartes faite par Charles Adam et Paul Tannery éditée en 11 volumes. (DESCARTES, René. *Œuvres*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, 11 vols. Paris : J. Vrin, 1996. (1<sup>ère</sup> publication 1897-1913)

FA : Se réfère à l'édition des œuvres complètes de Descartes éditée en trois tomes faite par Ferdinand Alquié. (DESCARTES, René. *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, 3 vols. Paris : Garnier, 1988. (1<sup>ère</sup> publication 1963-73)

CO : Se réfère à l'édition de la *Recherche de la vérité* de Vincent Carraud et Gilles Olivo. (DESCARTES, René ; CARRAUD, V. ; OLIVO, G. *Études du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse*. (Paris : PUF, 2013)

**Remarque:** L'orthographe des citations en français a été modernisée.

## Sommaire

Introduction.....	4
Chapitre I – <i>La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle</i>	
Une présentation .....	8
1.1 L’histoire du manuscrit de la <i>Recherche</i> .....	8
1.2 Le style du texte et les personnages.....	9
1.3 Le plan de la <i>Recherche</i> .....	10
1.4 Le doute dans la <i>Recherche</i> .....	14
1.5 Le chemin qui mène au <i>cogito</i> , sa formulation et son impact dans le dialogue .....	16
Chapitre II – <i>La Recherche et ses rapports avec les Règles</i> .....	19
2.1 Exposition d’une interprétation qui voit la <i>Recherche</i> comme une œuvre de jeunesse .....	19
2.2 Analyse de cette interprétation .....	21
2.3 Regardant de plus près à la proximité textuelle entre la <i>Recherche</i> et les <i>Règles</i> .....	24
Chapitre III – <i>La Recherche et ses rapports avec le Discours</i> .....	26
3.1 Exposition d’une interprétation qui voit la <i>Recherche</i> comme l’œuvre d’une période intermédiaire.....	26
3.2 Analyse de cette interprétation .....	27
3.3 Regardant de plus près la proximité textuelle entre la <i>Recherche</i> et le <i>Discours</i> .....	34
Chapitre IV – <i>La Recherche et ses rapports</i> avec les <i>Méditations</i> et les <i>Objections et Réponses</i> .....	40
4.1 Le contexte et la structure textuelle des <i>Méditations</i> .....	41
4.2 Sur la première Méditation et les <i>Objections et Réponses</i> corrélatives ....	42
4.3 Sur la deuxième Méditation et les <i>Objections et Réponses</i> corrélatives....	50
4.4 Quelques considérations sur la <i>Recherche</i> et les <i>Principes de la Philosophie</i> .....	57
Chapitre V – Les hypothèses de datation tardive et les éléments historiques et contextuels qui les corroborent.....	62
5.1 Interprétations qui voient la <i>Recherche</i> comme une œuvre tardive .....	62
5.2 Les éléments historiques et contextuels qui corroborent l’hypothèse que la <i>Recherche</i> a été influencée par les <i>Objections et Réponses</i> .....	65
Conclusion .....	101

## Introduction

*La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle* est, parmi les œuvres de Descartes (1596-1650), celle qui soulève le plus de questions non seulement concernant la date à laquelle elle a été écrite, mais aussi à propos de son contenu et sa forme car il s'agit du seul dialogue écrit par le philosophe. En effet, il s'agit d'une conversation entre trois personnages, Eudoxe, Poliandre et Epistemon, qui abordent des thèmes présents dans la philosophie cartésienne, et recourent à des éléments aussi bien des *Règles pour la direction de l'esprit* et du *Discours de la Méthode* (1637) que des *Méditations Métaphysiques* (1641) et des *Principes de la Philosophie*. Même si ces thèmes sont groupés et représentés sous une forme complètement différente, la présence d'éléments qui renvoient à des moments si divers du développement de la philosophie cartésienne suscite un grand désaccord lorsqu'il s'agit de situer cette œuvre dans le corpus cartésien.

De nombreux chercheurs se sont penchés sur cet écrit inachevé de Descartes dans le but d'y trouver une hypothèse de datation. Ainsi, la *Recherche* se situerait parmi les premiers écrits de Descartes ou bien comme étant sa dernière œuvre. Mais il y a d'autres possibilités pour la situer dans le parcours intellectuel cartésien, y compris celle d'une écriture à des moments différents, ce qui nie l'authenticité de la deuxième partie du dialogue<sup>1</sup>.

Quelques principes régissent habituellement l'argumentation pour soutenir les hypothèses de datation, que nous pouvons classer en textuels et contextuels<sup>2</sup>. L'argumentation textuelle est celle qui cherche des éléments de comparaison entre la *Recherche* et les autres œuvres de Descartes, en essayant d'établir entre elles un lien qui va au-delà du texte, mettant en évidence une proximité temporelle. Les arguments

---

1 Cette hypothèse est soulevée par Édouard Mehl (2001).

2 Ou philosophiques et historiques.

contextuels à leur tour essayent de trouver dans la vie de Descartes, dans son contexte personnel, historique et philosophique, des éléments qui justifient l'écriture d'une œuvre du genre du dialogue, pouvant par ce biais déterminer le moment où il a été écrit. Même si la plupart des commentateurs ont recours aux deux types d'arguments, bon nombre d'entre eux ont finalement privilégié le textuel ou le contextuel, ce qui à notre avis a porté préjudice à la validité et à la force de leur enquête<sup>3</sup>.

D'autre part, l'établissement bien fondé d'une hypothèse de datation pour la *Recherche* exige forcément une interprétation de cette œuvre, entreprise moins évidente dans une partie des études concernant le dialogue car visant surtout la question de la date, accordent moins d'importance à l'interprétation de la philosophie qui s'y trouve. Même si notre préoccupation principale est celle de la date, nous pensons que la question de l'interprétation ne doit pas être négligée, car elle joue un rôle important dans l'établissement de la date probable de l'écriture du dialogue.

Comme de nombreuses possibilités ont été soulevées et toutes présentent des arguments qui peuvent dans une certaine mesure être considérés comme cohérents, la première étape de notre recherche reposera sur l'analyse des principales hypothèses de datation ayant pour but, dans l'impossibilité de les rejeter, au moins de les déstructurer, en mettant en évidence leurs faiblesses. Comme il s'agit d'une œuvre assez ambiguë, nous croyons que ce travail soit nécessaire pour que nous puissions par la suite établir plus solidement notre hypothèse.

La deuxième étape de notre recherche vise l'établissement de notre hypothèse centrale, en nous appuyant sur l'idée qu'il y aurait une relation entre *La Recherche de la Vérité* et les Objections formulées aux *Méditations* de Descartes. Au cours de nos études, nous avons remarqué de fortes ressemblances textuelles entre le dialogue et les Objections et Réponses, fait qui a retenu notre attention et nous a mené à entreprendre un projet plus conséquent de comparaison entre les deux textes. Notre point de vue est que même si de nombreux arguments textuels ont déjà été utilisés dans la tentative de dater la *Recherche* et que grand nombre d'entre eux sont en effet plausibles, la comparaison textuelle entre les œuvres de Descartes n'est pas aussi révélatrice que cela puisse paraître. Notamment dans le cas du dialogue, où nous trouvons des éléments

---

3 Ernst Cassirer (1939), par exemple, privilégie les arguments contextuels, tandis que Gilles Olivo (2005) met en évidence les arguments textuels.



ambigus qui le rapprochent textuellement autant des œuvres de jeunesse que de celles de la maturité. Cependant, compte tenu des objections faites par les savants contemporains de Descartes, nous sommes confrontés à des éléments externes, qui ne proviennent pas du philosophe lui-même, et qui se situent de ce fait dans un endroit précis et limité du corpus cartésien. Ainsi, s'il est effectivement possible d'établir une relation entre la *Recherche* et ces objections et les réponses qui en découlent, le lien temporel entre elles sera plus évident qu'entre la *Recherche* et les autres œuvres du corpus cartésien, comme les *Règles* et même les *Méditations*. Cela ne signifie pas que cette dernière comparaison doit être écartée ; nous croyons qu'elle constitue aussi un élément important et qu'elle peut aider à la recherche. Cependant, la comparaison avec les *Objections et Réponses* peut être davantage déterminante, surtout si elle est alliée à des éléments contextuels, que nous jugeons de très grande importance pour l'établissement de notre hypothèse centrale.

À partir de la comparaison entre les *Objections et Réponses* et *La Recherche de la Vérité*, nous croyons donc possible d'établir l'hypothèse que la *Recherche* ait été influencée par le débat soulevé par les *Méditations*. Nous envisageons de faire une étude comparative, jamais faite auparavant, entre les *Objections et Réponses* et *La Recherche de la Vérité*, les analysant en détail afin de valider (ou de rejeter) l'hypothèse que la seconde ait été influencée par les premières. Nous mènerons notre étude ayant aussi en vue des éléments contextuels et une interprétation du contenu philosophique du dialogue, qui étayeront notre hypothèse.

Une recherche de ce genre est inédite<sup>4</sup> et peut apporter une bonne contribution aux études sur la philosophie de Descartes car même si notre hypothèse principale n'est pas approuvée, elle a le mérite de proposer une nouvelle étude de la *Recherche*. Notre objectif s'étend au-delà de la proposition d'une date pour le texte ; elle vise à mieux le comprendre et à analyser ses implications dans la philosophie cartésienne. Nous pensons que le peu d'attention accordée à cette œuvre révèle une lacune dans les études sur Descartes et, dans le cas du Brésil, cette lacune est encore plus frappante car même

---

4 Même si Henri Gouhier (1628), Ferdinand Alquié (1962) et Stephen Gaukroger (1995 et 2002) ont signalé des ressemblances possibles entre les *Objections et Réponses* et *La Recherche de la Vérité*, ils n'ont tous fait que des commentaires ponctuels, sans développer une interprétation qui mette effectivement en rapport les deux textes.

si Alexandre Guimarães Tadeu de Soares a des articles publiés à son sujet<sup>5</sup>, il n'y a aucun livre entièrement consacré à la *Recherche* en portugais et pas même une traduction de la *Recherche* dans notre langue. Cela étant, nous prétendons combler une lacune dans les études sur Descartes, constatée notamment au Brésil, encourageant de cette façon l'étude d'une œuvre si intéressante et importante du corpus cartésien.

---

5 SOARES in *Educação e Filosofia*, 2011: 293-310. E, SOARES in *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 2011: 101-115.

## CHAPITRE I

### *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*

#### UNE PRESENTATION

On commence ce chapitre par une brève exposition du dialogue en relevant sa singularité dans le corpus cartésien.

#### 1.1 L'histoire du manuscrit de la *Recherche*

L'histoire de la *Recherche* se trouve mêlée à une série de controverses. En effet, elle n'a pas une date exacte, est une œuvre inachevée, et son texte a plus d'une version, dont aucune ne serait la version originale. Nous disposons d'une copie partielle en français, d'une traduction complète en néerlandais et d'une traduction complète en latin. Le manuscrit de l'œuvre a été découvert par Pierre Chanut (1601-1662), ambassadeur de France en Suède, après la mort de Descartes à Stockholm (1650), et est passé de main en main jusqu'à ce qu'il disparaisse complètement, de sorte que nous ne disposons que des copies et des traductions.

Pour l'histoire du manuscrit on a comme source l'édition de *La Recherche de la Vérité* organisée par LOJACONO (2002) et l'édition Charles Adam et Paul Tannery (1996)<sup>1</sup>. Comme source du dialogue on a recours non seulement à ces deux éditions, mais aussi à la traduction française de Ferdinand Alquié (1988)<sup>2</sup> et à la nouvelle édition, révisée et comparée à la traduction néerlandaise, établie par Vincent Carraud et Gilles Olivo (2013). Nous justifions notre choix par la difficulté évidente de travailler avec une

---

1 1<sup>ère</sup> publication: 1897-1913.

2 1<sup>ère</sup> publication: 1963-73.

œuvre dont nous n'avons pas le texte original. Autant une copie comme une traduction sont sujettes à de nombreuses erreurs et, ne disposant pas de l'original pour faire des vérifications, ces erreurs peuvent passer inaperçues ou ne jamais trouver une explication cohérente. Dans la *Recherche*, aussi bien dans les copies que dans sa traduction latine, il y a des moments d'incohérence qui suggèrent des erreurs commises par le copieur ou le traducteur. La dernière édition de la *Recherche*, établie par Carraud et Olivo, essaie de résoudre ce problème et c'est pour cela que nous allons toujours l'utiliser, indiquant dans les notes, si nécessaire, d'éventuelles modifications dans le texte.

## 1.2 Le style du texte et les personnages

Sous ce sous-titre on envisage le dialogue en tant que style de texte philosophique, remontant à Platon, dans le but de montrer que le choix de ce format par Descartes n'aurait pas été aléatoire.

Le dialogue, au contraire des autres formes de discours, maintient la dialectique et permet l'insertion de questionnements directs et clairs concernant le sujet traité. Même si aucune forme d'écriture ne permet de répondre aux questions possibles des lecteurs, le dialogue est la seule qui s'en approche, car il prévoit des questions possibles et y répond par anticipation. Outre cela, comme une manière de faire avancer la connaissance ou comme méthode d'enseignement, le dialogue est sans aucun doute le langage le plus didactique, non seulement parce qu'il rend la compréhension plus aisée, mais aussi parce qu'il est plus intéressant pour le lecteur.

Nous croyons que Descartes en était bien conscient, ce qui justifie son choix. Dans son introduction à la *Recherche*, après avoir discoursu sur les difficultés existantes sur la voie de la connaissance, le philosophe dit détenir une méthode qui propose un moyen plus simple, rapide et facile pour acquérir la sagesse et qu'il n'y aurait une manière plus utile de l'exposer et la rendre utile à tous les hommes qu'à travers le dialogue<sup>3</sup>. Descartes voulait s'adresser à l'homme ordinaire et pas seulement aux

---

3 « Ce qui me fait espérer que vous serez bien aise de trouver ici un chemin plus facile, et que les vérités que je dirai ne laisseront pas d'être bien reçues, encore que je ne les emprunte point ni d'Aristote, ni de Platon [...]. Aussi me suis-je efforcé de les rendre également utiles à tous les hommes ; et pour cet effet, je n'ai point trouvé de style plus commode, que celui des ces conversations honnêtes, où chacun découvre familièrement à ses amis ce qu'il a de meilleur en sa pensée [...]. » (AT, X: 498)

érudits, il voulait montrer la simplicité de sa philosophie et comment n'importe qui, par le seul usage de sa propre raison, pourrait atteindre des vérités.

De même que le choix du dialogue comme forme d'écriture n'a pas été aléatoire, le choix des personnages reflète aussi l'intention du texte. Chaque personnage a son rôle bien défini, qui est joué au long du dialogue avec une extrême partialité. Ce n'est pas par hasard qu'en lisant le texte nous éprouvons une antipathie naturelle pour Epistemon – après tout il représente le plus grand 'ennemi' de la philosophie cartésienne et, forcément, son ton pédant déplaît aux lecteurs.

Nous présentons alors les caractéristiques de chaque personnage et montrons comment la tradition associe chacun d'eux à des individus réels qui ont joué un rôle dans la vie de Descartes. La correspondance entre Eudoxe et le philosophe lui-même est la seule que nous considérons évidente, d'autant plus qu'elle n'est pas un objet de controverses parmi les commentateurs. Dans le cas d'Epistemon et de Poliandre il y a plusieurs possibilités. Nous avons recours à Ernst Cassirer (1939), Édouard Mehl (1999)<sup>4</sup> et Charles Adam<sup>5</sup> pour montrer des exemples de ces correspondances éventuelles, mais nous concluons qu'une identification précise n'est pas possible. Il est fort probable que ces personnages représentent un genre de personne et/ou réunissent des caractéristiques de plusieurs personnes. Nous ne croyons pas que l'on puisse trouver une ressemblance totale dans les cas d'Epistemon et de Poliandre, mais tout au plus une source d'inspiration. Ils peuvent en effet avoir été inspirés par une ou plusieurs personnes qui sont passées par la vie de Descartes sans avoir nécessairement été identifiés avec elles. Par conséquent, nous concluons que la chose la plus importante n'est pas de trouver une correspondance pour ces personnages, mais de savoir à quel point leurs caractéristiques sont importantes pour comprendre le dialogue dans son ensemble.

### **1.3 Le plan de la *Recherche***

En arrivant au sous-titre 1.3 nous faisons une analyse du plan présenté par Descartes, révélant ses contradictions.

---

4 In *Nouvelles de la République des Lettres*.

5 AT, X: 528-532.

Il faudra commencer par l'âme raisonnable, parce que c'est en elle que réside toute notre connaissance, et ayant considéré sa nature et ses effets, nous viendrons à son auteur ; et après avoir reconnu quel il est, et comme il a créé tout ce qui est au monde, nous remarquerons ce qu'il y a de plus certain touchant les autres créatures, et examinerons de quelle sorte nos sens reçoivent les objets, et comment nos pensées se rendent véritables au fausses. Ensuite j'étalerai ici les ouvrages des hommes touchant les choses corporelles ; et vous ayant fait admirer les plus puissantes machines, les plus rares automates, les plus apparentes visions, et les plus subtiles impostures, que l'artifice puisse inventer, je vous en découvrirai les secrets, qui seront si simples et si innocents, que vous aurez sujet de n'admirer plus rien du tout<sup>6</sup> des œuvres de nos mains. Je viendrai à celles de la nature, et vous ayant fait voir la cause de tous ses changements, la diversité de ses qualités, et comment l'âme des plantes et des animaux diffère de la nôtre, je vous ferai considérer toute l'architecture des choses sensibles ; et ayant rapporté ce qui s'observe dans les cieux et ce qu'on en peut juger de certain, je passerai jusqu'aux plus saines conjectures touchant ce qui ne peut être déterminé par les hommes, afin d'expliquer le rapport des choses sensibles aux intellectuelles, et de toutes les deux au Créateur, l'immortalité des créatures, et quel sera l'état de leur être après la consommation des siècles. Nous viendrons après à la seconde partie de cette conférence, où nous traiterons de toutes les sciences en particulier, choisirons ce qu'il y a de plus solide en chacune, et proposerons la méthode pour les pousser beaucoup plus avant qu'elles n'ont été, et trouver de soi-même, avec médiocre esprit, tout ce que les plus subtils peuvent inventer. Ayant ainsi préparé notre entendement pour juger en perfection de la vérité, il faudra aussi que nous apprenions à régler nos volontés, en distinguant les choses bonnes d'avec les mauvaises, et remarquant la vraie différence qu'il y a entre les vertus et les vices. (AT, X : 505)

Le premier problème concerne l'ordre des sujets qui n'est pas exposé de la même façon dans aucune œuvre de Descartes. Certains sujets, comme la différence entre l'âme des plantes et l'âme des animaux par rapport à celle des hommes, semblent n'avoir aucune place dans la philosophie de Descartes, surtout dans un travail de sa maturité<sup>7</sup>. En revanche, la présence de la morale entre les similitudes entre le plan de la *Recherche* et la préface des *Principes de la Philosophie* corrobore l'idée que le dialogue a été écrit dans la maturité de Descartes. Pour mieux analyser les contradictions présentes dans le plan, on a recours à des auteurs comme Cassirer<sup>(1939)</sup> et Cantecor (1628), montrant comment ils voient ces disparités.

En raison de l'importance de la comparaison entre le plan de la *Recherche* et celui de la préface de l'édition française des *Principes*, on fait une analyse détaillée des similitudes qui existent entre eux. Voici le plan que Descartes nous offre en 1646 :

---

6 Il y a dans l'édition CO un changement de ponctuation qui transforme la phrase de la manière suivante: « ...que vous aurez sujet de n'admirer plus rien du tout. Des œuvres de nos mains je viendrai à celles de la nature... »

7 Il faut souligner que même dans sa jeunesse Descartes ne paraît jamais se servir de la différenciation des âmes, qui provient d'Aristote.

[...] il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous. La seconde est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé ; puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant et des autres minéraux. Ensuite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celles des animaux et surtout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences que lui sont utiles. Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir, la médecine, la mécanique et la morale ; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. (AT, IX : 14)

La division faite dans le plan de 1646 est plus claire et cohérente ; elle se présente en termes de métaphysique et de physique. Si nous considérons ces plans comme compatibles, celui de la Préface serait forcément une version abrégée de celui de car même si nous pouvons trouver tous les points du plan de 1646 dans celui du dialogue, la réciproque n'est pas du tout vraie. Nous séparons les thèmes présentés dans le plan de la *Recherche* en treize points et dans sept d'entre eux nous avons pu trouver une correspondance dans le plan de la Préface. Voyons le tableau :

<i>La Recherche de la Vérité</i>	<b>Lettre Préface de l'édition française des <i>Principes</i></b>
L'âme rationnelle, car en elle réside toute la connaissance.	Métaphysique qui contient les principes de la connaissance.
La nature et les effets de l'âme.	L'immatérialité de nos âmes et toutes les notions claires et simples qui sont en nous.
Des attributs de Dieu et comment il a créé le monde.	Des principaux attributs de Dieu.
Ce qu'il y a de plus certain touchant les autres créatures.	La nature des plantes, des animaux et surtout celle de l'homme.
Comment nos sens perçoivent les objets et comment nos pensées deviennent vraies ou fausses.	×
Les ouvrages des hommes touchant les choses corporelles.	×
Les ouvrages de la nature.	×

Comment l'âme des plantes et celle des animaux différent de celle des hommes <sup>8</sup> .	×
L'architecture des choses sensibles.	Comment tout l'univers est composé.
Le rapport entre les choses sensibles et les intellectuelles et de toutes les deux au créateur.	×
L'immortalité des créatures et quel sera l'état de leur être après la consommation des siècles.	×
Toutes les sciences en particulier.	Toutes les sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir, la médecine, la mécanique, et la morale.
Distinguer les choses bonnes d'avec les mauvaises et remarquer la vraie différence qu'il y a entre les vertus les vices.	La morale.

Tout en reconnaissant la similitude entre le plan de la *Recherche* et celui de la Lettre Préface, cette comparaison ne suffit pas à convaincre tous les commentateurs à propos de la datation tardive du dialogue. Certains, comme Cantecor (1928), voient un décalage complet entre les deux plans<sup>9</sup>.

Après avoir montré la complexité des questions liées au plan de la *Recherche*, on déclare à ce stade de la thèse n'être arrivé à aucune conclusion à ce sujet. On ne peut pas nier la présence de la morale dans le plan du début de la *Recherche*, ni la ressemblance de ce plan avec celui de la Préface des *Principes*. Mais dans quelle mesure l'inclusion de la morale dans ce plan signifie sa préexistence ? Dans quelle mesure pouvons-nous dire que la morale à laquelle Descartes fait allusion est la même développée à partir des conversations avec Elisabeth et présente dans les *Passions de l'âme* ? D'autre part, cette incohérence dans le plan peut nous renvoyer à la jeunesse de

8 Si on considère qu'en parlant de l'« âme » des plantes, des animaux et des hommes dans la *Recherche*, Descartes se référerait effectivement à leur « nature », il est possible de trouver une corrélation.

9 « Je constate seulement d'abord que ce qu'il voulait dire il ne l'a pas dit, et j'en conclus que si son expression trahit à ce point sa pensée, c'est que, vraisemblablement, sa pensée même est hésitante et insuffisamment consciente de son contenu et de sa direction. Cette confusion, à supposer même qu'elle ne fût que dans les termes – ce qui d'ailleurs est inexact – est le fait d'un homme dont les idées ne sont pas encore arrêtées et qui n'est pas encore en possession d'un système dont les parties soient nettement distinctes et fortement liées. Or, en 1648, Descartes a déjà atteint l'âge de cinquante-deux ans. Voilà au moins vingt ans qu'il médite sur les plus difficiles problèmes de la philosophie. Il a construit son œuvre pièce à pièce au cours de ces vingt ans de méditations. Il l'a exposée, partie par partie dans le Discours, les Méditations, les Principes. Dans la préface de ce dernier ouvrage, il a commenté pour tous les esprits éclairés le plan de son œuvre et de la sagesse dont elle est l'exposition encore inachevée. Si quelqu'un sait où il va et ce qu'il veut, le but à atteindre, l'ordre à suivre, les degrés à parcourir, c'est assurément Descartes. Et l'on voudrait que ce philosophe, voulant tracer à nouveau le plan du savoir, vingt fois énoncé et justifié dans son œuvre, s'embrouillât ainsi dans ses mots, confondît les problèmes et n'arrivât pas à se faire entendre. » (CANTECOR, 1928: 273-74)



Descartes. Comment concilier des éléments si contradictoires ? Ce sont des questions embarrassantes que nous aborderons plus tard. Ce qui est plus important ici est de se rendre compte de l'ambiguïté du plan décrit par Descartes dans la *Recherche*. Le même plan est considéré autant comme un indice que la *Recherche* est une œuvre de jeunesse, principalement en raison de ses incohérences, que comme un point en faveur de l'interprétation qui voit le dialogue comme une œuvre tardive.

#### 1.4 Le doute dans la *Recherche*

Présent à différents moments du chemin philosophique de Descartes, le doute apparaît sous différentes formes dans le *Discours de la méthode* (1637), dans les *Méditations* (1641) et les *Principes de la Philosophie* (1644). Bien qu'il existe quelque chose de constant dans les diverses formulations du doute cartésien, chaque formulation a ses spécificités. Alors que dans le *Discours*, par exemple, il est présenté d'une manière plus légère, dans les *Méditations* il est présenté de manière radicale. Plusieurs facteurs peuvent avoir influé sur ces différences, tels que le contexte historique, philosophique et personnel du philosophe, le public cible de l'œuvre, son objectif, entre autres. L'important pour nous est de suivre le chemin du doute dans la *Recherche*, envisageant sa spécificité et observant en quoi il s'éloigne ou s'approche des doutes présents dans les autres œuvres de Descartes.

Après avoir présenté le doute dans le contexte des œuvres où il figure et avoir fait une comparaison détaillée de ses apparitions, on pourrait supposer que la *Recherche* ayant été écrite en français, le doute se rapprocherait davantage de celui de l'œuvre de 1637, mais en réalité nous constatons qu'à l'égard de ses arguments et de son intensité, il se rapproche davantage du doute des *Méditations*. La séquence d'arguments est la même – erreur des sens, l'argument du rêve et le Dieu trompeur – et la proximité des textes est indéniable, avec plusieurs passages dans lesquels on a l'impression de relire le même texte. Bien sûr nous ne pouvons pas dire que le doute du dialogue soit le même que celui des *Méditations*, car il y a quand même une différence significative entre eux. Quoiqu'il en soit, il est encore plus éloigné de celui du *Discours*. Pour renforcer cette idée, nous avons eu recours à un point qui est souvent négligé quand il s'agit du doute et concerne un passage qui, dans le cas des *Méditations*, apparaît à la fin de la conclusion

de l'argument du rêve, quand Descartes atteint le doute non seulement à propos de l'existence du monde extérieur, mais aussi à propos de son propre corps, situation absente dans le *Discours*.

Age ergo somniemus, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere<sup>10</sup> tales manus, nec tale totum corpus<sup>11</sup>. (AT, VII : 19)

Cette généralisation du doute se produit de façon similaire dans la *Recherche*, mais dans un autre moment, lorsque Poliandre décide finalement de se rendre aux raisons de douter présentées par Eudoxe.

Et, par conséquent, je serai non seulement incertain si vous êtes au monde, s'il y a une terre, s'il y a un soleil ; mais encore, si j'ai des yeux, si j'ai des oreilles, si j'ai un corps, et même si je vous parle, si vous me parlez, et bref de toutes choses. (AT, X : 514)

Le doute sur notre propre corps est une étape importante, une innovation cartésienne qui va changer le cours de l'histoire de la philosophie. Selon Burnyeat (1982), ce n'est qu'avec Descartes que le corps est considéré comme faisant partie du monde extérieur qui, à son tour, devient extérieur à l'esprit et non à l'homme comme un ensemble de corps et d'esprit. La théorie dualiste de Descartes, qui sera mal comprise par des objecteurs comme Gassendi, repose en partie sur ce fait. La constatation que cette innovation soit présente dans la *Recherche* rend plus forte la possibilité que cette œuvre ait été écrite dans un moment plus proche de 1641 que de 1637.

---

10 Dans ce point la traduction française change le sens du texte en remplaçant 'habere' par 'ne sont pas tels que nous les voyons'. L'idée qu'il n'y ait aucun corps est totalement différente de la simple possibilité que notre corps ne soit pas tel que nous le voyons.

11 « Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit ? Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier ; que cette tête qui se remue n'est point assoupie ; que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main, et que je la sens: ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. Et m'arrêtent sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors. Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, et que toutes ces particularités-ci, à savoir, que nous ouvrons les yeux, que nous remuons la tête, que nous étendons les mains, et choses semblables, ne sont que des fausses illusions ; et pensons que peut-être nos mains, ni tout notre corps ne sont pas tels que nous les voyons. » (AT, IX: 14-15)

Ainsi, même si le doute posé par Descartes dans la *Recherche* est en partie dépourvu du radicalisme connu dans les *Méditations*, ce qui, à première vue, peut être une indication que le dialogue soit une œuvre antérieure<sup>12</sup>, la comparaison entre les doutes du *Discours*, des *Méditations* et de la *Recherche* révèle une proximité plus étroite entre le dialogue et les *Méditations*, ce qui suggère qu'il peut y avoir aussi une proximité temporelle entre ces deux œuvres.

### 1.5 Le chemin qui mène au *cogito*, sa formulation et son impact dans le dialogue

Naturellement, après la généralisation du doute, il est temps de chercher quelque chose qui puisse le surmonter, le premier principe à partir duquel toutes les vérités seront atteintes. C'est dans ce contexte qu'apparaît le *cogito*, un principe de certitude inébranlable, dont toutes les vérités sont dérivées<sup>13</sup>. On présente sous ce sous-titre 1.5 le chemin qui mène au *cogito* dans la *Recherche*, montrant qu'il est formulé d'une façon différente dans le dialogue, car il naît directement du doute. Cependant, le changement dans la formulation du *cogito* lui-même n'est pas quelque chose de nouveau, car cela se passe aussi dans les *Méditations* par rapport au *Discours*. Ainsi, bien que le *cogito* soit une constante dans les œuvres où le doute est présent, sa formulation varie, ce qui est un fait très intéressant.

Ainsi, nous avons décidé d'analyser les autres formulations du *cogito* dans une tentative de comprendre comment et pourquoi elles diffèrent. Nous concluons que le changement dans la formulation n'entraîne pas une modification significative par rapport au sens du *cogito*. Ce qui nous semble, en effet, c'est que le *cogito* de la *Recherche* est plus direct et plus clair, ne donnant pas lieu à certains malentendus. Dans cette formulation, il est clair que la pensée seule sans le chemin du doute ne conduirait pas à une vérité si certaine et indubitable. Seul le doute, le plus radical de tous les doutes, peut nous conduire au *cogito*. Dans le cas du « je pense donc je suis » évidemment le *cogito* se pose également à partir du doute, mais dans la formulation de la *Recherche*, cela devient encore plus explicite. En outre, dans la seconde Méditation,

---

12 Nous ne pouvons pas nous empêcher de remarquer que, comme dans le *Discours*, le doute de la *Recherche* persiste sur le terrain du sensible.

13 Le rôle du *cogito* comme premier principe dans la *Recherche* ne fait pas l'unanimité parmi les commentateurs. Gilles Olivo (2005), par exemple, estime qu'il n'y a pas de *cogito*, compris comme un premier principe ; dans le dialogue ce rôle serait joué par le doute. Mais nous allons traiter cette question en détail dans le chapitre suivant.

Descartes dit que l'ego est une chose pensante, pour essayer de clarifier ce qui serait cette chose qui pense, il dit : « nempé dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque & sentiens<sup>14</sup>. » Cette déclaration suggère qu'il y a plusieurs façons de penser, parmi elles l'acte de douter. Mais on pourrait conclure que l'ego peut être affirmé dans une proposition comme « Je sens, donc je suis » ou « Je veux, donc je suis », ce qui est véritable de quelque façon tant que ces actes sont des formes de pensée. Cependant ces formulations peuvent conduire à plusieurs confusions. En affirmant l'ego à partir du doute, Descartes en réduit les possibilités et rend son argumentation plus claire et plus restreinte.

Eudoxe lui-même affirme qu'il n'y a pas de distinction entre le « dubito ergo sum » et le « cogito ergo sum » :

In hoc equidem tecum, Epistemon, sentio, oportere, ut quid dubitatio, quid cogitatio, quid existentia sit ante sciamus, quam de veritate hujus ratiocinii : *dubito, ergo sum, vel, quod idem est*<sup>15</sup> : *cogito, ergo sum, plane simus persuasi*<sup>16</sup>. (AT, X : 523)

Descartes montre alors que quelle que soit la formulation, qu'elle soit établie sur le doute ou sur la pensée, le sens du *cogito* reste toujours le même.

Après avoir mené Poliandre à atteindre le *cogito*, Eudoxe attend une certaine reconnaissance de la part d'Epistemon, mais contrairement à ses attentes, il s'oppose au premier principe, sans être capable de voir son importance. Fier des progrès de son élève, Eudoxe demande à Epistemon ce qu'il avait à dire à leur sujet et s'il avait quelque objection à faire. Epistemon ne se retient pas et lance une série de critiques qui remettent en cause non seulement la validité du premier principe, mais aussi l'utilité de la méthode<sup>17</sup>. Nous présentons ces critiques, en montrant comment elles conduisent à la nécessité que Poliandre révèle les vérités qui pourraient être déduites du premier principe. C'est alors que le dialogue est interrompu<sup>18</sup>. Les raisons pour que le texte soit arrêté de manière si inattendue sont étroitement liées à des interprétations à propos de la date du dialogue ; nous avons l'intention d'analyser ces interprétations tout au long de

---

14 AT, VII: 28.

15 Soulignement ajouté.

16 “Je conviens avec vous, Epistemon, qu'il faut savoir ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence, avant d'être entièrement convaincu de la vérité de ce raisonnement: Je doute, donc je existe, *ou ce qui est la même chose*: Je pense, donc j'existe. » (FA, II: 1135-1136)

17 AT, X: 522.

18 AT, X: 527.

ce travail, en essayant d'établir notre hypothèse basée sur l'idée qu'il y a une certaine relation entre la *Recherche* et les *Objections* faites aux *Méditations* et les *Réponses* corrélatives.

## CHAPITRE II

### ***La Recherche et ses rapports avec les Règles***

Nous commençons ce chapitre par une brève présentation du contexte des *Règles pour la direction de l'esprit* qui, comme œuvre inachevée et non publiée de Descartes a plusieurs similitudes avec la *Recherche*. Similitudes qui ont été vues par de nombreux commentateurs comme une preuve de la proximité temporelle entre les deux textes. Ainsi, nous présentons les principaux arguments des partisans de cette position dans une tentative de les montrer comme insuffisants, car notre objectif est de prouver que la similitude avec les *Règles* n'est pas un privilège de la *Recherche* et qu'elle seule n'est pas suffisante pour rapprocher les deux œuvres par rapport à leur datation.

#### **2.1 Exposition d'une interprétation qui voit la *Recherche* comme une œuvre de jeunesse**

Récemment, deux grands commentateurs de Descartes se sont réunis pour publier une édition contenant les « écrits de jeunesse » du philosophe. Lancées en mai 2013, *Les Études du bon sens, la Recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse*, éditées par Gilles Olivo et Vincent Carraud, offrent non seulement les écrits du jeune Descartes, mais aussi une courte présentation et des commentaires sur chacun d'entre eux. Comme indiqué dans le titre du livre, *La Recherche de la vérité* est présente dans cette édition, étant vue par eux, donc, comme une œuvre de jeunesse. En raison des controverses autour de la *Recherche*, les deux auteurs reconnaissent la nécessité de justifier la présence du dialogue dans une édition qui vise à réunir les œuvres de jeunesse du philosophe.

Pour assurer la place de la *Recherche* parmi les écrits de jeunesse de Descartes, Carraud et Olivo renforcent l'idée que les tentatives de trouver une date pour la *Recherche* doivent être faites nécessairement en fonction de son contenu<sup>1</sup>, car il semble qu'il n'y ait aucune preuve matérielle concluante sur sa datation. Par conséquent, une analyse interprétative du texte est essentielle pour corroborer l'hypothèse de datation proposée. Toutefois, l'édition faite par les deux auteurs n'a pas mis en place une étude consacrée uniquement à la *Recherche* ; le dialogue est dans cette étude un texte parmi d'autres, et comme chacun d'entre eux, est précédé d'une présentation. Ainsi, la présentation de l'œuvre exposée laisse à désirer en tant qu'analyse interprétative du texte. Sauf quelques ajouts, comme la référence à la possible influence de Balzac dans les écrits de jeunesse, dont la *Recherche*, qui lui aurait été dédiée, l'interprétation contenue dans cette édition se réfère essentiellement à l'étude publiée par Olivo intitulé *Descartes et l'essence de la vérité* (2005).

Peut-être par manque d'espace pour développer leur interprétation en ce qui concerne la philosophie de la *Recherche*, les auteurs se contentent d'affirmer, d'une part, la similitude du dialogue avec les *Règles* et, d'autre part, sa distance par rapport aux *Méditations*, se référant toujours au travail publié en 2005, quand en réalité il faut s'appuyer sur une étude plus approfondie. Pour ce motif et aussi en raison de l'importance de l'interprétation présentée avant par Olivo, nous faisons une analyse de ce travail afin d'offrir l'embase théorique suffisant pour comprendre la place accordée par Carraud et Olivo au dialogue.

Ainsi, nous faisons une présentation détaillée des arguments utilisés par Olivo pour défendre l'hypothèse générale que la *Recherche* soit une œuvre de jeunesse, ayant une grande proximité conceptuelle et temporelle avec les *Règles*. Nous montrons que l'hypothèse est soutenue, en général, à travers les points suivants :

1) Il y a un changement à l'égard de l'ordre de la connaissance présente dans les *Règles* et dans la *Recherche* par rapport à celle présente dans les *Méditations*. Alors que les *Règles*, ainsi que la *Recherche* établiraient l'entendement comme la première chose

---

1 Certains auteurs, comme Gouhier (1929) et Cassirer (1939), privilégient, contrairement à Carraud et Olivo (2013), les arguments historiques, les croyant suffisants pour défendre l'idée d'une datation tardive.

à être connue, les *Méditations* attribuent ce rôle à l'existence de l'ego ; ainsi la preuve de l'existence de l'ego précède l'entendement.

2) Il n'y a pas de *cogito* (compris comme premier principe) dans la *Recherche*, le rôle de premier principe est joué par le doute<sup>2</sup>.

3) Le doute présent dans la *Recherche* est limité au sensible, car il apparaît dans un moment antérieur à la théorie de la création des vérités éternelles (1631), qui permet le doute métaphysique.

4) Il n'y a pas dans la *Recherche* le projet d'une philosophie première, ainsi comme dans les *Règles* le projet est celui de la *mathesis universalis*.

## 2.2 Analyse de cette interprétation

Dès lors on analyse un par un les arguments présentés par Olivo, montrant leurs points forts et leurs points faibles, pour revenir ensuite à l'édition de la *Recherche* faite par lui en 2013 en partenariat avec Carraud et mieux comprendre la justification donnée par eux pour situer le dialogue parmi les œuvres de jeunesse.

Le premier argument est rejeté pour trois raisons principales : 1) la prétendue modification de l'ordre de la connaissance est due à l'avènement du doute. Dans les deux cas la connaissance commence par l'entendement, c'est-à-dire, par l'âme raisonnable, mais dans les *Méditations* l'existence de la chose pensante doit être préalablement établie, ce qui n'est pas logique dans le contexte des *Règles*. Les *Règles* concernent les facultés de connaissance, il est vrai, mais seulement parce que l'existence des choses est présupposée. Il nous semble que le plan initial de la *Recherche*<sup>3</sup> part également de cette hypothèse, qui est ensuite abandonnée. Dans les *Méditations*, après

---

2 « Si le doute est bien présent dans les *Med.* sa principalité est, non omise ou éludée, mais tout simplement supprimée. Les *Med.* ne tiennent donc en aucun cas pour la principalité du doute, principalité qui revient au seul *cogito*, ce qui permet de comprendre qu'il hérite, de façon cohérente, des déterminations qui qualifiaient le doute dans *La recherche de la vérité*. Du même coup, les formulations du *cogito* dans le *Disc. Méth.* et dans les *Principia* [...] excluent de façon congruente la principalité du doute et signent bien la radicale hétérogénéité entre tous les textes publiés et le dialogue. Aussi convient-il de parachever le constat que nous avons déjà largement entamé: si l'on entend par *cogito*, non pas la simple démonstration de l'existence de l'âme, qui s'y trouve – cependant Descartes le savait déjà connue d'Augustin – mais le statut de premier principe conféré à cette démonstration, alors il faut aller jusqu'à dire que le *cogito* est absent de *La recherche de la vérité*. » (OLIVO, 2005: 100)

3 AT, X: 505.



la preuve de l'existence de l'ego et l'établissement du *cogito* comme le premier principe, commence la recherche pour la connaissance de ce que je suis. L'ego étant jusqu'à ce moment uniquement la pensée pure, c'est l'entendement et la façon dont il perçoit les choses qui sont connus en premier ; 2) contrairement à ce que pense Olivo, il n'y a pas une assimilation claire entre l'entendement des *Règles* et l'âme raisonnable de la *Recherche* et sa conséquente distinction de la chose pensante des *Méditations*. Nous pensons que l'âme raisonnable de la *Recherche* serait beaucoup plus proche de la chose pensante des *Méditations* que de l'entendement pur des *Règles* ; 3) Olivo croit qu'il n'y a pas dans la *Recherche*, tout comme dans les *Règles*, la remise en cause de nos facultés de connaître, ce qui permet que l'âme raisonnable soit la première chose à être connue. Mais nous sommes obligés d'être en désaccord avec lui, car nous croyons que le doute de la *Recherche* atteint la réalité de nos facultés de connaître<sup>4</sup>.

Pour analyser le deuxième argument, on revient à toutes les apparitions du terme « principe » dans la *Recherche*<sup>5</sup> pour montrer qu'il ne se réfère pas au doute. On conclut que le fait de douter est un élément constitutif du *cogito* et ne peut être séparé de lui pour recevoir tout seul le statut de premier principe. Le « je doute » est l'affirmation de la certitude de l'acte de douter qui nous amène à la certitude de l'existence de l'ego, ce qui devient le « Je doute, donc je suis ».

Le troisième argument ne nous convainc pas parce que nous ne croyons pas que l'absence du doute à propos des vérités éternelles soit un signe de son impossibilité. Il peut y avoir une simple restriction du doute dans la *Recherche*.

Finalement, le quatrième argument est refusé pour les raisons suivantes : 1) Il n'y a pas mention du terme *mathesis universalis* dans la *Recherche*, comme il y est dans les *Règles*. Si la *Recherche* est si proche des *Règles* et la conception de *mathesis universalis* régit le dialogue cartésien, pourquoi en aucun moment ce fait n'est mentionné par le philosophe ? 2) La comparaison faite entre la *mathesis universalis* et le projet présent dans la *Recherche* est fondamentalement basée sur les relations concernant la méthode cartésienne. Cependant, s'il y a quelque chose de constant tout au long de la philosophie de Descartes c'est précisément la méthode. 3) La recherche d'un premier principe qui

---

4 L'argument du rêve de la *Recherche* annonce la possibilité qu'il n'y ait pas de réalité, et en affirmant la possibilité que Dieu nous a créés pour que nous puissions toujours nous tromper, il met aussi en cause nos facultés de connaissance, tout comme dans les *Méditations*

5 AT, X: 515, AT, X: 518, AT, X: 521, AT, X: 522, AT, X: 526, AT, X: 527.

justifie la philosophie première cartésienne qui serait plus certaine que la vulgaire se trouve clairement dans le dialogue, ainsi que des éléments propres à la métaphysique cartésienne, comme le doute sur l'existence du monde extérieur et même le doute sur son propre corps. Les éléments clés de la métaphysique, l'âme et Dieu, de toute évidence ne sont pas vraiment explorés dans le dialogue, mais uniquement parce que le texte est interrompu avant d'en arriver là.

Considérant plusieurs facteurs, tels que les projets entrepris par Descartes dans sa jeunesse, ses voyages, ses intérêts, ses amitiés, et ayant pour les soutenir les lettres personnelles du philosophe, les commentateurs concluent que la date la plus ancienne possible pour la *Recherche* ce serait certainement l'hiver ou le printemps 1628. Les auteurs proposent que la *Recherche* ait pu être écrite pour Balzac. Ainsi, l'ensemble du scénario du dialogue ainsi que le choix même du style, aurait été fait visant à plaire à Balzac. En supposant que la *Recherche* soit le « Petit recueil de rêveries » promis à Balzac dans la lettre du 5 mai 1631<sup>6</sup>, les auteurs proposent des hypothèses plus précises de dates entre les années 1628 et 1631. Hors les périodes au cours desquelles Descartes démontre, au moyen de lettres, développer des projets incompatibles avec la *Recherche*, restent seulement deux dates possibles pour la rédaction du dialogue, l'hiver / printemps 1628 ou l'hiver / printemps 1631. La première date a été proposée par Olivo dans son travail de 2005.

Olivo estime qu'il y aurait des signes dans la *Recherche* que Descartes n'avait pas encore développé la doctrine de la création des vérités éternelles, datée de 1630. Donc, la date de 1631 compromettrait dans une certaine mesure les convictions de l'auteur, bien qu'elle semble plus probable que la première, principalement en raison de l'accent mis par les auteurs à l'amitié entre Descartes et Balzac. La date de 1631 serait plus compatible avec l'idée que la *Recherche* ait été rédigée par Descartes en hommage à son ami Balzac. Les auteurs trouvent un moyen de remédier à l'incohérence de cette hypothèse. Selon eux, bien que la doctrine de la création des vérités éternelles soit incompatible avec la *Recherche*, il n'est pas nécessaire qu'elle n'ait pas été développée jusqu'au moment de la rédaction du dialogue. Considérant cette période de la vie de Descartes comme étant très fructueuse, on peut comprendre qu'il y ait des incohérences entre les thèses présentées par lui à l'époque.

---

6 AT, I: 202-204

L'interprétation proposée par Olivo en 2005 et reprise par lui et Carraud en 2013 est très intéressante et les approches proposées par eux sont valables en grande partie. Toutefois, ils ne semblent pas se montrer déterminants pour prouver la proximité entre la *Recherche* et les premiers écrits cartésiens, car l'essentiel de l'influence exercée par les *Règles* sur le dialogue peut également être trouvé dans les *Méditations* ou dans le *Discours*. On ne croit pas que la *mathesis universalis* soit le projet conducteur du dialogue, ni que le doute soit le premier principe de la philosophie dans la *Recherche*. Nous sommes d'accord qu'il y a une influence des *Règles* sur la *Recherche*, mais cela n'est pas assez décisif pour affirmer la proximité temporelle entre les deux œuvres.

### **2.3 Regardant de plus près la proximité textuelle entre la *Recherche* et les *Règles***

Ainsi, afin d'exclure que la *Recherche* soit une œuvre de jeunesse, nous analysons les similitudes entre elle et les *Règles*, vu qu'on comprend que cette approche ne peut pas être niée. L'intention est de montrer que, même s'il y a quelques convergences entre les deux œuvres, la *Recherche* n'est pas la seule œuvre cartésienne où nous pouvons trouver l'influence des *Règles*.

Le projet des *Règles* est très intéressant et présente des idées, en particulier en ce qui concerne la méthode, qui seront très chères à Descartes, étant revisitées par lui à différents moments de son parcours philosophique. La comparaison faite confirme que, bien que les *Règles* aient des similitudes avec *La Recherche de la Vérité*, ces similitudes ne semblent pas suffisantes pour déterminer la proximité temporelle entre les deux œuvres, car il y a aussi des similitudes entre les *Règles* et les autres œuvres de Descartes écrites à différents moments de la vie du philosophe. Nous ne nions cependant pas qu'il existe une similitude conceptuelle entre les *Règles* et la *Recherche*, ce qui peut être une indication de la proximité temporelle entre les deux œuvres, mais on ne croit pas que cela constitue une preuve ou soit capable de déterminer la *Recherche* comme une œuvre de jeunesse.

De cette manière, l'interprétation qui place la *Recherche* comme une œuvre de jeunesse semble insuffisante parce que leurs arguments, aussi bien les historiques<sup>7</sup>, que

---

7 Qui ne sont pas nombreux.

ceux basés sur le contenu, ne sont pas décisifs, laissant ouvertes d'autres possibilités.  
Nous allons examiner ces possibilités par la suite.

## CHAPITRE III

### **La *Recherche* et ses rapports avec le *Discours***

On commence ce chapitre par une brève exposition du contenu du *Discours de la Méthode* en relevant ses points principaux et sa place intermédiaire dans le *corpus* cartésien. Vu que la *Recherche* présente des éléments contradictoires qui peuvent nous la faire voir tant comme une œuvre de maturité que comme une œuvre de jeunesse, on défend l'importance d'analyser l'hypothèse d'une datation intermédiaire<sup>1</sup> pour le dialogue. Pour cela, nous avons recours à l'interprétation proposée par Ettore Lojacono<sup>2</sup> (2002) dans son édition de la *Recherche*, où l'auteur établit que le dialogue aurait pu être rédigé en 1634.

#### **3.1 Exposition d'une interprétation qui voit la *Recherche* comme l'œuvre d'une période intermédiaire**

Sous ce sous-titre on présente de manière détaillée l'interprétation de Lojacono, en commençant par montrer son importance parmi les études sur la *Recherche*. Après l'exposition de l'interprétation de Lojacono et de ses arguments, nous pouvons dire qu'elle est ancrée dans les points principaux<sup>3</sup> suivants :

- 
- 1 On appelle ici 'intermédiaires' les hypothèses qui voient la *Recherche* comme plus proche du *Discours* que des *Règles*, même s'il est vrai que, techniquement, on puisse dire que 1634 soit encore la jeunesse cartésienne.
  - 2 Le choix de l'interprétation de Lojacono se justifie parce qu'elle nous semble plus cohérente et mieux fondée que les autres qui rapprochent aussi la *Recherche* du *Discours*.
  - 3 « La construction de l'image de *l'honnête homme* en partant de la culture française des années trente, l'analyse, hors des chemins battus, des personnages du dialogue et du grand plan d'Eudoxe, la nature socratique du fragment, la situation dans laquelle son auteur se trouvait après la condamnation de Galilée, l'homogénéité entre les pensées développées dans les écrits qu'en '33 il gardait encore dans ses tiroirs et celles qu'on retrouve dans la *Recherche*: voilà donc les premières

1) La forte présence de l'honnête homme, sujet dont on parlait beaucoup dans les années 30, semble indiquer que la *Recherche* ait été écrite à cette époque.

2) La forte influence de Montaigne et l'inspiration socratique du dialogue peuvent être également un signe de sa place vers le milieu des années 1630.

3) La condamnation de Galilée a eu un grand impact sur la vie et la pensée de Descartes provoquant des changements dans ce qui concerne sa façon d'écrire et le public auquel il s'adressait.

4) Descartes ne présente pas dans la *Recherche* le même doute des *Méditations* ; il est moins radical dans le dialogue. L'absence du malin génie et la manière différente que le doute est reflété dans la *Recherche* par rapport aux *Méditations* suffiraient à prouver que le dialogue ne peut être placée après l'écrit de 1641.

5) Les thèmes présents dans les écrits prêts en 1633 aussi bien que ceux du *Discours de la Méthode* ont beaucoup des similitudes par rapport à *La Recherche de la Vérité*.

6) Le plan de la *Recherche* révèle des intentions utopiques similaires à l'enthousiasme rencontré dans les écrits du jeune Descartes.

### 3.2 Analyse de cette interprétation

On arrive alors au moment de faire une analyse approfondie de l'hypothèse proposée par Lojaco et de ses arguments, afin de savoir dans quelle mesure ils sont valables et si c'est vraiment possible de rapprocher la *Recherche* et le *Discours* temporellement. L'analyse suit évidemment l'ordre des 6 points de l'interprétation de Lojaco que nous avons exposés précédemment.

En ce que concerne le premier point, on commence d'abord pour offrir une définition générale du concept d'honnête homme selon les termes suivants : l'honnête homme représente le modèle de l'homme idéal qui obéit aux valeurs sociales, morales et intellectuelles du XVII<sup>e</sup> siècle. Il est instruit dans le monde et il sait se comporter parfaitement en société, il est toujours modeste et discret. Il a une bonne culture

---

raisons qui, au milieu de notre travail, nous ont amené – poussés par la logique de notre discours – à supposer que ce fragment a été rédigé en 1634. » (LOJACONO, 2002: XXXIV)

générale, mais il n'est pas un expert dans aucun sujet. Il n'expose pas ses connaissances fièrement, sauf lorsque cela est nécessaire. L'honnête homme, donc, suggère l'idée de civilité, mais aussi d'intégrité. Chez l'honnête homme, l'éducation va au-delà des formules de politesse, elle est l'expression d'une véritable formation du caractère ; la culture des sciences et des lettres ne se traduit pas par une ostentation savante, mais par une connaissance universelle et pertinente. Il y a aussi une question sociale très importante dans la définition de l'honnête homme : il est l'homme de la cour qui vise à plaire aux autres et être reconnu pour leurs qualités<sup>4</sup>.

Bien que l'honnête homme puisse être défini de cette manière, on ne peut pas dire que ce soit un concept univoque, ni que son influence se soit limitée autour de 1630. Lojaco voit Nicolas Faret et Michel de Montaigne comme les plus fortes références de Descartes en ce qui concerne ce concept. Dans ce cadre on offre la caractérisation de l'honnête homme de Faret, basée sur son livre *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour* (1630), et celle de l'honnête homme de Montaigne, basée sur l'essai *De l'institution des enfants* (1580)<sup>5</sup> pour montrer dans quelle mesure l'honnête homme cartésien peut s'en rapprocher ou s'en éloigner.

Après cette comparaison, on conclut qu'il y a beaucoup des similitudes entre l'honnête homme de Faret et de Montaigne et celui de Descartes. Il est possible que Descartes ait été influencé par les deux de nombreuses façons, mais nous croyons que l'honnête homme cartésien a quelque chose d'unique par rapport tant à la description de Faret qu'à celle de Montaigne. L'honnête homme cartésien ne se préoccupe pas uniquement des apparences ni ne vise à plaire à la cour, comme celui de Faret. Il est, de part ses caractéristiques, le type d'homme plus apte à atteindre la connaissance. Et c'est

---

4 Dans le *Dictionnaire philosophique ou introduction à la connoissance de l'homme*, la définition d'« honnêteté » est la suivante: « L'honnêteté par rapport à nous, est une manière d'agir suivant les lois de la pudeur ; elle diffère de la bienséance, en ce qu'elle est d'une signification moins étendue: à l'égard des autres, voici comment, pour se rendre heureux avec moins de peine et pour l'être avec sûreté, il faut faire en sorte que les autres le soient avec nous. C'est le ménagement de bonheur pour nous et pour les autres que l'on doit appeler honnêteté, qui n'est, à la bien prendre, qu'un amour-propre bien ménagé. Pour avoir cette honnêteté au plus haut degré, il faut avoir l'esprit excellent et le cœur bien fait, et qu'ils soient tous les deux de concert ensemble. Par la grandeur de l'esprit, on connaît ce qu'il a de plus juste et de plus raisonnable à dire et à faire: et par la bonté du cœur, on ne manque jamais de vouloir faire et dire ce qu'il y a de plus raisonnable et de plus juste. Ces deux qualités sont essentielles pour faire un honnête homme. Puisque c'est une chose si rare de les voir séparément, combien doit-il être encore plus rare de les voir toutes deux ensemble. » (CHICANEAU DE NEUVILLE, Didier-Pierre. *Dictionnaire philosophique ou Introduction à la connoissance de l'homme*. Paris: Laurent Durand, 1751.)

5 *Essais*, Livre I chapitre 26.

dans ce sens que Descartes caractérise son honnête homme, l'homme qui allait servir ses desseins.

Quant à la représentation de l'honnête homme dans le dialogue, on ne peut nier à Poliandre ce rôle, comme le fait Lojacono. Nous croyons qu'il est en effet l'honnête homme auquel Descartes fait référence tout au long de la *Recherche*. Cependant, nous devons reconnaître que Descartes lui-même, représenté par Eudoxe, possède de nombreuses caractéristiques de l'honnête homme. Donc, Eudoxe reflète également, dans une certaine mesure, cet idéal. Mais comment ces personnages si différents pourraient tous les deux prendre la place de l'honnête homme ? Il nous semble qu'Eudoxe et Poliandre peuvent être considérés ensemble comme des prototypes de l'honnête homme cartésien, mais en train de vivre des moments complètement différents. Alors que Poliandre serait l'honnête homme au début du chemin de la recherche de la vérité, Eudoxe serait l'honnête homme à la fin de ce parcours, celui qui un jour a déjà occupé, d'une certaine manière, la place de Poliandre. Et ainsi comme Eudoxe a pu occuper à un moment donné la place de Poliandre, c'est-à-dire au début du chemin, Poliandre va à son tour atteindre la fin de ce chemin et prendre la même place qu'Eudoxe.

Pourtant, même si nous pouvons être d'accord sur certains aspects de l'interprétation de Lojacono, il y a un point de son argumentation qui ne nous convainc pas. Comment la simple présence du concept d'honnête homme peut nous indiquer la date de rédaction de la *Recherche* ? Le fait que l'idéal de l'honnête homme soit en vogue en 1630 ne détermine pas que le dialogue soit de la même époque. Lojacono dit lui-même que la culture de l'honnête homme a son plein développement dans une période située entre 1610 et 1640, ce qui élargit considérablement la possibilité de datation si nous devons lier la date de la *Recherche* à la date de développement de ce concept. En outre, l'idéal de l'honnête homme résonne pendant une longue période dans l'histoire de la philosophie, d'une durée au-delà de ce que l'on peut supposer. Bien que Descartes ait eu connaissance de ce concept en 1630, rien n'empêche qu'il l'ait utilisé plus tard. De même, rien n'empêche que Descartes ait eu un contact avec ce concept plus tôt (l'œuvre de Montaigne, par exemple, a sa première édition datée de 1580), ce qui pourrait mettre la *Recherche* dans une date encore antérieure à celle que croit Lojacono.



Ce qui semble clair, c'est que Descartes admirait l'honnête homme et voyait en lui la capacité de perpétuer sa philosophie, puisque les érudits ne sauraient la valoriser. Mais de toute façon, nous ne croyons pas que la présence de ce concept dans la *Recherche* puisse déterminer sa datation. Nous comprenons que Lojaco veuille rapprocher le dialogue de la période de l'apogée de l'idéal de l'honnête homme et de la publication du livre de Faret, mais nous ne voyons pas cette approche comme nécessaire, ce qui devient encore plus évident quand nous pensons à l'appropriation que Descartes fait de ce concept. L'honnête homme de Descartes n'est pas une copie de celui de Faret, alors nous ne voyons aucune raison légitime de lier la date de l'émergence des deux. Aussi, on ne croit pas que l'influence exercée par un penseur soit limitée au moment où le philosophe a pris connaissance de ses écrits.

Par conséquent, même si les approximations faites par Lojaco sont en quelque mesure cohérentes on ne croit pas que cela puisse renforcer son hypothèse de datation.

Le deuxième point de l'argumentation proposée par Lojaco est étroitement lié au premier : il traite de l'influence de Montaigne et de l'inspiration socratique du dialogue. À cet égard, nous ne pouvons pas être plus d'accord avec le commentateur italien. Nous ne nions nullement l'inspiration socratique du dialogue cartésien, moins encore la forte influence qu'exerce Montaigne dans les écrits cartésiens (et pas seulement dans la *Recherche*), en particulier en ce qui concerne le doute sceptique et la morale par provision. Cependant, nous croyons trouver ici le même problème en ce qui concerne le premier point de l'argumentation, car l'influence de Montaigne n'est pas en mesure de déterminer la date de la *Recherche*. Bien que cette influence soit exprimée plus fortement dans le *Discours*, cela ne signifie pas que la *Recherche*, œuvre dans laquelle cette influence est également présente, doit dater de la même période. Nous croyons que Montaigne avait un rôle très fort dans la constitution de la pensée cartésienne qui a été reflété non seulement dans le *Discours*, mais aussi dans les *Méditations* et les *Principes*, où le doute sceptique est présent. En ce sens, même si nous pouvons déterminer le *Discours* comme le moment où l'influence de Montaigne se présente de la façon la plus aiguë chez Descartes, nous ne pouvons pas le revendiquer comme le seul ou le dernier.

Par conséquent, nous rejetons le deuxième point de l'argumentation de Lojaco pour les mêmes raisons que nous rejetons le premier point.

Le troisième point argumentatif de Lojacocono concerne la crise cartésienne provoquée par la condamnation de Galilée. Il est difficile de nier que la condamnation de Galilée en 1633 ait affecté Descartes. Apparemment, cet événement aurait fait que le philosophe renonce à la publication de son *Traité du Monde*. La physique cartésienne corroborait les idées de Galilée et savoir que l'Église les désapprouvait a fait que Descartes renonce à l'idée de le publier. En réalité, Lojacocono fait appel à un argument de Gouhier (1929) selon lequel la *Recherche* serait le fruit d'une grande déception vécue par Descartes. Le motif de cette déception serait pour Gouhier l'échec des *Méditations*, mais Lojacocono le remplace par la condamnation de Galilée, par conséquent à un changement dans le moment de cette déception et de la rédaction de la *Recherche*.

Toutefois, nous ne croyons pas que la relation faite par Gouhier entre le moment de la déception vécue par Descartes comme une motivation pour écrire la *Recherche* puisse être transférée en 1633 comme Lojacocono le veut. Le mécontentement exprimé par Descartes, ses raisons spécifiques en 1647, qui n'étaient pas semblables à celles de 1633 et le contenu de la *Recherche* donnent plus de vraisemblance à l'interprétation de Gouhier par rapport à celle de Lojacocono, spécifiquement à l'égard de cet argument. Bien que Descartes ait déjà démontré une certaine répugnance à la philosophie de son époque, le philosophe pensait que s'il offrait aux sages de son temps une nouvelle philosophie plus certaine que la vulgaire et fondée sur des bases solides, non seulement ils l'accepteraient mais aussi la glorifieraient. Ce n'est que plus tard, après la publication des *Méditations* et des *Principes*, et leur impact, très différent de celui prévu par Descartes, que le philosophe éprouve une grande déception envers les sages. Lojacocono ne semble pas prêter attention au fait que la *Recherche* ne correspond pas à la tentative cartésienne de ne pas offenser l'Église, intention réalisée beaucoup mieux par le *Discours* et sa manière plus légère d'introduire les doctrines cartésiennes sans affronter, du moins pas aussi clairement, la scolastique. Bien que nous ne puissions pas affirmer qu'en refusant la scolastique Descartes se positionnait contre l'Église dans son ensemble, il est sûr qu'il déplairait une partie substantielle de cette institution et il en était conscient. Ainsi, en considérant qu'après la condamnation de Galilée la situation était délicate et pas propice à toute attitude contraire à l'Église, il semble invraisemblable d'attribuer à Descartes une position révolutionnaire en ce moment, comme Lojacocono essaye de faire.

Pour revenir à la séquence d'arguments posés par Lojaco, ont atteint le point 4 où il affirme que la différence entre les doutes présentés dans la *Recherche* et dans les *Méditations*, en particulier en ce qui concerne l'absence du malin génie, et la manière différente que le doute est reflété dans le dialogue, sont des facteurs qui, selon lui, seraient suffisants pour prouver que la *Recherche* ne peut être datée après l'œuvre de 1641.

La différence entre le doute et le *cogito* tant de la *Recherche* par rapport au *Discours*, comme de la *Recherche* par rapport aux *Méditations* a été traitée par nous dans notre premier chapitre (section 1.4) ; ainsi il ne faut pas revenir à ce thème en détail. L'absence de l'argument du malin génie dans la *Recherche* est un fait, mais comme l'argument du Dieu trompeur, présent dans la *Recherche*, n'est pas présenté dans le *Discours*, nous ne voyons pas comment ce point peut être favorable à l'interprétation de Lojaco. Car si l'absence du malin génie dans les deux œuvres les rapproche, la présence du Dieu trompeur uniquement dans le dialogue les éloigne à nouveau. Bien que le Dieu trompeur ne joue pas exactement le même rôle dans les deux œuvres (*Recherche* et *Méditations*), dans le *Discours* il ne joue aucun rôle ; simplement il n'existe pas du tout.

Pour Lojaco l'absence du malin génie ne serait justifiée que dans les œuvres antérieures aux *Méditations*. L'argument semble donc supposer que la présence du malin génie dans les *Méditations* reflète le temps de sa « découverte » – Descartes aurait créé le malin génie pour la première fois quand il écrit à ce sujet, et après l'avoir fait, jamais il ne pourrait le supprimer pour une raison quelconque. Cette idée semble assez radicale et difficile d'être soutenue, principalement parce qu'il n'est pas possible de déterminer le moment exact où Descartes a conçu chacune des idées qui seraient exprimées dans ses œuvres. En outre, rien n'empêche qu'après avoir présenté le malin génie, le philosophe renonce à cette idée, soit à cause de sa mauvaise répercussion, ou pour n'importe quelle autre raison<sup>6</sup>.

En outre, si l'on prend le principe établi par Lojaco comme valide, alors on peut dire que tous les arguments présents dans la *Recherche* devraient également être présents dans le *Discours*, afin que nous puissions admettre qu'il soit postérieur à ce

---

6 Dans les *Principes*, par exemple, œuvre postérieure aux *Méditations*, on trouve le doute mais on ne trouve pas le malin génie.

dialogue, ce qui ne se produit pas, vu que dans la *Recherche* il y a l'argument du Dieu trompeur, complètement absent du *Discours*. Ainsi, la logique de l'argument de Lojacocono est non seulement faible, il ne tient pas dans sa propre thèse, car à l'admettre on devrait donc admettre aussi que la *Recherche*, bien qu'elle soit antérieure aux *Méditations* (1641), soit postérieure au *Discours* (1637), ce qui contredit l'interprétation du commentateur selon laquelle le dialogue serait une œuvre de 1634.

Dans le point 5 Lojacocono affirme la similitude entre les thèmes présents dans les écrits prêts en 1633 et *La Recherche de la Vérité*, par rapport aux *Discours*. Lojacocono mentionne les *Règles*, une grande partie de la *Dioptrique*, les *Météores*, la *Géométrie*, les traités du *Monde* et de *l'Homme*, ainsi que les grandes lignes de la *Métaphysique* et une série de fragments autobiographiques que Descartes réunira plus tard dans le *Discours*, comme écrits qui seraient prêts en 1633. Si nous regardons bien, nous pouvons voir que la partie scientifique du *Discours* était prête, ainsi que son moment autobiographique et encore des éléments de sa *Métaphysique*. Considérant la similitude entre les thèmes du *Discours* et les écrits de jeunesse, et le fait d'avoir une grande partie des textes prêts en 1633, ce qui nous empêche de classer les *Discours* comme une œuvre de jeunesse n'est que le jour de sa publication qui aura lieu quatre ans plus tard.

Bien que Lojacocono n'affirme pas le *Discours* lui-même comme une œuvre de jeunesse, il donne tous les éléments pour qu'il soit considéré comme tel. Il affirme catégoriquement que toutes les idées développées ou annoncées dans le plan de la *Recherche* seraient présentes dans l'esprit de Descartes, même avant 1633. Si c'était le cas, il n'y aurait aucune raison de distinguer à cet égard l'interprétation de Lojacocono, qui prétend défendre une datation intermédiaire de la *Recherche*, d'une l'interprétation qui voit le dialogue comme une œuvre de jeunesse. Rapprocher les thèmes présents dans la *Recherche* de ceux présents dans le *Discours* serait, dans ce cas, les rapprocher des œuvres de jeunesse. Et dans ce contexte, nous ne voyons aucune raison de plus pour dater la *Recherche* de 1634 que pour la dater de 1628 ou de 1631 (dates proposées par Carraud et Olivo)<sup>7</sup>.

---

7 Dans l'ensemble de l'argumentation de Lojacocono la date de 1634 pourrait être plus probable si on considérait la condamnation de Galilée comme étant fondamentale pour l'écriture de la *Recherche*, mais nous ne croyons pas que c'est le cas.

L'argumentation de Lojaco ne dit pas dans quelles conditions se produirait la similitude des thèmes présents dans ces écrits et ceux présents dans la *Recherche*. Tout au plus il ne fait qu'affirmer la similitude entre ces sujets et le plan du dialogue, une déclaration qui est étroitement liée au point 6 de l'argumentation selon lequel le plan de la *Recherche* démontre l'enthousiasme et les intentions utopiques semblables à celles trouvées dans les œuvres du jeune Descartes.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre I (section 1.3) et le chapitre II (section 2.3), le plan de la *Recherche* a en effet des similitudes avec des thèmes trouvés dans les œuvres du jeune Descartes. Cependant, il y a plusieurs ambiguïtés concernant ce plan qui peut être vu à la fois comme un indice de l'interprétation qui voit le dialogue comme une œuvre de jeunesse, et à la fois comme une indication de l'interprétation qui le voit comme une œuvre de maturité. Il est donc difficile d'accepter qu'un argument basé sur le plan du dialogue soit déterminant en ce qui concerne l'établissement de sa datation. En outre, cet argument, encore une fois, ne semble pas favoriser la thèse de Lojaco selon laquelle l'œuvre daterait de 1634, car en approchant constamment la *Recherche* des œuvres de jeunesse, il ne semble pas y avoir des raisons suffisantes pour prétendre qu'elle soit une œuvre d'un moment qu'il perçoit comme étant intermédiaire.

### **3.3 Regardant de plus près la proximité textuelle entre la *Recherche* et le *Discours***

On passe enfin à l'analyse des passages du *Discours* proches de la *Recherche* pour montrer, comme nous l'avons fait plus tôt pour les *Règles*, que cette proximité ne se vérifie pas uniquement avec la *Recherche*.

Nous avons déjà vu dans le chapitre précédent, « La *Recherche* et ses rapports avec les *Règles* », que les *Règles*, en plus d'avoir des similitudes avec le dialogue, semblent avoir également influencé d'autres œuvres de Descartes, y compris le *Discours*. À divers moments, nous trouvons des questions des *Règles* qui étaient assez semblables à celles de la *Recherche*, mais aussi à celles du *Discours*, ce qui révèle que, textuellement et par rapport au contenu, il est difficile de refuser les liens entre les œuvres cartésiennes. Même les plus éloignées entre elles s'influencent mutuellement dans une certaine mesure, comme c'est le cas avec les *Règles* et les *Méditations*. Cependant, bien que la similitude, à certains égards, entre le *Discours* et la *Recherche*

soit indéniable, nous savons que le *Discours* est également très similaire aux *Méditations*. La question est de savoir s'il y a quelque chose dans la ressemblance entre le *Discours* et la *Recherche* qui soit unique et puisse sans aucun doute les rapprocher dans le temps.

En suivant la division du *Discours* lui-même, on commence par discuter la posture adoptée par *Descartes* dans la première partie. On voit un *Descartes* moins radical et moins critique que celui de la *Recherche*. Le philosophe est beaucoup plus prudent et ses critiques sont moins sévères. Ce changement discret, à notre avis, reflète un changement dans le contexte d'une œuvre en relation à l'autre. Bien que le *Discours* ait été écrit en français, il semble toujours y avoir un fort désir de ne pas offenser ou déplaire les érudits de son temps, inquiétude qui semble avoir peu de place dans la *Recherche*. En ce sens, la différence serait plus rhétorique, ne reflétant pas nécessairement un changement dans la pensée de *Descartes* à cet égard. Le philosophe adopte une position diplomatique qui n'a pas de place dans la *Recherche*.

Dans la deuxième partie du *Discours* on trouve les quatre règles de la méthode. Ces règles semblent guider la recherche de la vérité et pour cela on peut les trouver sans difficulté dans plusieurs moments du corpus cartésien, comme dans les *Règles* ou les *Méditations*, par exemple. Après l'analyse détaillée de chacune de ces règles on conclut qu'elles sont présentes de manière claire dans les *Règles*, parce que cette œuvre ainsi que le *Discours*, propose de définir les règles de l'enquête, et d'une manière moins évidente dans les *Méditations*, où la recherche commence directement, mais semble s'appuyer sur des règles établies plus tôt dans le *Discours*. Ainsi, bien que dans le cas des *Méditations* le recours aux préceptes de la méthode n'est pas toujours exprimé explicitement, il semble être démontré par la recherche elle-même. Dans le cas de la *Recherche*, qui comporte, dans une certaine mesure, ainsi comme dans les *Règles* et le *Discours*, non seulement la recherche directement, mais la meilleure façon d'entreprendre cette recherche, nous pouvons parfois y trouver les préceptes de la méthode plus clairement. Peut-être ce rapprochement du dialogue avec les *Règles* et le *Discours* et sa distance par rapport aux *Méditations*, peut sembler un signe de la proximité temporelle entre ces œuvres, c'est-à-dire, un argument en faveur de l'hypothèse qui voit la *Recherche* comme une œuvre de jeunesse ou intermédiaire. Cependant, nous croyons que cette différence est justifiée par le but des *Méditations* lui-

même et que le fait qu'elles contiennent, même si ce n'est que dans la pratique, les préceptes de la méthode, suffit à discréditer cet argument.

La troisième section présente la morale par provision cartésienne qui établit un plan d'action au cours de l'enquête, car même si elle peut remettre en cause les fondements épistémologiques de la science, la vie pratique n'est jamais en question.

Nous ne croyons pas qu'à partir de la morale par provision présentée dans le *Discours* on puisse établir un lien entre cette œuvre et la *Recherche*. Et c'est le cas aussi pour les autres œuvres cartésiennes. Car elle représente un moment unique de la philosophie de Descartes. La seule trace de cette morale qui semble soutenue par Descartes dans sa philosophie est l'idée que l'on ne doit pas viser à réformer la société ; cette idée se trouve aussi dans la première partie du *Discours*. Ainsi, nous pouvons dire que la morale par provision cartésienne est un moment unique appartenant au *Discours*.

Dans la quatrième partie du *Discours* Descartes fait des progrès par rapport à la recherche du premier principe, abordant des questions relatives au doute hyperbolique, à l'âme et à l'existence de Dieu.

Nous croyons avoir suffisamment démontré dans notre premier chapitre que, par rapport au doute, bien qu'il existe de nombreuses similitudes entre le *Discours* et le dialogue, la compatibilité est plus grande entre le doute de la *Recherche* et celui des *Méditations*. Et que, par rapport au *cogito*, bien que la formule du dialogue soit plus proche de celle du *Discours*, d'une part, nous ne croyons pas que cela entraîne de grandes modifications conceptuelles, d'autre part, nous croyons que le changement est conforme au contexte de l'œuvre ; ainsi ce fait ne semble pas très important pour soutenir une proximité temporelle entre la *Recherche* et l'œuvre de 1637.

La cinquième partie du *Discours* soulève des questions scientifiques développées dans les projets du traité du *Monde* et de *l'Homme* (1632-1633), qui n'ont pas été publiés par Descartes. Ainsi, nous croyons qu'elles sont moins pertinentes pour le but que nous poursuivons.

Enfin, nous arrivons à la sixième partie du *Discours*, dans laquelle Descartes fait une déclaration personnelle sur les raisons qui l'ont amené à publier cette œuvre et de ne pas publier d'autres écrits. La sixième partie nous semble un peu négligée dans les études sur Descartes, mais à notre avis elle est extrêmement pertinente. Donc nous

faisons une exposition et une analyse détaillée de ce point, que nous croyons avoir une importance particulière dans le cas d'une comparaison avec *La Recherche de la Vérité*.

Le premier point important de la sixième partie concerne l'hésitation cartésienne entre publier ou non ses œuvres, la possibilité d'y faire inclure des objections et réponses et la langue dans laquelle elles devaient être écrites. Par rapport à cela on conclut que si Descartes offre une certaine constance à propos de sa philosophie, il n'a pas la même constance concernant sa publication ou sa présentation. L'inconstance cartésienne sous cet aspect pourrait expliquer de nombreux changements relatifs à la *Recherche* sans nécessairement recourir au fait maturité / immaturité. Descartes montre qu'il peut avoir une idée particulière, ensuite penser le contraire, et encore revenir à l'idée originale.

Le passage le plus précieux pour l'interprétation de Lojaco, bien qu'il n'en ait pas fait bon usage, est le suivant :

Et si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens. Et pour ceux qui joignent le bon sens avec l'étude, lesquels seuls je souhaite pour mes juges, ils ne seront point, je m'assure, si partiaux pour le latin, qu'ils refusent d'entendre mes raisons, parce que je les explique en langue vulgaire. (AT, VI: 77-78)

Cette déclaration semble d'abord soutenir l'idée que le dialogue aurait été écrit à une époque proche du *Discours*, car ils auraient en commun le même public, choisi pour les mêmes raisons.

Cependant, en affirmant qu'il n'a pas écrit en latin pour que les gens ordinaires puissent avoir accès à ses écrits, Descartes n'affirme pas pour autant qu'ils seraient leur seul public ; il affirme simplement que ses écrits doivent être lus par l'homme commun. Les érudits pouvaient lire très bien le français, et ceux qui ont du bon sens ne peuvent pas refuser de le faire. Ainsi, la posture adoptée par Descartes ne semble pas exprimer son dégoût de la classe érudite en général ; il avait peur d'être mal compris, mais il croyait qu'il y aurait une catégorie d'hommes qui réuniraient l'érudition et le bon sens, étant donc ouverte à la compréhension de sa philosophie. Il n'avait encore rien publié, il ne disposait pas d'un test pour savoir réellement la réaction des gens à l'égard de ses



écrits. Descartes affirme également que ces érudits seraient le seul juge qu'il désirait pour ses écrits, et non l'homme commun.

Si on observe l'inconstance cartésienne en ce qui concerne le mode de publication et le mouvement présenté par lui dans ce sens, rien n'empêche que Descartes ait décidé d'écrire en latin (*Règles*), puis en français (*Discours*), puis en latin (*Méditations*) et enfin à nouveau en français (*Recherche*). Il n'est pas nécessaire que les œuvres en français aient été écrites dans la même période, comme les œuvres en latin ne l'ont pas été. Apparemment, Descartes peut avoir été dirigé par le cours des événements, ayant des difficultés à adopter une position définitive sur cette question.

C'est vrai que nous trouvons ici un argument très favorable à l'interprétation de Lojacono, cependant l'argument ne sera pas suffisant pour que cette interprétation soit établie comme vraie. Nous pensons qu'elle peut être à certains égards plus convaincante que celle d'Olivo, mais nous croyons toujours qu'elle ne présente pas des arguments qui pourraient être considérés comme définitifs et incontestables. La présence de l'*honnête homme* et l'influence de Montaigne sont très importantes, mais pas encore suffisantes pour déterminer la date de l'œuvre. La condamnation de Galilée comme motivation pour écrire la *Recherche* ne tient pas car le dialogue est plus contestateur que le *Discours*. Les différences en ce qui concerne le doute finissent pour rapprocher le doute de la *Recherche* davantage de celui des *Méditations* que de celui du *Discours*. Enfin, les similitudes entre le *Discours* et la *Recherche* faites en termes philosophiques ne sont pas plus importantes que celles entre le *Discours* et les autres œuvres du corpus cartésien, comme les *Méditations*, par exemple. La seule fois que cette approximation devient plus représentative est dans la sixième partie, où les questions proprement philosophiques sont laissées de côté. Alors peut-être à cause de cela Lojacono n'a pas mis l'accent sur ce point, ce en quoi il a eu tort car cela pourrait donner plus de force à son interprétation.

Ainsi, quoique l'argumentation de Lojacono présente des perspectives intéressantes, il ne nous convainc pas. La datation proposée par lui ne peut être vue que comme possible ; ses arguments n'ont pas la force de l'établir comme la plus probable. Nous sommes conscients qu'en analysant les arguments de Lojacono séparément on leur refuse l'avantage d'être plus cohérents et convaincants qu'en tant qu'unis. Cependant, nous ne croyons pas que l'union de plusieurs arguments non déterminants

soit un argument assez fort. Ainsi, comme l'union de nombreux arguments probables, on peut la dire une hypothèse possible, mais nous cherchons à ce moment quelque chose qui dépasse la simple probabilité, même si nous savons la grande difficulté de la trouver. Et si finalement il n'est pas possible de trouver la certitude cartésienne que nous recherchons, essayons au moins d'arriver à la plus probable de toutes les possibilités.

## CHAPITRE IV

### **La *Recherche* et ses rapports avec les *Méditations* et les *Objections et Réponses***

Dans ce chapitre nous faisons la comparaison textuelle entre la *Recherche* et les *Méditations* et ses *Objections et Réponses*<sup>1</sup>.

Avant de poursuivre, il faut préciser que, par rapport à la comparaison textuelle, nous cherchons des similitudes plus philosophiques que lexicales. La comparaison lexicale exigerait de nous une étude vaste et détaillée, pour laquelle nous n'avons ni le temps ni les connaissances linguistiques nécessaires. En outre, l'étude lexicale de la *Recherche* a été entreprise avec compétence par Franco Aurelio Meschini, et présentée à l'Avant-propos de l'édition 2002 de la *Recherche*<sup>2</sup>. L'auteur va jusqu'à souligner certaines similitudes entre le lexique de la *Recherche* et celui des *Objections et Réponses*, ce qui nous soutient dans l'idée que le dialogue a été influencé par le débat provenant des *Méditations*. Selon Meschini :

L'intérêt lexical de la *Recherche* est multiple : à commencer par la métaphore du gué pour désigner la méthode, inconnue – me semble-t-il – du reste du corpus, qui peut être une réminiscence de Montaigne<sup>3</sup> et fait penser, plus directement, au *vadum* des *Septimae objectiones et responsiones* ; expression comme « *la consummation [sic !] des siècles* <sup>4</sup> » expression inusitée dans le discours cartésien, qui semble provenir d'un emprunt ou d'une influence, et qui peut fournir un indice de lecture ou de citation, utile éventuellement pour aider à la datation. Autre hapax cartésien, enfin, *personne neutre*<sup>5</sup>, qui

---

1 Notre étude des *Méditations* se concentre uniquement sur la première et la deuxième méditations et les objections et réponses corrélatives, parce que, compte tenu de notre dessein de comparer les *Méditations* et la *Recherche*, et sachant que le contenu du dialogue aborde essentiellement le doute et le *cogito*, il n'y a pas de raison d'aller plus loin en ce qui concerne l'œuvre de 1641.

2 DESCARTES, René ; LOJACONO, E ; BOS, E. J. ; MESCHINI, F. A. ; SAITA, F., 2002: 69-188.

3 La possible réminiscence de Montaigne est, en effet, soulignée par Ettore Lojacono.

4 AT, X: 505.

5 AT, X: 502.

rappelle le fréquent emploi de *neuter* chez le P. Bourdin. Dans le même contexte des *Objectiones septimae*, rappelons, dans la partie de notre texte traduit du français en latin, le mot *battologia*. A un lecteur attentif, le lexique de la *Recherche* donne l'impression d'avoir intégré des matériaux, pour ainsi dire étrangers ou hétérogènes. Cela ne doit pas sembler étrange : nous retrouvons le même phénomène dans les *Responsiones*, dont le genre littéraire appelle la contagion avec des termes utilisés par les objecteurs [...] La clé de la *Recherche*, et la *vexata quaestio* de sa datation, semblent devoir être cherchées en dehors de Descartes, mais non pas comme l'ont proposé d'illustre interprètes, dans les circonstances ou rencontres biographiques de Descartes, mais peut-être dans les pages de ses interlocuteurs. (MESCHINI, 2002 : 76)

L'affirmation de Meschini est très intéressante et nous confirme d'un point de vue lexical, ce que nous essayons de montrer d'un point de vue philosophique, c'est-à-dire que dans la *Recherche* Descartes présente des éléments externes, provenant de ses objecteurs<sup>6</sup>.

#### 4.1 Le contexte et la structure textuelle des *Méditations*

Sous ce sous-titre nous faisons une brève exposition du contexte de la publication des *Méditations*, en révélant l'importance de cette œuvre, sa place dans le corpus cartésien et son but d'offrir un développement plus attentif et détaillé des thèmes métaphysiques déjà présentés dans le *Discours*<sup>7</sup>. Nous montrons aussi comment les Objections et Réponses ont été souhaitées par Descartes lui-même, quelles étaient ses intentions en sollicitant des questions aux hommes considérés les plus sages de son

---

6 Dans une tentative de confirmer dans la mesure du possible les approches lexicales mentionnées par Meschini, nous avons choisi de citer l'original du texte initial des *Méditations*, ainsi que celui des Objections et Réponses et de la *Recherche*. Lorsque l'original est en latin, la traduction française est indiquée dans les notes. Dans le cas de *Recherche*, nous considérons comme originale la copie de la première partie en français et la traduction latine de la deuxième partie.

7 « Quaestiones de Deo & mente humana jam ante paucis attigi in *Dissertatione de Methodo recte regendae rationis & veritatis in scientiis investigandae*, gallice edita anno 1637, non quidem ut ipsas ibi accurate tractarem, sed tantum ut delibarem, & ex lectorum judiciis addiscerem qua ratione postea essent tractandae. Tanti enim momenti mihi visae sunt, ut plus una vice de ipsis agendum esse judicarem ; viamque sequor ad eas explicandas tam parum tritam, atque ab usu communi tam remotam, ut non utile putarim ipsam in gallico & passim ab omnibus legendo scripto fusius docere, ne debiliora etiam ingenia credere possent eam sibi esse ingrediendam. » (AT, VII: 7)

époque<sup>8</sup> et la nécessité de les lire pour mieux comprendre la philosophie présentée dans les *Méditations*<sup>9</sup>.

Nous soulignons aussi la similarité entre la structure textuelle des *Méditations* et celle de la *Recherche*. Descartes, dans les *Méditations*, semble plusieurs fois avoir un débat avec lui-même, dans lequel il révèle les limites de ses propres arguments, ses difficultés à se débarrasser des préjugés, ou quelles étaient ses idées précédentes par exemple<sup>10</sup>. Ainsi, bien que dans l'œuvre de 1641 Descartes soit en même temps le narrateur et l'unique personnage du texte, son débat avec lui-même ressemble beaucoup à la forme d'un dialogue. Le plus intéressant est que dans ce dialogue interne, nous voyons représenté le savant, celui qui est tenu par les préjugés et a du mal à se débarrasser de tout ce qu'il avait appris jusqu'alors. En ce sens, bien que ces œuvres aient de différentes formes littéraires, la structure textuelle des deux coïncide à certains égards.

#### 4.2 Sur la première Méditation et les Objections et Réponses corrélatives

Bien que nous ayons déjà traité du doute dans notre premier chapitre, qui comprenait la comparaison entre le doute la *Recherche* et celui des autres œuvres cartésiennes, nous reviendrons ici à ce thème avec une approche différente, la comparaison textuelle détaillée. Nous avons vu que par rapport à sa structure, son ordre

---

8 « [...] afin de le mieux faire, mon dessein est de n'en faire imprimer que vingt ou trente exemplaires, pour les envoyer aux vingt ou trente plus savants théologiens dont je pourrai avoir connaissance, afin d'en avoir leur jugement, et apprendre d'eux ce qui sera bon d'y changer, corriger ou ajouter, avant que de le rendre public.. » (AT, II: 622)

9 « Postea vero respondebo ad objectiones virorum aliquot ingenio & doctrina excellentium, ad quos hae Meditationes, antequam typis mandarentur, examinandae missae sunt. Satis enim multa & varia ab illis fuerunt objecta, ut ausim sperare non facile quicquam aliis, saltem alicujus momenti, venturum in mentem, quod ii nondum attigerint. Ideoque rogo etiam atque etiam Lectores, ut non prius de Meditationibus judicium ferant, quam objectiones istas earumque solutiones omnes perlegere dignati sint. » (AT, VII: 10)

10 « Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a senisibus, vel per sensus accepi ; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt. Sed forte, quanvis interdum sensus circa minuta quaedam & remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quanvis ab iisdem hauriantur: ut jam me hic esse, foco assidere, hyemali togâ esse indutum, chartam istam manibus contrectare, & familia. Manus verò has ipsas totunque hoc corpus meum esse, quâ ratione possetit negari ? Nisi me forte comparem nescio quibus insanis [...] sed amen tes sunt ist, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem. » (AT, VII: 18-19).

et la force de ses arguments, le doute de la *Recherche*, même s'il comporte des différences, est plus proche de celui des *Méditations*. La question est de savoir si textuellement, nous pouvons trouver d'autres similitudes pertinentes.

Les principales similitudes trouvées seront présentées dans le tableau suivant qui compare certains passages des *Méditations* et de la *Recherche* :

1 <sup>ère</sup> MÉDITATION	RECHERCHE DE LA VÉRITÉ
Animadverti jam ante aliquot annos quam multa, ineunte aetate, falsa pro veris admiserim, & quam dubia sint quaecunque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vita esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire ; sed ingens opus esse videbatur, eamque aetatem expectabam, quae foret tam matura, ut capessendis disciplinis aptior nulla sequeretur. Quare tamdiu cunctatus sum ut deinceps essem in culpa, si quod temporis superest ad agendum, deliberando consumerem <sup>11</sup> .	[...] il faudrait aussi que chaque homme, sitôt qu'il a atteint un certain terme qu'on appelle l'âge du connaissance, se résolut une bonne fois d'ôter de sa fantaisie toutes les idées imparfaites qui y ont été tracées jusques alors, et qu'il recommençât tout de bon d'en former de nouvelles, y employant si bien toute l'industrie de son entendement, que, s'il ne les conduisait à la perfection, il n'en pût au moins rejeter <sup>12</sup> la faute sur la faiblesse des sens, ni sur les dérèglements de la nature
Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi ; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est nunquam illis plane confidere <u>qui nos vel semel deceperunt</u> <sup>13</sup> . (AT, VII : 18) <sup>14</sup>	[...] je trouve étrange que les hommes soient si crédules, que d'appuyer leur science sur la certitude des sens, puisque personne n'ignore qu'ils trompent quelquefois, et que nous avons juste raison de nous défier toujours de <u>ceux qui nous ont une fois trompés</u> <sup>15</sup> . (AT, X : 510) <sup>16</sup>
Sed forte, quamvis interdum sensus circa minuta quaedam & remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur : ut jam me hinc esse,	Mais tous leurs défauts sont fort aisés à connaître et ils n'empêchent pas que je ne sois maintenant bien assuré que je vous vois, que nous nous promenons en ce jardin, que le soleil nous éclaire,

11 « Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain ; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et constant dans les sciences. Mais cette entreprise me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr, que je n'en puisse espérer d'autre après lui, auquel je fusse plus propre à l'exécuter ; ce qui m'a fait différer si longtemps, que désormais je croirais commettre une faute, si j'employais encore à délibérer le temps qu'il me reste pour agir. » (AT, IX: 13)

12 Dans la copie française le mot 'réitérer' remplace celui de 'rejeter'. Ce changement fait par FA est aussi imposé pour CO dans le cas du texte établi à partir de la copie française. La traduction du néerlandais faite pour CO remplace 'réitérer' par 'reproduirait-il'.

13 « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens: or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés. » (AT, IX: 14) (soulignement ajouté)

14 Soulignement ajouté.

15 Les mêmes mots sont utilisés dans la traduction française. (soulignement ajouté)

16 Soulignement ajouté.

foco assidere, hyemali toga esse indutum, chartam istam manibus contrectare, & similia <sup>17</sup> . (AT, VII : 18)	et bref, que tout ce qui paraît communément à mes sens est véritable. (AT, X : 510)
Manus vero has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, qua ratione posset negari ? Nisi me forte comparem nescio quibus insanis, quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat, ut constanter asseverent vel se esse reges, cum sunt pauperrimi, vel purpura indutos, cum sunt nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflatos ; sed amentes sunt isti nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem <sup>18</sup> . (AT, VII : 18-19)	Puisqu'il ne suffit pas de vous dire que les sens nous trompent en certaines occasions, où vous l'apercevez, pour vous faire craindre qu'ils ne le fassent aussi en d'autres, sans que vous le puissiez reconnaître : je veux passer outre, pour savoir si vous n'avez jamais vu de ces mélancoliques, qui pensent <u>être cruches</u> <sup>19</sup> ou bien avoir quelque partie du corps d'une grandeur énorme ; ils jureront qu'ils le voient et qu'ils le touchent ainsi qu'ils imaginent. Il est vrai que ce serait offenser un honnête homme, que de lui dire qu'il ne peut avoir plus de raison qu'eux pour assurer sa créance, puisqu'il s'en rapporte, comme eux, à ce que les sens et son imagination lui représentent. (AT, X : 511)

---

17 « Mais encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen: par exemple que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains et autres choses de cette nature. » (AT, IX: 14)

18 « Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? Ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples. » (AT, IX: 14)

19 Les mêmes mots sont utilisés dans la traduction française.

<p>Praeclare sane, tamquam non sim homo qui soleam noctu dormire, &amp; eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes. Quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positus vestibus jaceo inter strata! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens &amp; sciens extendo &amp; sentio; non tam distincta contingerent dormienti. Quasi scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus me alias in somnis fuisse delusum; quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui, ut obstupescam, &amp; fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet. Age ergo somnietur, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere<sup>20</sup> tales manus, nec tale totum corpus<sup>21</sup>. (AT, VII : 19)</p>	<p>Mais vous ne sauriez trouver mauvais que je vous demande si vous n'êtes pas sujet au sommeil, ainsi que tous les hommes, et si vous ne pouvez pas, en dormant, penser que vous me voyez, que vous vous promenez en ce jardin, que le soleil vous éclaire, et bref toutes les choses dont vous croyez maintenant être tout assuré. N'avez-vous jamais ouï ce mot d'étonnement dedans les comédies : Veillé-je ou si je dors ? Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continuel<sup>22</sup>, et que tout ce que vous pensez apprendre par vos sens n'est pas faux, aussi bien maintenant comme lorsque vous dormez ? (AT, X : 511)</p> <p>Et par conséquent, je serai non seulement incertain si vous êtes au monde, s'il y a une terre, s'il y a un soleil ; mais encore, si j'ai des yeux, si j'ai des oreilles, si j'ai un corps, et même si je vous parle, si vous me parlez, et bref de toutes choses. (AT, X : 514)</p>
<p>Veruntamen infixam quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, &amp; a quo talis qualis existo, sum creatus. Unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, &amp; tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere ?<sup>23</sup> (AT, VII : 21)</p>	<p>Vu principalement que vous avez appris que vous étiez créé par un être supérieur, lequel étant tout-puissant, comme il est, n'aurait pas eu plus de difficulté à nous<sup>24</sup> créer tel que je dis, que tel que vous pensez que vous êtes. (AT, X : 512)</p>

- 20 Dans ce point la traduction française change le sens du texte en remplaçant 'habere' par 'ne sont pas tels que nous les voyons'. L'idée selon laquelle on n'ait aucun corps est totalement différente de la simple possibilité que notre corps ne soit pas tel que nous le voyons.
- 21 « Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit ? Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier ; que cette tête qui se remue n'est point assoupie ; que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main, et que je la sens: ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. Et m'arrêtent sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors. Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, et que toutes ces particularités-ci, à savoir, que nous ouvrons les yeux, que nous remuons la tête, que nous étendons les mains, et choses semblables, ne sont que des fausses illusions ; et pensons que peut-être nos mains, ni tout notre corps ne sont pas tels que nous les voyons. » (AT, IX: 14-15)
- 22 CO remplace « continuel » par « perpétuel ».
- 23 « Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis. Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois. » (AT, IX: 16)
- 24 CO remplace « nous » par « vous ».



L'exposition du doute dans les *Méditations* doit, obligatoirement, passer par le malin génie<sup>25</sup> et par l'explication de la nécessité de cet artifice psychologique. À notre avis, l'absence du malin génie dans le dialogue ne l'éloigne pas des *Méditations* ; bien au contraire, il y a une justification pour cette absence. La difficulté annoncée à la fin de la première Méditation pour justifier le malin génie<sup>26</sup> est également connue par Poliandre dans la *Recherche*. Cependant, à chaque fois que Poliandre reste dans ses vieux préjugés, qu'il s'oublie, même que seulement pour une seconde, du doute entrepris précédemment, Eudoxe est là pour le lui rappeler et lui faire revenir sur le droit chemin. Ainsi, vu non pas comme un argument, mais seulement comme un artifice psychologique, le malin génie peut être remplacé par le rôle joué par Eudoxe dans le dialogue. De cette façon, bien que dans la *Recherche* le malin génie n'existe pas, la difficulté de maintenir un doute comme celui qui a été entrepris est également révélé par le chemin pris par Poliandre dans la recherche de la vérité, dans lequel il fait face à des difficultés pour abandonner ses anciens préjugés.

En ce qui concerne les Objections et Réponses, bien que de nombreux objecteurs aient discuté les *Méditations*, ils avaient des préoccupations différentes. D'après une étude précédente, nous avons cherché parmi les objecteurs ceux qui posent les questions les plus pertinentes liées à la première et à la deuxième Méditations et on travaille avec elles.

Les premières objections, faites par Caterus ne concernent pas des questions présentes dans la première et la seconde Méditations, n'envisageant principalement que la preuve de l'existence de Dieu. Les deuxièmes, faites par Mersenne, comportent seulement une question présente dans la *Recherche* qui concerne la relation entre le

---

25 « Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aerem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinantem: manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita, siquidem non in potestate mea sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar, nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmata mente cavebo. » (AT, VII: 22-23)

26 « Quapropter, ut opinor, non male agam, si, voluntate plane in contrarium versa, me ipsum fallam, illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam, donec tandem, velut aequatis utrimque praejudiciorum ponderibus, nulla amplius prava consuetudo iudicium meum a recta rerum perceptione detorqueat. Etenim scio nihil inde periculi vel erroris interim sequuturum, & me plus aequo diffidentiae indulgere non posse, quandoquidem nunc non rebus agendis, sed cognoscendis tantum incumbio. » (AT, VII: 22)

corps et l'âme. Dans le cas des troisièmes objections formulées par Hobbes, les questions concernent essentiellement l'originalité du doute et la nature de l'esprit humain. Une fois de plus la distinction entre le corps et l'âme se pose comme un problème. Les quatrièmes objections formulées par Arnauld abordent la même question de la distinction entre le corps et l'âme, et font un rapport entre le premier principe cartésien et celui érigé par saint Augustin. Dès les cinquièmes objections, des relations sont plus étroites, les problèmes sont amplifiés et la proximité entre les *Méditations* et la *Recherche* semble encore plus évidente.

Quelques similitudes trouvées seront présentées dans le tableau suivant qui compare certains passages des Objections et Réponses concernant la première Méditation et de la *Recherche*.

OBJECTIONS ET RÉPONSES	<i>RECHERCHE DE LA VÉRITÉ</i>
Quicquid dixeris, nemo erit qui persuadeatur, te esse persuasum nihil esse verum ex iis omnibus, quae cognoveris ; ac tibi perpetuo vel sensum, vel somnium, vel Deum, vel cacodaemonem imposuisse. An non futurum fuisset magis et philosophico candore, et veritatis amore dignum, res ut se habent, et bona fide ac simpliciter enunciare, quam quod objicere quispiam posset, recurrere ad machinam, captare praestigias, sectari ambages ? <sup>27</sup> (AT, VII : 258)	Ce remède serait excellent, s'il était aisé à pratiquer ; mais vous n'ignorez pas que les premières créances qui ont été reçues en notre fantaisie y demeurent tellement imprimées, que notre volonté seule ne suffit pas pour les effacer, si elle n'emprunte le secours de quelques puissantes raisons. (AT, X : 509)
[...] bien qu'il soit vrai que le doute seul ne suffit pas pour établir aucune vérité, il ne laisse pas d'être utile à préparer l'esprit pour en établir par après, et c'est à cela seul que je l'ai employé. (AT, IX : 205)	Mais, Poliandre, pendant que nous travaillerons à cette démolition, nous pourrons, par même moyen, creuser les fondements qui doivent servir à notre dessein, et préparer les meilleures et plus solides matières, qui sont nécessaires pour les remplir : s'il vous plaît de considérer avec moi, quelles sont les plus certaines et les plus faciles à connaître, de toutes les vérités que les hommes puissent savoir. (AT, X : 509-510)
Ac caetarae quidem facultates, ut ex certis educant certa, clara, evidentia & innata sibi ponunt principia [...]. Haec vero secus, ut faciat aliquid, non ex aliquo, sed ex nihilo, amputat, abdicat, ejurat omnia ad unum principia vetera ; ac voluntate plane in contrarium versa, ne videatur alis omnibus carere, fingit & aptat sibi e cera, ac,	Multo plura praeceptores nostri nobis dicunt, longaque confidentiores sunt : nihil est, quod eos moretur, omnia in se suscipiunt, de omnibus decernunt ; nihil eos a proposito deterret [...]. Imo certus sis, eorum methodum, quae de omnibus dubitat, et quae tantopere, ne cespitet, metuit, ut perpetuo palpitando nihil proficiat, vestrae semper

27 « Quoi que vous en disiez, il n'y aura personne qui se persuade que vous soyez pleinement persuadé qu'il n'y a rien de vrai de tout ce que vous avez jamais connu, et que les sens, ou le sommeil, ou Dieu, ou un mauvais génie, vous ont continuellement imposé. N'eût-ce pas été une chose plus digne de la candeur d'un philosophe et du zèle de la vérité de dire les choses simplement, de bonne foi, et comme elles sont, que non pas, comme on vous pourrait objecter, recourir à cette machine, forger ces illusions, rechercher ces détours et ces nouveautés ? » (FA, II: 708)

<p>principia ponit nova veterum plane contraria. Atque eo pacto vetera exuit praejudicia, ut induat nova ; certa deponit, ut assumat dubia ; alas sibi aptat, sed cereas ; subvehit sese in altum, at ut cadat ; denique ex nihilo molitur aliquid, ut faciat nihil<sup>28</sup>. (AT, VII : 527)</p>	<p>praelatum iri<sup>29</sup>. (AT, X : 525)</p>
<p>Peccat Methodus circa media. Nempe nulla habet, dum tollit vetera, nec adhibet nova. [...] formam veterem deturpat, dum novo pallet metu, quem sibi a Genio fingit, dum veretur ut ne somniet, dum dubitat an deliret<sup>30</sup>. (AT, VII : 528)</p>	<p>Ista adeo generalis admiratio cui usui esse possit, non video, nec etiam qua ratione dubitatio istiusmodi possit principium esse, quod tam longe nos deducere queat. E contrario enim hanc confabulationem eum in finem instituisti, ut nos dubiis nostris liberares, veritatesque quas, quantumvis doctus, Epistemon forsitan ignorare potuerit, cognoscendas nobis exhiberes<sup>31</sup>. (AT, X : 515)</p>

Cependant, les similitudes ne se restreignent pas à ce tableau. Il faut souligner encore certaines questions importantes. Évidemment, par rapport à la première Méditation, les Objections les plus significatives sont les cinquièmes, faites par Gassendi, et les septièmes, faites par Bourdin. Dans les deux cas, il y a de fortes et incessantes critiques au malin génie et à la règle selon laquelle nous devons admettre tout ce qui est douteux comme étant faux. Tant Gassendi que Bourdin ont beaucoup de difficulté à accepter et comprendre ces deux points de la méthode cartésienne. Fait intéressant : aucun des deux points n'apparaissent dans la *Recherche de la vérité*. Nous croyons que sa suppression peut être liée aux nombreuses critiques faites par ces deux objecteurs. Comme nous l'avons déjà vu, la dynamique du dialogue fait abstraction de

28 « Dans toutes les autres méthodes, pour découvrir la vérité et tirer le certain du certain, on se sert des principes clairs, évidents, connus d'un chacun et naturels à l'esprit humain [...]. Mais celles-ci, tout au contraire, pour faire quelque chose, non pas de quelque autre, mais de rien, elle tranche, elle rejette, elle abjure tous les principes anciens, sans en retenir pas un ; et prenant de propos délibéré des sentiments contraires, de peur qu'il ne semble que tous les moyens lui soient retranchés, et qu'elle manque d'ailes, elles se feint des principes nouveaux directement opposés aux anciens, et par ce moyen elle se dépouille de ses anciens préjugés pour se revêtir d'autres tout nouveaux. Elle quitte le certain pour embrasser l'incertain, elle se met des ailes, mais des ailes de cire ; elle s'élève bien haut, mais pour tomber ; enfin, de rien elle veut faire quelque chose, mais en effet elle ne fait rien. » (FA, II: 1032-33)

29 « Nos maîtres nous en disent bien plus et sont beaucoup plus hardis ; rien ne les arrête, ils prennent tout sur eux et prononcent sur tout ; rien ne le détourne de leur but ni ne les frappe d'étonnement [...]. Soyez même certain que leur méthode serait toujours préférée à la vôtre, qui doute de tout et qui craint tellement de broncher qu'en piétinant sans cesse elle n'avance jamais. » (FA, II: 1138)

30 « Cette méthode pêche dans les moyens, car elle n'en a point, puisqu'elle retranche les anciens et qu'elle n'en propose point de nouveaux. [...] Corrompt et gâte toute la forme ancienne qu'elle pâlit de crainte à la seule pensée de ce mauvais génie qu'elle s'est figuré, lorsqu'elle appréhende de rêver toujours, lorsqu'elle ne sait si elle est en son bon sens. » (FA, II: 1033)

31 « Je ne vois pas à quoi peut servir cet étonnement universel, ni comment un pareil doute peut être un principe capable de nous conduire si loin. Au contraire, le but que vous avez donné à cet entretien est de nous délivrer de nos doutes et de nous faire connaître des vérités que pourrait ignorer Épistemon, quelque savant qu'il soit. » (FA, II: 1122)

ces artifices, qui sont remplacés par le rôle joué par Eudoxe ; ainsi, Descartes réussit à soutenir le doute et à éviter ce genre de critique.

Il y a encore deux points importants en ce qui concerne les septièmes objections. Le premier est lié à sa forme. Bourdin, lors de l'écriture de ses objections, simule une sorte de dialogue entre lui et Descartes dans lequel il suivrait les pas du philosophe, comme un disciple suit son maître, et se rendrait à la méthode cartésienne dans la recherche de la vérité.

[...] verum, quia responsum expectas accuratum, nec illud a me reddi potest, nisi antea usu & exercitatione aliqua tentem illam tuam methodum, tritam tutamque ineamus viam, exploremus ipsi, quid in ea sit tandem ; & quia flexus illius nosti, calles & diverticula, teque in ea diu exercuisti, ducem mihi te praebe. Age fare : expeditum habes aut socium aut discipulum<sup>32</sup>. (AT, VII : 467)

La représentation faite par Bourdin est très similaire à ce qu'on voit dans la *Recherche*. L'idée d'un dialogue entre l'enseignant et l'élève, dans lequel le maître, qui connaît très bien le chemin, a pour rôle de guider l'étudiant à travers les voies tortueuses de la recherche de la vérité, est très similaire à la dynamique du texte inachevé de Descartes. Bien qu'en réalité, Bourdin ne soit pas prêt à être guidé sur le chemin de la méthode cartésienne – il ressemble davantage à Epistemon qu'à Poliandre, en acceptant ironiquement le rôle de disciple, afin de ridiculiser Descartes.

En parlant de la ressemblance entre Bourdin et Epistemon, l'attitude de Bourdin<sup>33</sup> nous fait beaucoup penser à Epistemon, qui à plusieurs reprises critique fortement la philosophie développée par Eudoxe<sup>34</sup>, mais parfois adopte un ton doux et respectueux. Les deux sont capables des pires accusations, mais en même temps, de faire des compliments et prétendre être ouverts à de nouvelles connaissances entreprises par

---

32 « Mais pour ce que vous attendez de moi une réponse exacte, et que je ne puis vous la rendre, si premièrement je ne me sers de votre méthode et ne la mets en pratique, commençons à en faire l'épreuve par les choses le plus aisées, et voyons nous-mêmes ce qu'elle a de bon ; et pour ce que vous en connaissez les détours, les routes et les sentiers, pour y avoir passé plusieurs fois, je vous prie de me servir de guide. Faites et commandez seulement, et vous verrez que je suis tout prêt à vous servir de compagnon ou de disciple. » (FA, II: 967)

33 « Ne vereare, amicus sum. Vincam expectationem tuam, aut sane fallam ; silebo & expectabo. Novite, & aciem ingenii tui acrem ac perspicacem. Ubi tempus aliquod ad meditandum acceperis, ac maxime ubi Analysim illam tuam fidam secreto in recessu consulueris, pulverem excuties, sordes abluas, tersam & politam Methodum nostris sistes aspectibus. » (AT, VII: 535)

34 AT, X: 501 ; AT X 523 ; AT, X: 525.

Descartes. En réalité aucun des deux ne peut cacher leur rejet de la philosophie cartésienne.

Il est intéressant de noter aussi les difficultés rencontrées par les lecteurs, même les plus versés dans les questions philosophiques, à comprendre la méthode et le vrai rôle du doute dans la philosophie de Descartes. Et en ce qui concerne la deuxième méditation la situation n'est guère différente. Le *cogito*, sa signification et sa vraie importance ne sont pas bien compris de tous.

### 4.3 Sur la deuxième Méditation et les Objections et Réponses corrélatives

La *Recherche* présente des sujets qui incluent la première et la deuxième méditation, mais il faut noter que le dialogue est interrompu avant d'atteindre toutes les connaissances acquises par Descartes dans la deuxième Méditation. Les questions concernant l'essence de l'ego n'arrivent pas à être discutées et, bien que le philosophe mentionne l'idée que l'immatériel est plus facilement connu que le matériel, cette idée n'est pas suffisamment développée. Ainsi la comparaison avec la deuxième Méditation peut être moins étendue. Ces points principaux seront soulevés dans le tableau suivant :

2 <sup>e</sup> MÉDITATION	LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ
« de natura mentis humanae : quod ipsa sit notior quam corpus <sup>35</sup> . »	Poliandre – Y a-t-il quelqu'un qui puisse douter que les choses sensibles, j'entends celles qui se voient et se touchent, ne soient beaucoup plus assurées que toutes les autres ? Pour moi, je serais fort étonné, si vous me faisiez voir aussi clairement quelque chose de ce qui se dit de Dieu ou de notre âme. Eudoxe – C'est pourtant ce que j'espère ; et je trouve étrange que les hommes soient si crédules, que d'appuyer leur science sur la certitude des sens [...]. (AT, X : 510)
« in profundum gurgitem ex improviso delapsus, ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum <sup>36</sup> . » (AT, VII: 16-17)	Je juge aussi qu'il est très dangereux de s'y engager trop avant. Ces doutes si généraux nous mèneraient tout droit dans l'ignorance de Socrate, ou dans l'incertitude des Pyrrhoniens ; et c'est une eau profonde, où il ne me semble pas qu'on puisse trouver pied. (AT, X : 512)
Ego sum, ego existo ; certum est. Quandiu autem ? Nempe quandiu cogito ; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico	Ex omnibus istis, quae olim mihi vindicaveram, attributis unum duntaxat examinandum restat, cogitatio scilicet ; atque hanc solam istiusmodi

35 « De la nature de l'esprit humain ; et qu'il est plus aisé à connaître que le corps. »

36 « [...] comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. » (AT, IX: 18)

<p>totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum ; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. Sum autem res vera, &amp; vere existens ; sed qualis res ? Dixi, cogitans<sup>37</sup>. (AT, VII : 27)</p>	<p>esse, ut a me sejungere nequeam, comperio. Quippe si verum est, me dubitare, sicuti de eo dubitare nequeo, me cogitare aequè etiam verum est, quid enim dubitare aliud est, quam certo quodam modo cogitare ? Et profecto, quod si plane non cogitarem, nec an dubitarem, nec an existirem, scire possem. Sum tamen, &amp; quid sim scio, atque ea propter scio, quia dubito, hoc est proinde quia cogito. Quin forte etiam accidere posset ut, si per momentum cogitare desinerem, etiam plane desinerem esse ; itaque unicum, illud quod a me sejungere nequeo, quodque me esse certo scio, quodque nunc certo affirmare, nihil ne fallar metuens, possum, unicum, inquam, hoc est, me esse rem cogitantem<sup>38</sup>. (AT, X : 521)</p>
---	---

La comparaison entre les *Méditations* et la *Recherche*, en suivant l'ordre de cette première, omet des points du dialogue qui n'ont pas leur place dans l'œuvre de 1641. Les *Méditations* sont présentées d'une manière beaucoup plus directe, alors que la *Recherche* est imprégnée de commentaires et des conclusions qui n'auraient pas de place dans une œuvre du format des *Méditations*. Les éloges de Poliandre à la méthode de son maître, l'admiration d'Eudoxe eu égard aux progrès de son disciple, les commentaires acerbes d'Epistemon, tout cela est en marge de cette comparaison. Et même si ensuite, pour traiter les objections et les réponses, on revient à certains de ces points, une grande partie de ce qui est présenté dans la *Recherche* ne trouve pas de rapport avec les *Méditations*.

À propos de la comparaison entre les Objections et Réponses faites à la deuxième Méditation et la *Recherche*, on présente quelques similitudes :

37 « Je suis, j'existe: cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense, car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai: je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie, et vraiment existante, mais quelle chose ? Je l'ai dit: une chose qui pense. » (AT, IX: 21)

38 « De tous les attributs que je m'étais donnés, il n'en reste plus qu'un à examiner, la pensée, et je trouve qu'elle seule est d'une nature telle que je ne puis la séparer de moi. Car, s'il est vrai que je doute, comme je n'en puis douter, il est également vrai que je pense. Qu'est-ce en effet douter, sinon penser d'une certaine manière ? Et certes, si je ne pensais pas, je ne pourrais savoir ni si je doute ni si j'existe. J'existe cependant, et je sais que j'existe, et je le sais parce que je doute, c'est-à-dire conséquemment parce que je pense ; et même il pourrait arriver que si, pour un moment, je cessais de penser, je cessasse en même temps d'exister. Ainsi donc, la seule chose que je ne puisse séparer de moi, que je sache avec certitude être moi, que je puisse maintenant affirmer sans craindre de me tromper, c'est que je suis un être pensant. » (FA, II: 1132-1133)

OBJECTIONS ET RÉPONSES	<i>RECHERCHE DE LA VÉRITÉ</i>
<p>Attamen non video tibi opus fuisse tanto apparatu, quando aliunde certus eras, &amp; verum erat, te esse ; poterasque idem vel ex quavis alia tua actione colligere, cum lumine naturali notum sit quicquid agit esse<sup>39</sup>. (AT, VII : 259)</p> <p>Nec licet inferre, exempli causa : ego ambulo, ergo sum, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est, de qua sola haec illatio est certa, non de motu corporis, qui aliquando nullos est in somnis, cum tamen etiam mihi videor ambulare ; adeo ut ex hoc quod putem me ambulare, optime inferam existentiam mentis quae hoc putat, non autem corporis quod ambulet. Atque idem est de caeteris<sup>40</sup>. (AT, VII : 352)</p>	<p>Atqui verum est id, quod in me dubitat, non illud esse, quod nostrum corpus esse dicimus ; itaque &amp; verum est, me, quatenus dubito, non nutriri, nec incedere : absque illo enim neutrum peragi potest. Imo ne quidem adfirmare possum, me, quatenus dubito, sentire posse : etenim sicuti ad incedendum pedes, ita etiam ad videndum oculi, &amp; ad audiendum aures requiruntur ; sed cum nullum horum habeam, quia corpus non habeo, equidem me sentire dicere non possum. Praeter haec, olim insomniis complures res me sensisse existimavi, quas tamen revera non senseam ; &amp; quandoquidem nihil hic, quin adeo verum sit, ut de eo dubitare nequeam, admittere consititui, me esse rem sentientem, hoc est, quae oculis videat, auribus audiat, dicere nequeo ; fieri enim possit ut, isto modo licet nihil illorum adesset, sentire me crederem<sup>41</sup>. (AT, X : 520-521)</p>
<p>[...] affirmare possis esse in te aliquid ex iis, quae pertinere censuisti ad naturam corporis, &amp; attentissimo examine facto, dicis te nihil tale in te reperire. Hoc jam loco non spectas te quasi hominem integrum, sed quasi interiorem occultioremeve partem, qualem cogitaras esse animam. Quaeso te ergo, o Anima, seu quocumque velis nomine censeris : emendastine hactenus eam cogitationem, qua prius imaginabaris te esse quidpiam instar venti similisve rei his membris infusae ? Non fecisti sane<sup>42</sup>. (AT, VII : 260)</p>	<p>Recte jam cum simpliciter te, quatenus dubitas, consideras te corpus non esse [...] sed vide, numquid pari modo omnes alias res, quas antea sub ea descriptione, quam exhibuisti, notionis, quam olim de homine habueras, comprehendisti, rejicere possis<sup>43</sup>. (AT, X : 520)</p>

39 « Mais je ne vois pas que vous ayez eu besoin d'un si grand appareil, puisque d'ailleurs vous étiez déjà certain de votre existence, et que vous pouviez inférer la même chose de quelque autre que ce fût de vos actions, étant manifeste par la lumière naturelle que tout ce qui agit est ou existe. » (FA, II: 708)

40 « Cette conséquence ne serait pas bonne: Je me promène, donc je suis, sinon en tant que la connaissance intérieure que j'en ai est une pensée, de laquelle seule cette conclusion est certaine, non du mouvement du corps, lequel parfois peut être faux, comme dans nos songes, quoiqu'il nous semble alors que nous nous promenions, de façon que de ce que je pense me promener je puis fort bien inférer l'existence de mon esprit, qui a cette pensée, mais non celle de mon corps, lequel se promène. Il en est de même de tous les autres. » (FA, II: 792-3)

41 « Or, il est vrai que ce que doute en moi n'est pas ce que nous disons être notre corps ; il est donc vrai aussi que moi en tant que je doute, je ne me nourris pas, je ne marche pas ; car ni l'un ni l'autre de ces deux actes ne peuvent se faire sans le corps. Bien plus, je ne puis même affirmer que moi, en tant que je doute, je puisse sentir. Car, de même que les pieds sont nécessaires pour marcher, de même aussi les yeux le sont pour voir et les oreilles pour entendre, mais comme je n'ai aucun de ces organes, puisque je n'ai pas un corps, je ne puis dire que je sente. En outre j'ai autrefois cru sentir en rêve beaucoup de choses que cependant je ne sentais pas réellement ; et puisque j'ai résolu de n'admettre rien qui ne soit tellement vrai que je n'en puisse douter, je ne puis dire que je sois une chose sentante, c'est-à-dire, une chose qui voie par les yeux et entende par les oreilles ; car il pourrait arriver que je crusse sentir de cette manière, bien qu'aucun de ces actes n'eût lieu. » (FA, II: 131-32)

42 « En après, vous examinez si, supposé que vous êtes trompé, vous pouvez assurer qu'il ait en vous aucunes des choses que vous estimiez appartenir à la nature du corps ; et, après un long examen, vous dites que vous ne trouvez rien de semblable en vous. C'est ici que vous commencez à ne plus vous considérer comme un homme tout entier, mais comme cette partie la plus intime et la plus

<p>Nam dicere solum te esse Rem cogitantem, operationem memoras, quam omnes prius tenebamus ; sed operantem substantiam, qualis nempe sit, quomodo cohaereat, quomodo ad agendum tam varia tam varie sese comparet, ac hujusmodi caetera prius ignorata nobis non declaras<sup>44</sup>. (AT, VII : 266)</p> <p>Quid praestitisti apparatu illo magnifico ? Quid, abdicatione illa tam solenni, adeo generali &amp; generosa, ut ne tibi ipsi peperceris nisi hoc tritum Cogito, sum, sum res cogitans ? Hoc, inquam, ita vel plebeculae familiare, ut nemo repertus sit ab orbe condito, qui de eo vel leviter dubitarit, nedum qui serio poposcerit probari sibi, se esse, se existere, se cogitare, se esse rem cogitantem, ut merito gratias tibi nemo sit habiturus [...] <sup>45</sup>. (AT, VII : 531)</p>	<p>Omne id, quod ope istius egregiae, quam tantopere depraedicas, methodi addidit Poliander, in eo tantum consistit, quod scilicet dubitet, quod cogitet, &amp; quod res cogitans sit. Miranda profecto ! En ob tantillum rei multum verborum. Hoc quatuor verbis confici potuerat, &amp; in eo omnes consensissemus. Me quod attinet, si tantum sermonis temporisque ad tam exigui momenti rem addiscendam impendendum mihi foret, aegre id admodum ferrem<sup>46</sup>. (AT, X : 525)</p>
<p>Ut enim certus sis te cogitare, debes scire quid sit cogitare seu cogitatio, quidve existentia tua ; cumque necdum scias quid sint illa, qui nosse potes te cogitare vel existere ? Cum igitur, dicens cogito, nescias quid dicas, cumque, addens sum igitur, nescias etiam quid dicas, imo nequidem scias te dicere vel cogitare quidpiam, quoniam ad hoc necesse videtur ut scias te scire quid dicas, iterumque ut noveris quod scias te scire quid dicas,</p>	<p>Te esse, te scire te esse, dicis, idque ideo scire, quia dubitas, &amp; quia cogitas. Verum quid sit dubitare, quid cogitare, ecquid novisti ? Atque cum nihil, de quo certus non sis, quodque perfecte non cognoscas, admittere velis, quomodo te esse ex tam obscuris, &amp; proinde tam parum certis fundamentis certus esse potes ? Oportet ut Poliandrum, quid sit dubitatio, quid cogitatio, quid existentia, primum edocuisses, ut scilicet ejus</p>

caché de vous-même, tel que vous estimiez ci-devant que c'était l'âme. Dites-moi je vous prie ô âme ! Ou quel soit le nom que vous choisissiez, avez-vous jusqu'ici corrigé cette pensée par laquelle vous vous imaginez être quelque chose de semblable au vent ou à quelque autre corps de cette nature, infus et répandu dans toutes les parties de votre corps ? Certes vous ne l'avez point fait ! » (FA, II: 709)

- 43 « Vous avez déjà bien reconnu, en ne vous considérant simplement qu'en tant que vous doutez, que vous n'étiez pas un corps [...] mais voyez si de la même manière vous ne pourriez pas rejeter toutes les autres choses que vous avez comprises tout à l'heure dans la définition d'homme, telle que vous la conceviez autrefois. » (FA II: 1130)
- 44 « De dire seulement que vous êtes une chose qui pense, vous dites une opération que nous connaissions tous auparavant, mais vous ne nous faites point connaître quelle est la substance qui agit, de quelle nature elle est, comment elle est unie au corps, comment et avec combien de variétés elle se porte à faire tant de choses diverses, ni plusieurs autres choses semblables que nous avons jusqu'ici ignorées. » (FA, II: 715)
- 45 « Qu'avez-vous fait jusqu'ici avec tout ce magnifique appareil ? Que vous a produit cette abdication si solennelle, et même si générale et si généreuse que vous ne vous êtes pas épargné vous-même, ne vous étant réservé pour vous que cette commune notion: Je pense, je suis, je suis une chose qui pense: si commune, dis-je, et si familière au moindre homme, qu'il ne s'est jamais trouvé personne, depuis que le monde est, qui en ait tant soit peu douté, et qui ait jamais sérieusement demandé qu'on lui prouvât qu'il est, qu'il existe, qu'il pense, qu'il est une chose qui pense ; si bien que vous ne devez attendre à recevoir de grands remerciements de personne. » (FA, II: 1037-38)
- 46 « Tout ce qu'il [Poliandre] a appris à l'aide de cette belle méthode, que vous vantez tant, c'est qu'il doute, qu'il pense, et qu'il est une chose pensante. Découverte admirable en vérité ! Voilà beaucoup de paroles pour bien peu de choses. On aurait pu tout dire en quatre mots, et nous aurions tous été d'accord. Quant à moi, s'il devait m'en coûter autant de paroles et de temps pour apprendre une chose d'un si mince intérêt, j'aurais de la peine à m'y résigner. » (FA, II: 1138)



<p>&amp; sic in infinitum, constat te scire non posse an sis, vel etiam an cogites<sup>47</sup>. (AT, VII : 413)</p>	<p>ratiocinatio vim demonstrationis habere posset, &amp; ut semetipsum ante posset intelligere, quam aliis se intelligendum praebere adgrederetur<sup>48</sup>. (AT, X : 522)</p>
<p>Verum quidem est neminem posse esse certum se cogitare, nec se existere, nisi sciat quid sit cogitatio, &amp; quid existentia. Non quod ad hoc requiratur scientia reflexa, vel per demonstrationem acquisita, &amp; multo minus scientia scientiae reflexae, per quam sciat se scire, interumque se scire se scire, atque ita in infinitum, qualis de nulla unquam re haberi potest. Sed ominino sufficit ut id sciat cognitione illa interna, quae reflexam semper antecedit, &amp; quae omnibus hominibus de cogitatione &amp; existentia ita innata est, ut, quamvis forte praesudiciis obruti, &amp; ad verba magis quam ad verborum significationes attenti, fingere possimus nos illam non habere, non possimos tamen revera non habere<sup>49</sup>. (AT, VII : 422)</p>	<p>Neminem enim unquam tam stupidum exstitisse crediderim, qui prius quid sit existentia edocendus fuerit, antequam se esse concludere portuerit atque adfirmare. Pari modo res se habet in dubitatione &amp; cogitatione. Verum his adjungo, fieri non posse, ut alia quis ratione ac per se ipsum, ea addiscat, neque ut de iis alio modo persuasus sit, quam propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur<sup>50</sup>. (AT, X : 524)</p>
<p>[...] ita noster quaerit dumtaxat quid praestiterim dubiorum rejectione, nisi hoc tritum : Cogito, sum,</p>	<p>Quod si nunc quis dixerit, parum ejus ope me profecisse, id dijudicare experientiae est ; &amp; certus</p>

- 47 « Pour être certain que vous pensez, vous devez auparavant savoir quelle est la nature de la pensée et de l'existence ; et, dans l'ignorance où vous êtes de ces deux choses, comment donc qu'en disant: *je pense*, vous ne savez pas ce que vous dites ; et qu'en ajoutant *donc je suis*, vous ne vous entendez pas non plus, que même vous ne savez pas si vous dites ou si vous pensez quelque chose, étant pour cela nécessaire que vous connaissiez que vous savez ce que vous dites, et derechef que vous sachiez que vous connaissez que vous savez ce que vous dites, et ainsi jusqu'à l'infini, il est évident que vous ne pouvez pas savoir si vous êtes, ou même si vous pensez. » (AT, VII: 342)
- 48 « Vous dites que vous existez, que vous savez que vous existez, et que vous le savez parce que vous doutez et parce que vous pensez. Mais ce que c'est que douter, ce que c'est que penser, le savez-vous ? Et puisque vous ne voulez rien admettre dont vous ne soyez certain, et que vous ne connaissiez parfaitement, comment pouvez-vous être certain que vous existez en vous appuyant sur des fondements si obscurs et conséquemment si peu certains ? Il eût fallu que vous apprissiez d'abord à Poliandre ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence, afin que son raisonnement pût avoir la force d'une démonstration, et que lui-même pût se comprendre avant de vouloir se faire comprendre aux autres. » (FA, II: 1134)
- 49 « C'est une chose très assurée que personne ne peut être certain s'il pense et s'il existe, si, premièrement, il ne connaît la nature de la pensée et de l'existence. Non que pour cela il soit besoin d'une science réfléchie, ou acquise par une démonstration, et beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connaisse qu'il sait, et derechef qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini, étant impossible qu'on en puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce soit ; mais il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l'existence, que, bien que peut-être étant aveuglés par quelques préjugés, et plus attentifs au son des paroles qu'à leur véritable signification, nous puissions feindre que nous ne l'avons point, il est néanmoins impossible qu'en effet nous ne l'ayons. » (AT, IX: 225)
- 50 « Je ne crois pas qu'il y ait jamais eu personne assez stupide pour avoir eu besoin d'apprendre ce que c'est que l'existence avant de pouvoir conclure et affirmer qu'il existe. Il en est ainsi du doute et de la pensée. J'ajoute même qu'il est impossible d'apprendre ces choses autrement que de soi-même, et d'en être persuadé autrement que par sa propre expérience, et par cette conscience ou témoignage intérieur que chaque homme trouve en lui-même quand il examine une observation quelconque. » (FA, II: 1136)

<p>quia nempe pro nihilo ducit, quod ex his &amp; Dei existentiam &amp; reliqua multa demonstrarim<sup>51</sup>. (AT, VII : 551)</p>	<p>sum, modo attentum te mihi praebere pergas, fore ut ipsemet mihi confitearis, non posse nos in stabiliendis principiis satis cautos esse, &amp; ubi illa semel stabilita sunt, consequentias nos ulterius ducere, &amp; facilius ac nobis polliceri ausi fuisset, inde deduci posse<sup>52</sup>. (AT, X : 526)</p>
--	--

Il y a encore une autre objection que nous voyons répétée par plusieurs objecteurs, celle à propos de la négation du corps. À notre avis, cette objection peut être liée à certaines précisions apportées dans *Recherche* à ce propos. Dans le dialogue, Descartes insiste sur le renforcement du doute sur le corps, il montre la difficulté de Poliandre non seulement à le comprendre, mais à l'éprouver et ne pas revenir aux vieux préjugés au sujet du corps au moment de la recherche de la vérité. C'est presque comique pour le lecteur de la *Recherche* d'observer les erreurs commises par Poliandre. Cela peut sembler étonnant, mais cette erreur banale est faite par la plupart des objecteurs (Mersenne, Hobbes, Arnauld, Gassendi), qui soulèvent des questions incessantes sur le corps à un moment où, comme l'a dit Descartes, rien ne peut être dit à ce sujet.

Après l'exposition du contenu des deux premières Méditations et leurs Objections et Réponses, ainsi que la comparaison entre elles et *La Recherche de la Vérité*, nous sommes en mesure de faire quelques observations qui semblent évidentes. La première est que les objections que nous constatons dans le dialogue sont pour la plupart des questions qui ont vraiment dérangé les critiques et ont été répétées au cours des objections, devenant une sorte de monnaie courante. Le fait que ces objections soient répétées montre une difficulté générale à la compréhension de certains points de la philosophie cartésienne et Descartes n'était pas indifférent à cela.

Une autre constante que nous pouvons observer est le fait que, même si souvent Descartes dédaigne certaines objections, cela ne signifie nécessairement pas qu'il ne leur accorde l'importance qu'elles méritent ou ne voit pas grâce à elles la nécessité

---

51 « Notre auteur semble me reprocher que je n'ai fait autre chose, en rejetant tout ce qui est douteux, que de découvrir la vérité de ce vieux dictum: je pense, je suis ; à cause peut-être qu'il compte pour rien que par son moyen j'ai prouvé l'existence de Dieu, et plusieurs autres choses qui sont démontrées dans mes Méditations. » (FA, II: 1062)

52 « Si maintenant on dit qu'elle n'a guère avancé, c'est à l'expérience d'en juger, et je suis certain, pourvu que vous continuiez de me prêter votre attention, que vous-même vous m'avouerez que nous ne pouvons être assez circonspects dans l'établissement des principes, et qu'une fois les principes solidement posés, nous pourrions pousser les conséquences plus loin et les déduire plus facilement que nous n'eussions osé le promettre » (FA, II: 1139)

d'éclaircir certains points de sa philosophie. De nombreuses objections qui assument des tons arrogants dans les exposés des objecteurs sont présentées d'une façon plus atténuée par Poliandre, qui reconnaît ces propres difficultés et n'accuse pas Eudoxe d'être un mauvais professeur. Ainsi, elles reçoivent des réponses patientes et des explications détaillées. Les achoppements de Poliandre ne semblent pas le fruit de l'arrogance, mais d'une simple et pure ignorance qui, à l'aide d'Eudoxe se transformera en connaissance.

Les échanges présents dans les Objections et Réponses ont lieu pour la plupart entre deux antagonistes, ce qui confère un ton agressif et de réel combat à la discussion. Dans ce sens le lecteur peut se perdre comme quelqu'un qui se trouve mêlé à une altercation. Les deux côtés ont dans une certaine mesure raison et l'adhésion du lecteur à un parti ou l'autre peut dépendre de plusieurs facteurs. Et même si le philosophe n'avait le moindre doute à propos de la validité de sa philosophie il pouvait se rendre clairement compte que ses *Méditations* n'avaient pas eu la réception qu'il escomptait. Rien n'empêchait que le fait se reproduise, même après les Objections et Réponses ou surtout après les Objections et Réponses

La spécificité du débat présent dans le dialogue est le rôle joué par Poliandre. Même s'il y a une claire divergence entre les positions contraires défendues par Eudoxe et Epistemon, Poliandre fait le contrepoint et, d'une manière plus subtile que dans un combat direct, finit par privilégier les raisons d'Eudoxe. Les objections les plus substantielles ne surgissent pas comme une critique à la philosophie cartésienne, mais comme les difficultés d'un jeune inculte à suivre le chemin de son maître. Étant donc résolues d'une manière éducative, à travers les explications du maître et de la compréhension et de la reconnaissance du disciple. Les critiques plus arrogantes et adressées notamment à la méthode auront lieu dans les paroles d'Epistemon et provoqueront une certaine antipathie, car elles donnent la claire impression que l'opposant à la philosophie cartésienne est intolérant. Ainsi, le théâtre monté par Descartes est très bien développé et semble conduire le lecteur exactement où son auteur le prévoyait, contrairement aux Objections et Réponses qui peuvent susciter des réactions imprévisibles.

Comme nous l'avons vu, depuis la proposition du doute, jusqu'à l'établissement du *cogito* comme le premier principe et la définition de l'ego comme chose pensante, la

comparaison entre la *Recherche* et les *Méditations*, y compris ses *Objections* et *Réponses*, est très fructueuse. Bien sûr, compte tenu des différents formats et contextes des deux écrits, il est inévitable qu'il y ait des moments du dialogue qui ne correspondent pas à l'œuvre de 1641. Pourtant, il y a de nombreuses similitudes et la comparaison se justifie. Le plus gros problème qui s'impose concerne la première partie du dialogue qui précède la proposition du doute, ce qui représente près d'un tiers du texte. Cette première partie de la *Recherche*, qui joue un rôle introductif, a très peu ou même aucune corrélation avec le texte des *Méditations*. D'autre part, il présente des points très semblables à ceux trouvés dans les œuvres du jeune Descartes. Comment résoudre ce problème ?

#### **4.4 Quelques considérations sur la *Recherche* et les *Principes de la Philosophie***

La distinction entre les parties de la *Recherche* n'est pas nouvelle pour les commentateurs de Descartes. Cependant, comme beaucoup d'entre eux ne recourent pas aux *Objections* et *Réponses*, il semble plus évident de dater la *Recherche* comme une œuvre de jeunesse, en particulier à cause la première partie. La deuxième partie a également des connexions avec le *Discours* ; par conséquent, bien qu'elle soit beaucoup plus proche des *Méditations*, il serait plus simple de parier sur une similitude moindre, mais existante, pour la deuxième partie, avec le gain d'une grande proximité pour la première partie.

Cependant, nous croyons qu'il y a une autre façon de concilier, en partie, les deux moments de la *Recherche* sans nécessairement la situer dans la jeunesse de Descartes. Cette solution commence par la comparaison avec les *Principes de la Philosophie* (1644) et, principalement, avec la Lettre Préface de l'édition française (1647).

Comme la comparaison entre les plans de la *Recherche* et celui de la Lettre Préface a déjà été abordée par nous à un autre moment, il ne faut pas en revenir en détail. Nous tenons à attirer l'attention en ce moment sur d'autres similitudes entre ces deux textes.

La courte introduction qui ouvre le dialogue semble très similaire à la Lettre Préface non seulement en raison de leurs thèmes, mais aussi parce qu'elles ont la même fonction : la présentation de l'œuvre. La nécessité d'une préface s'impose en raison du

public à être atteint par la traduction française de l'œuvre, qui était le même à être atteint par *La Recherche de la Vérité*, écrite elle aussi en français. En décrivant leurs possibles lecteurs Descartes parle des non érudits ou ceux qui n'aiment pas la philosophie<sup>53</sup>, une catégorie qui semble également encadrer les lecteurs de la *Recherche* et aussi Poliandre, qui joue dans le dialogue un rôle très similaire à celui d'un lecteur avec peu ou aucune érudition<sup>54</sup>. Le principal objectif de l'introduction aux *Principes* est d'attirer l'attention de ce nouveau public et d'éveiller son intérêt à lire le texte. Ainsi, en plus d'un bref résumé des sujets à traiter<sup>55</sup>, Descartes fait de sévères critiques à l'érudition<sup>56</sup> et à la philosophie traditionnelle<sup>57</sup>, en annonçant sa nouvelle philosophie. Bien sûr la critique de la philosophie traditionnelle, en particulier celle d'Aristote, n'est pas exclusive des ces deux écrits, mais généralement les critiques de Descartes à cet égard sont moins directes et ne mentionnent pas des noms. Le philosophe conserve une certaine peur d'attaquer directement la philosophie traditionnelle, ce qui, comme dans la *Recherche*, ne semble pas du tout être un problème dans les *Principes*.

[...] lorsqu'on a de vrais Principes en Philosophie, on ne peut manquer en les suivant de rencontrer parfois d'autres vérités; et on ne saurait mieux prouver la fausseté de ceux d'Aristote, qu'en disant qu'on n'a su faire aucun progrès par leur moyen depuis plusieurs siècles qu'on les a suivis. (AT, IX: 18)

Cette attitude de Descartes ne correspond pas à ses œuvres précédentes, mais est pleinement en accord avec la position adoptée dans la *Recherche* où, après avoir nommé Platon et Aristote<sup>58</sup> comme porte-parole de la philosophie traditionnelle, le philosophe attaque ouvertement la philosophie scolastique, représentée par Epistemon, montrant

---

53 « La version que vous avez pris la peine de faire de mes Principes est si nette et si accomplie, qu'elle me fait espérer qu'ils seront lus par plus de personnes en Français qu'en Latin, et qu'ils seront mieux entendus. J'apprehende seulement que le titre n'en rebute plusieurs qui n'ont point été nourris aux lettres, ou bien qui ont mauvaise opinion de la Philosophie, à cause que celle qu'on leur a enseignée ne les a pas contentés; et cela me fait croire qu'il serait bon d'y ajouter une Préface, qui leur déclarât quel est le sujet du Livre, quel dessein j'ai eu en l'écrivant, et quelle utilité on en peut tirer. » (AT, IX: 1)

54 « Un *honnête homme* n'est pas obligé d'avoir vu tous les livres, ni d'avoir appris soigneusement tout ce qui s'enseigne dans les écoles; et même ce serait une espèce de défaut en son éducation, s'il avait trop employé de temps en l'exercice des lettres. » (AT, X: 495)

55 AT, IX: 14.

56 « [...] ce qui font profession d'être Philosophes, sont souvent moins sages et moins raisonnables que d'autres que ne se sont jamais appliquez à cet étude. » (AT IX 4).

57 « [...] en étudiant ces Principes on s'accoutumera peu à peu à mieux juger de toutes les choses qui se rencontrent, et ainsi à être plus Sage: en quoi ils auront un effet tout contraire à celui de la Philosophie commune; car on peut aisément remarquer en ceux qu'on appelle Pédants, qu'elle les rend moins capables de raison qu'ils ne seraient s'ils ne l'avaient jamais apprise. » (AT, IX: 18)

58 AT X 498.

que les connaissances enseignées par elle seraient sources de préjugés et empêcheraient le progrès dans la recherche de la vraie connaissance.

Malgré le fait que la plupart des thèmes travaillés dans le texte même des *Principes* ne soient pas dans la *Recherche*, il y a deux points de comparaison qu'il faut souligner. Le premier concerne le *cogito*. Descartes, dans son septième article, indique que, ainsi que dans la *Recherche*, le *cogito* est directement accédé à partir du doute : « *Non posse a nobis dubitari, quin existamus dum dubitamus ; atque hoc esse primum, quod ordine philosophando cognoscimus*<sup>59</sup>. » Ici est claire l'idée que nous ne pouvons pas « douter sans exister » et pas que nous ne pouvons pas « penser sans exister »<sup>60</sup>.

Le deuxième point concerne le dixième article : « *Quae simplicissima sunt & per se nota, definitionibus Logicis obscuriora reddi ; & talia inter cognitiones studio acquisitas non esse numeranda*<sup>61</sup>. » L'idée exprimée dans cet article nous est très familière parce que c'était l'une des similitudes entre les Objections et Réponses et la *Recherche*. Descartes semble offrir aussi dans les *Principes* une réponse aux objections qui remettent en question la nécessité de connaître les termes impliqués dans la formulation du *cogito* pour pouvoir affirmer l'existence de l'ego. Bien que nous puissions comparer cet article des *Principes* aux réponses données par Descartes aux objections, il semble encore plus conforme au passage correspondant de la *Recherche*. Déjà dans le titre de l'article, nous pouvons voir des similitudes à ce qui est dit par Eudoxe dans le dialogue.

Praeter haec, nonnulla, quae, dum definire volumus, obscuriora reddimus, quia nempe, cum simplicissima clarissimaque sint, haud melius ea scire & percipere quam per semetipsas valemus dari dico. Imo fortasse praecipuis, qui in scientiis committi possint, erroribus eorum accensendus error est, qui id, quod concipi tantummodo debet, definire volunt ; quique ea, quae clara sunt, ab obscuris distinguere, & id, quod ut cognoscatur definiri exigit

---

59 « *Que nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir.* » (AT, IX: – Principes, 27)

60 Ce fait devient encore plus évident à travers un passage de la Lettre-Préface où Descartes déclare ce qui suit: « Ainsi, en considérant que celui que veut douter de tout, ne peut toutefois douter qu'il ne soit, pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier Principe [...]. » (AT, IX: 9-10)

61 « *Qu'il y a des notions d'elles-mêmes si claires qu'on les obscurcit en les voulant définir à la façon de l'école, et qu'elles ne s'acquièrent point par l'étude, mais naissent avec nous.* » (AT, IX: – Principes, 28)

mereturque, ab eo, quod optime per se ipsum cognosci potest, discernere nequeunt<sup>62</sup>. (AT, X : 523-524).

L'idée qu'il y a certaines choses qui n'ont pas besoin de définitions ou d'explications et que de le faire serait les obscurcir est clairement présente dans les deux œuvres. Et les similitudes ne s'arrêtent pas là, voyons :

Je ne pense pas que parmi ceux qui liront mes écrits, il s'en rencontre de si stupides<sup>63</sup> qu'ils ne puissent entendre d'eux-mêmes ce que ces termes signifient. Outre que j'ai remarqué que les Philosophes, en tâchant d'expliquer, par les règles de leur Logique, des choses qui sont manifestes d'elles-mêmes, n'ont rien fait que de les obscurcir<sup>64</sup>. (AT, IX : 28-29)

Neminem enim unquam tam stupidum<sup>65</sup> existisse crediderim, qui prius quid sit existentia edocendus fuerit, antequam se esse concludere potuerit atque adfirmare. Pari modo res se habet in dubitatione & cogitatione. Verum his adjungo, fieri non posse, ut alia quis ratione, ac per se ipsum, ea addiscat, neque ut de iis alio modo persuasus sit, quam propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur<sup>66</sup>. (AT, X : 524)

Les deux passages se réfèrent à ceux qui ne connaissant pas le sens des termes comme 'exister' ou 'penser' sont considérés comme stupides, une affirmation assez offensive de Descartes. Ce genre d'agressivité ne se trouve même pas dans les Réponses.

Vu que les *Principes* sont une œuvre encore postérieure aux *Méditations*, le fait qu'elles peuvent montrer des similitudes avec la *Recherche* peut être un atout pour la défense d'une datation tardive du dialogue. En outre, il est important de noter qu'il y a

---

62 « En outre, il est plusieurs choses que nous rendons plus obscures en voulant les définir, parce que, comme elles sont très simples et très claires, il nous est impossible les savoir et les comprendre mieux que par elles-mêmes. Bien plus, au nombre des plus grandes erreurs que l'on puisse commettre dans les sciences, il faut compter peut-être l'erreur de ceux qui ne veulent définir ce qui ne doit que se concevoir, et qui ne peuvent ni distinguer les choses claires des choses obscures, ni discerner ce qui, pour être connu, exige et mérite d'être défini, de ce qui peut être très bien connu par soi-même. » (FA, II: 1136)

63 Soulignement ajouté.

64 Le terme « stupidum » n'est pas présent dans l'original latin, où la première phrase du passage ci-dessus fait défaut. Cependant vu que Descartes a lu, examiné et approuvé la version française du texte, nous pensons qu'il était important de faire une telle comparaison, il est possible que ce placement, même venant Picot, ait influencé la rédaction de la *Recherche*.

65 Soulignement ajouté.

66 « Je ne crois pas qu'il y ait jamais eu personne assez stupide pour avoir eu besoin d'apprendre ce que c'est que l'existence avant de pouvoir conclure et affirmer qu'il existe. Il en est ainsi du doute et de la pensée. J'ajoute même qu'il est impossible d'apprendre ces choses autrement que de soi-même, et d'en être persuadé autrement que par sa propre expérience, et par cette conscience ou témoignage intérieur que chaque homme trouve en lui-même quand il examine une observation quelconque. » (FA, II: 1137)

des moments des *Principes* où Descartes semble offrir des réponses aux objections formulées contre les *Méditations*. Ce fait confirme que devant la chance de réécrire sa philosophie, Descartes n'hésiterait pas à l'améliorer grâce à l'utilisation du débat provenant des Objections et Réponses.



## CHAPITRE V

### **Les hypothèses de datation tardive et les éléments historiques et contextuels qui les corroborent**

Après l'analyse comparative avec les œuvres de maturité de Descartes, envisageant les Objections et Réponses comme un moment fondamental de cette comparaison, nous passons à l'analyse des principales interprétations proposées par les commentateurs de Descartes qui soutiennent l'hypothèse d'une datation tardive de *La Recherche de la Vérité*. Même si extrêmement importante, la comparaison textuelle n'est pas l'objectif principal de l'argumentation utilisée par les tenants de cette hypothèse, et de nombreux éléments contextuels sont considérés comme essentiels pour ces interprétations.

Nous discutons ici certaines des principales de ces interprétations en faisant l'analyse de leurs arguments afin d'évaluer leur cohérence. L'idée est que cette analyse nous permette de déterminer dans quelle mesure ces arguments, alliés à la comparaison et l'analyse textuelle, peuvent aider à donner vraisemblance à l'hypothèse de datation tardive.

#### **5.1 Interprétations qui voient la *Recherche* comme une œuvre tardive**

L'hypothèse tardive se pose pour la première fois dans la biographie écrite par Baillet (1691) en conséquence de son affirmation selon laquelle Descartes se serait intéressé au dialogue comme une forme d'écrit dans les dernières années de sa vie<sup>1</sup>. À

---

1 « M. Descartes semblait avoir goûté l'art du dialogue, principalement dans les dernières années de sa vie, pour débiter plus agréablement sa philosophie. L'exemple de Platon et de Cicéron, qui avaient si heureusement employé ce genre d'écrire, afin d'exposer la philosophie dans son plus beau jour, pouvait bien l'avoir déterminé à se servir de ces moyens, pour éviter mieux qu'auparavant la

partir de cela on a pris l'habitude de dater la *Recherche* dans les dernières années de la vie de Descartes. Cependant, Baillet ne présente pas d'arguments en faveur de cette date, ni pour justifier cette affirmation. En fait, la datation de la *Recherche* ne semble pas poser de problème pour le biographe ; tout au moins, il n'aborde pas la question en tant que telle.

Le premier commentateur important qui a décidé de rechercher des arguments en dehors de Baillet pour défendre cette hypothèse semble être Henri Gouhier (1924 et 1929), suivi par Ernst Cassirer (1938) et plus tard par Geneviève Rodis-Lewis (1950 et 1999). Ferdinand Alquié, dans son édition des œuvres complètes de Descartes (1967), nous offre aussi brièvement sa position concernant la datation de la *Recherche*. Stephen Gaukroger (1995 et 2002) ainsi qu'Alquié, ont fait de brefs commentaires, mais tout à fait intéressants, sur la datation de la *Recherche*.

De l'analyse des commentateurs qui soutiennent la datation tardive de la *Recherche* trois possibilités s'imposent<sup>2</sup>. La première, présentée par Gouhier, voit le dialogue comme une œuvre de 1647, moment où Descartes se trouvait en Hollande, maintenait une relation étroite avec la princesse Elisabeth et avait déjà répondu aux *Méditations* et écrit les *Principes de la Philosophie*. C'est aussi le moment où le philosophe traduit<sup>3</sup> ses œuvres latines en français. La mauvaise répercussion des *Méditations* s'était déjà répandue et Descartes était déjà mécontent des savants, en général défenseurs de la philosophie scolastique. Cette possibilité suppose que, malgré un contexte extrêmement propice pour que le philosophe se lance dans un projet comme celui de la *Recherche*, pour une raison quelconque il se serait désisté du texte, le laissant inachevé ou qu'il ait interrompu la rédaction par un choix personnel, mais qu'il n'ait pu y revenir plus tard.

La deuxième hypothèse, défendue par Cassirer, voit la *Recherche* comme ayant été écrite à un moment postérieur, après 1649, lorsque le philosophe se trouvait en

---

sécheresse des manières scolastiques, et donner encore plus d'agrément à sa doctrine. Il considérait que rien n'est plus commode que d'introduire des personnages, à qui on forme des caractères tels qu'on les souhaite, à qui on fait attaquer ou défendre un sentiment avec autant ou aussi peu de force qu'on croit en avoir besoin pour son dessein, à qui l'on fait gagner ou perdre une cause dont on est toujours le maître. Il avait commencé son traité de la *Recherche de la vérité*, dans cette forme de dialogue, et nous avons remarqué ailleurs le choix judicieux des personnages. » (BAILLET, 2012: 917/II, 475)

2 Nous ne tenons pas compte de la date de 1641 proposée par Ferdinand Alquié (1988).

3 Descartes n'est pas lui-même le traducteur, mais il surveille le travail qu'il a autorisé.

Suède à la demande de la reine Christine. Dans ce cas, la déception de Descartes avec les savants et son idée que l'homme commun ou honnête homme avait une plus grande capacité de comprendre sa philosophie est partagé avec l'hypothèse précédente : le fait principal qui aurait mené le philosophe à entreprendre le projet de la *Recherche* aurait été en fait sa relation de professeur et élève avec la reine de Suède. Cette possibilité, contrairement à la précédente, suppose que Descartes n'ait pas de son gré désisté ou interrompu l'écriture de la *Recherche* ; l'interruption du texte se serait due, en vérité, aux conséquences des symptômes de la maladie du philosophe et la non reprise postérieure du texte aurait été provoquée par la mort de Descartes.

La troisième hypothèse, présentée par Stephen Gaukroger, défend que la *Recherche* aurait été écrite parallèlement aux Réponses. Descartes aurait commencé son texte influencé par le débat des Objections et Réponses, mais y aurait renoncé au bénéfice d'un projet plus sensé, celui des *Principes de la Philosophie*, qui serait une tentative de présenter d'une façon plus frappante toute la pensée cartésienne.

Rodis-Lewis pour sa part essaie de concilier deux des principales hypothèses de datation tardive, admettant comme plausible les éléments historiques apportés par Gouhier pour justifier la date de 1647 pour la rédaction de la *Recherche*, sans toutefois assumer cette date comme le réel début de l'écriture du texte. Selon l'auteur, les éléments relevés par Gouhier auraient influencé le projet du dialogue et en seraient partiellement responsables ; toutefois ce n'est qu'à partir du voyage du philosophe en Suède et de son contact direct avec la reine Christine que Descartes décide effectivement de mettre en exécution ce projet. Ce qui se justifierait aussi par le temps libre dont il disposait dans cette période car la reine ne le voyait qu'une heure par jour, très tôt le matin.

La solution présentée par Rodis-Lewis est intéressante car elle maintient les arguments de Gouhier qui sont assez plausibles, mais défend la date proposée par Cassirer (1649-1650), ce qui n'élimine pas la relation de Descartes avec la reine Christine comme un facteur fondamental et justifie l'interruption du texte sans nécessairement affirmer que Descartes se soit désisté du projet de la *Recherche*.

Nous avons maintenant les éléments historiques favorables à la datation de la *Recherche* comme une œuvre de maturité ; encore faut-il savoir lesquels d'entre eux

sont en mesure de confirmer notre hypothèse principale selon laquelle le dialogue a subi une forte influence des Objections et Réponses. En outre, il y a des arguments historiques et contextuels qui n'ont pas été correctement travaillés et peuvent apporter une contribution précieuse à l'hypothèse tardive. Ce sera un des éléments que nous allons voir ci-dessous.

## **5.2 Les éléments historiques et contextuels qui corroborent l'hypothèse que la Recherche a été influencée par les Objections et Réponses**

Après l'exposition et l'analyse des principales interprétations qui soutiennent la datation tardive il est possible de relever les faits historiques et contextuels plus importants utilisés en faveur de ces hypothèses. Ils sont :

- 1) La mauvaise réception des *Méditations* parmi les savants.
- 2) La mauvaise réception aussi des *Principes*.
- 3) Le conflit direct avec les philosophes scolastiques.
- 4) La traduction des œuvres latines en français.
- 5) Les relations avec la Princesse Elisabeth.
- 6) Les relations avec la Reine Christine de Suède.
- 7) L'interruption du texte.

Parmi ces sept points, les quatre premiers sont liés entre eux ; ils sont tous relatifs à la répercussion des œuvres de maturité de Descartes. Nous analyserons donc premièrement les questions se rapportant aux *Méditations* et aux *Principes* et au débat avec les scolastiques. Dans un deuxième temps nous aborderons les trois points restants. Nous débutons cette analyse à partir de la discussion des faits en question qui sera collationnée avec la correspondance du philosophe à cette période.

Les commentateurs de Descartes sont consensuels à considérer que les *Méditations* sont l'œuvre la plus importante du philosophe. Après des années d'études, d'écrits inachevés, de projets abandonnés ou considérés moins importants et une seule publication, le *Discours de la Méthode*, Descartes décide finalement de publier une œuvre dans laquelle sa philosophie est exprimée de la manière la plus achevée. Le *Discours* aurait été utilisé comme une sorte de test, une manière d'avoir une notion de la

réaction du public face à la proposition cartésienne et en tant que tel on peut dire qu'il a réussi. Le texte est relativement bien accepté<sup>4</sup> et fait que le philosophe soit encouragé à exposer davantage de sa philosophie<sup>5</sup>. C'est dans ce contexte que Descartes va écrire les *Méditations* et c'est justement pour cela que la répercussion de son chef-d'œuvre parmi les savants provoque un fort choc psychologique chez le philosophe car il n'attendait pas une réaction aussi négative.

Même si c'est Descartes lui-même qui sollicite des objections à son texte, il n'imaginait pas qu'elles pouvaient être aussi féroces, ni qu'elles montreraient autant d'incompréhension de la part des objecteurs. La philosophie cartésienne n'a pas eu, même de loin, la réception attendue, ce qui provoque une grande déception chez Descartes. Il se voit obligé de répondre aux critiques de ses objecteurs qui pour la plupart défendaient la philosophie scolastique, et se rend compte, de la façon la plus dure, que ses raisons qui lui semblaient si claires et évidentes, n'étaient pas comprises de la part des esprits considérés le plus doctes.

Il est important de noter aussi que la dure discussion avec le père Bourdin n'a pas commencé après les *Méditations* ; elle perdurait depuis 1640. En outre, c'est dans un moment très proche (1642) que Descartes se mêle de la polémique qui s'est établie avec les magistrats hollandais et que l'on connaît sous le nom de « Querelle d'Utrecht »<sup>6</sup>. Bien que ces discussions ne sont pas incluses dans l'ensemble des *Objections et Réponses*, elles en sont contemporaines et présentent un contexte similaire, ce qui nous fait croire que si la *Recherche* a été influencée par les *Objections et Réponses*, elle peut aussi avoir été influencée, dans une certaine mesure, par ces autres débats qui ont entouré la philosophie cartésienne.

Un homme comme Descartes, qui aimait la paix et la solitude, est soudain projeté dans des débats et des controverses susceptibles de troubler et beaucoup sa tranquillité, menaçant y compris sa liberté<sup>7</sup>. Il n'est pas étrange de penser que ces facteurs l'aient déstabilisé et influencé fortement cette période de sa vie, avec aussi une répercussion

---

4 Même si c'est à partir du texte exposé dans le *Discours* que débute la dispute entre Descartes et Bourdin, la critique faite par le prêtre n'intervient qu'en juin/juillet 1640, moment où Descartes se préparait déjà à publier les *Méditations*. En plus le philosophe ne croyait pas que les critiques faites par le prêtre étaient consistantes.

5 AT, VII: 574-575.

6 Qui plus tard (1647) sera en partie responsable d'avoir provoqué la Querelle de Leyde.

7 Descartes, parle du décret du 5 juin 1643 (AT, IV: 696), est sommé à comparaître devant les magistrats d'Utrecht.

dans ses écrits. Ainsi, ces événements peuvent parfaitement avoir influencé la rédaction de la *Recherche* ou même l'avoir motivée puisque Descartes laisse clair dans le texte un changement relatif à son public cible et l'idée que les érudits ne seraient plus les plus aptes à recevoir sa nouvelle philosophie.

Cependant même si ce facteur est un fort indice que la *Recherche* est en fait postérieure aux *Méditations*, corroborant l'idée que le texte est influencé par le débat présent dans les *Objections et Réponses*, il ne nous fait pas avancer beaucoup par rapport à ce que nous avons déjà obtenu, car il ne nous semble pas possible, à partir de la constatation de l'impact causé par la mauvaise réception des *Méditations*, d'affirmer que la *Recherche* ait été écrite en 1641 ou 1642, lorsque la répercussion du texte est à ses débuts. Cela d'autant plus que les discussions autour de la philosophie exposée dans le *Méditations* se répercuteront pendant des années<sup>8</sup>. Il est évident que situer la *Recherche* dans une période immédiatement après les *Méditations* a l'avantage que le débat des *Objections et Réponses* était en pleine vigueur, ce qui rend l'influence déjà constatée par nous précédemment encore plus manifeste. Il est naturel de supposer que l'influence d'un fait donné ait une plus grande intensité à des moments plus proches de ce fait ; toutefois nous croyons qu'il est possible situer la *Recherche* dans un moment un peu postérieur, sans perdre la force de l'influence des *Objections et Réponses* et en obtenant encore des gains par rapport à d'autres influences possibles comme nous verrons plus avant.

Si nous observons la correspondance cartésienne entre 1640 et 1642, nous pouvons constater qu'elle porte en grande partie sur les *Objections et Réponses*. Descartes commente quelques-unes des objections qu'il a reçues, principalement avec le Père Mersenne, l'un des responsables de recueillir ces objections. L'ensemble d'objections les plus commentées par le philosophe sont les septièmes, faites par le Père Bourdin, qui semblent avoir spécialement dérangé Descartes. Dans ce contexte, surgit une lettre au contenu assez intéressant. La longue lettre au Père Dinet, écrite en 1642, présente un passage assez significatif qui mérite toute notre attention<sup>9</sup> :

---

8 Les accusations des théologiens de Leyde en 1647 visent aussi les *Méditations*.

9 Même si ce passage est relativement long, il faut y avoir recours pour mieux comprendre les idées qui entouraient Descartes à ce moment-là.

Cum, anno 1637, nonnulla ejus Specimina vulgarem, nihil non facere conatus sum, ut praecaverem invidiam, quam mihi, licet indigno, imminere advertēbam ; haec causa fuit cur nomen meum istis Speciminibus praefigi noluerim, non, ut quibusdam forte visum est, quod rationibus in iis contentis non fiderem, vel eorum me puderet ; haecque etiam fuit causa, cur declararem expressis verbis, in Dissertatione de Methodo, pag. 66, mihi non in animo esse ut, dum viverem, Philosophia mea vulgaretur. Quo in instituto adhuc manerem, si, ut sperabam & ratio postulabat, hoc me, saltem aliqua ex parte, invidia liberasset. At plane secus accidit. Ea enim est fortuna Speciminum meorum, ut, quamvis non a multis intelligi potuerint, quia tamen a nonnullis, iisque maxime ingeniosis & doctis, qui ea dignati sunt examinare curiosius, multas veritates, nondum antea vulgatas, continere comperta sunt, haec fama transierit ad multos, qui statim ideo sibi persuaserunt me aliquid in Philosophia certi et nullis controversiis obnoxii posse explicare. Unde sequutum est, ut maxima quidem pars, nempe non tantum ii qui extra scholas libere philosophantur, sed plerique etiam ex iis qui docent, praesertim juniores, & qui magis ingenio quam immerita doctrinae fama nituntur, ac verbo omnes qui amant veritatem, integram a me Philosophiam in lucem edi optarint. Sed alia pars, ii scilicet qui docti videri malunt quam esse, jamque aliquod nomen inter eruditos ex eo se habere putant, quod de scholae controversiis acriter disputare didicerint, timentes ne, detecta veritate, controversiae istae abrogentur, ac simul eorum doctrina omnis abeat in contemptum, meaeque Philosophiae editione veritatem detectum iri existimantes, non ausi quidem sunt aperte ostendere se non cupere ut ederetur, sed summa in me invidia exarserunt<sup>10</sup>. [...] Hujusmodi autem homines cum plane sibi persuaderent me decrevisse Philosophiam illam, quam metuebant, emittere statim atque esset parata, non modo eas opiniones, quae in scriptis jam me editis explicantur, sed etiam praecipue istam Philosophiam, sibi nondum cognitam, multis maledictis, qua occultis, qua etiam apertis & publicis, sunt prosequuti, ut scilicet vel me ab ea edenda absterrent, vel editam statim everterent, & tanquam in cunis suffocarent. Risi quidem initio illorum conatus, & quanto vehementiores in meis impugnandis esse animadverti, tanto plura me ab ipsis fieri existimavi. Sed ubi eorum numerum in dies augeri vidi, atque, ut sit, multo diligentiores eos esse ad occasiones mihi nocendi quaerendas, quam ullos benevolentes ad me protegendum, veritus ne forte clandestinis moliminibus aliquid possint, ac ne otium meum magis interturbent, si permaneam in instituto Philosophiam meam non edendi, quam si aperte ipsis me opponam, at, praestando id totum quod timent, ne amplius timendum habeant efficiam : pauca illa omnia, quae de Philosophia cogitavi, publici juris facere institui, ac contendere ut, si vera sint, a quamplurimis recipiantur. Quapropter illa non eodem ordine ac stylo proponam, quo magnam eorum partem ante conscripsi, eo in Tractatu cujus argumentum in Dissertatione de Methodo explicui, sed alio ad scholarum usum magis accommodato, brevibus scilicet articulis singulas quaestiones includendo, talique ordine ipsas exequendo, ut sequentium probatio ex solis praecedentibus dependeat, omnesque in unum corpus redigantur. Qua ratione spero me veritatem eorum omnium, de quibus in Philosophia solet disputari, tam clare esse expositurum, ut quicumque illam quaerent, perfacile ipsam ibi sint inventuri. (AT, VII: 574-577)<sup>11</sup>

10 Descartes semble se référer aux critiques faites par le Père Bourdin en juin/juillet 1640. (AT, III: 106-110)

11 “Ayant fait imprimer en l’année 1637 quelques-uns de ces essais, je fis tout ce que j’ai pu pour me mettre à couvert de l’envie que je prévoyais bien, tout indigne que je suis qu’ils attireraient sur moi. Ce fut la cause pourquoi je n’ai voulu point y mettre mon nom ; et non pas, comme il a peut-être semblé à quelques-uns, parce que je me défiais de la vérité des raisons qui y sont contenues, et que

Le premier point intéressant de ce passage fait allusion au fait que Descartes retourne à la sixième partie du *Discours* et à son commentaire sur l'intention de ne pas publier sa philosophie sa vie durant. Le philosophe explique alors la contradiction évidente entre ce passage et la manière comme en réalité les choses se sont passées. Descartes responsabilise la répercussion positive du *Discours* parmi les plus différentes

---

j'eusse quelque honte, ou que je me repentisse de les avoir faits. Ce fut aussi pour la même raison que je déclarai en ces termes exprès, dans mon discours de la Méthode, p. 66, qu'il me semblait que je ne devais aucunement consentir que ma philosophie fut publiée pendant ma vie ; et je serais encore dans la même résolution si, comme j'espérais, et que la raison semblait me promettre, j'eusse été par ce moyen délivré de mes envieux. Mais il en est arrivé autrement. Car telle a été la fortune de mes Essais, que bien qu'ils n'aient pu être entendus de plusieurs, néanmoins, parce qu'ils ont été de quelques-uns, et même de personnes très doctes et très ingénieuses, qui ont daigné les examiner avec plus de soin que les autres, on n'a pas laissé de reconnaître qu'ils contenaient plusieurs vérités qui n'avaient pas ci-devant été découvertes, et ce bruit, s'étant incontinent répandu partout, a tout aussi faire croire à plusieurs que je savais quelque chose de certain et d'assuré en la philosophie, et qui n'était sujet à aucune dispute ; ce que fut cause ensuite que la plus grande partie, non seulement de ceux qui, étant hors des écoles, ont la liberté de philosopher comme il leur plaît, mais même la plupart de ceux qui font profession d'enseigner, et surtout les plus jeunes, et qui se fondent plus sur la force de leur esprit, que sur une fausse réputation de science et de doctrine, et en un mot tous ceux que aiment la vérité, me sollicitèrent de mettre au jour ma philosophie. Mais pour les autres, c'est-à-dire ceux qui aiment mieux paraître savants que l'être en effet, et qui s'imaginent déjà avoir acquis quelque renom parmi les doctes pour cela seul qu'ils savent disputer fortement de toutes les controverses de l'École, comme ils craignent que, si la vérité venait une fois à être découverte, toutes ces controverses ne fussent abolies, et par même moyen toute leur doctrine devînt méprisable ; et d'ailleurs, ayant quelque opinion que la vérité se pourrait découvrir si je publiais ma philosophie, ils n'ont pas à la vérité osé déclarer ouvertement qu'ils ne souhaitaient point qu'elle fût imprimée, mais ils ont fait paraître une grande animosité contre moi. [...] Ces messieurs donc, ne doutant pas que je n'eusse résolu de mettre au jour cette malheureuse philosophie que leur donnait tant d'appréhension sitôt qu'elle serait en état de le pouvoir souffrir, commencèrent à décrier par des calomnies et de médisances, tant cachés que découverts, non seulement les opinions qui sont soliquées dans les écrits que j'avais déjà publiés, mais principalement aussi cette philosophie encore toute inconnue, à dessein ou de me détourner de la faire imprimer, ou de la détruire sitôt qu'elle verrait le jour, et de l'étouffer, pour ainsi dire, dès son berceau. Je ne faisais que rire au commencement de la vanité de tous leurs desseins, et plus je les voyais portés à combattre avec chaleur mes écrits, plus aussi faisant-ils paraître qu'ils faisant cas de moi. Mais quand je vis que leur nombre croissait de jour en jour, et qu'il s'en trouvait beaucoup plus qui n'oublièrent rien pour chercher les occasions de me nuire qu'il n'y en avait d'autres qui fussent portés à me protéger, j'appréhendai que, par leurs secrètes pratiques, ils ne s'acquissent du pouvoir et de l'autorité, et qu'ils ne troublassent davantage mon loisir si je demeurais toujours dans le dessein de ne point faire imprimer ma philosophie, que si je m'opposais à eux ouvertement. C'est pourquoi, pour leur ôter désormais tout sujet de crainte, j'ai résolu de donner au public tout ce peu que j'ai médité sur la philosophie, et de travailler de tout mon possible pour faire que mes opinions soient reçues de tout le monde si elles se trouvent conformes à la vérité. Ce qui sera cause que je ne les proposerai pas dans le même ordre, ni du même style que j'ai déjà fait ci-devant la plus grande partie, dans le traité dont j'ai expliqué l'argument dans le *Discours de la méthode* ; mais je me servirai d'une règle et d'une façon d'écrire plus accommodée à l'usage des écoles, en traitant par petits articles chaque question dans un tel ordre, que pas une ne dépende pour sa preuve que de celles qui l'auront précédée, afin que toutes ayant une connexion et du rapport les unes avec les autres, elles ne composent toutes ensemble qu'un même corps. Et par ce moyen j'espère de faire voir si clairement la vérité de toutes les choses dont on a coutume de disputer en philosophie, que tous ceux qui voudront la chercher la trouveront sans beaucoup de peine dans les écrits que je prépare." (FA, II: 1081-1084)



types d'esprits, par sa décision de publier une œuvre contenant d'une manière plus détaillée sa philosophie, L'intention du philosophe lorsqu'il publie les *Méditations* serait apparemment simplement de satisfaire les diverses demandes qu'il a reçues, provenant des personnes les plus variées qui demandaient qu'il présente sa nouvelle philosophie qui semblait certaine et sûre et ne pas être sujette à disputes. Dès l'abord, nous pouvons noter la présence d'une idée qui sera très importante dans la *Recherche*, la différenciation entre les personnes qui semblent les plus aptes à recevoir sa philosophie et ceux qui n'étaient pas préparés à un tel changement. Cependant, la différenciation ici présente est bien moins radicale que celle que nous trouverons plus tard. Descartes affirme que même les professeurs des écoles, attachés à la philosophie traditionnelle, faisaient partie de ceux qui ont embrassé le *Discours de la Méthode* et ont encouragé la présentation de la philosophie cartésienne. Ils se placeraient à côté de ceux qui, pour se trouver hors de l'école, philosophaient librement et les jeunes<sup>12</sup> qui s'appuyaient davantage sur la force de leurs esprits que sur l'autorité. Tous ceux-ci seraient les amants de la vérité et s'opposeraient à ceux qui préfèrent avoir l'apparence d'être savants plutôt qu'à l'être effectivement. Ces derniers seraient selon Descartes contraires à sa philosophie pour avoir construit leur réputation à partir de disputes autour de la philosophie de l'école ; ainsi ils craignaient que la nouvelle philosophie puisse s'imposer d'une façon évidente et mettre fin aux disputes qui nourrissaient leur réputation<sup>13</sup>. Ainsi, ces personnes auraient critiqué et même calomnié Descartes et sa philosophie, non seulement pour enlever le crédit à ce qui avait déjà été publié (*Discours et Méditations*), mais aussi pour empêcher que davantage de cette philosophie vienne à la surface.

Le philosophe semble ici attribuer la mauvaise répercussion des *Méditations* aux actions de ces opposants qui, apeurés face à la nouvelle philosophie développée par lui, ont tout fait pour la détruire. Il faut rappeler aussi que la lettre à Dinet d'où nous avons

---

12 Comme la princesse Elisabeth et la Reine Christine, dont l'âge est objet de commentaires de la part de Descartes. (AT, IV: 535-536)

13 L'idée que l'homme commun a une plus grande capacité de comprendre la philosophie cartésienne apparaît aussi clairement dans l'*Epistola ad Voetium*, où Descartes accuse le Néerlandais de parler de sa philosophie de manière extrêmement stupide: "Pagina 177, verba quaedam ex auctore primarum objectionum pro meis refertis, vocatisque illa primum meum argumentum contra Atheos, quod nempe ex meis scriptis non potuistis elicere, quia nimis illa sunt vobis obscura. Deinde tam stulta objicitis, ut relatu sint indigna; nihil enim aliud probant, quam neminem esse ex plebe, qui ineptius quam vos de istis rebus loqui possit." (AT, VIII-2: 166)

extrait ce passage traite, en grande partie, des critiques faites par Bourdin et Voet<sup>14</sup>. Descartes semble affirmer que ceux qui s'opposent à sa philosophie le font pour des raisons personnelles et non pour des raisons proprement philosophiques. Dans ce sens, il est possible de faire un rapprochement avec le personnage d'Epistemon, qui semble lui aussi avoir le goût des disputes et des controverses.

Ayant été la cible de nombreuses critiques, Descartes avoue initialement ne s'en être préoccupé, et qu'il arrivait même à rire de cette situation. Cependant, les critiques du philosophe ont été de plus en plus nombreux, ce qui a fait qu'il change de posture devant cette situation. Contrairement à ce que l'on pouvait attendre, il décide alors, au lieu de reculer et fuir la polémique, de présenter dans un seul texte toute sa philosophie et « travailler de tout [m]son possible pour faire que [m]ses opinions soient reçues de tout le monde ». C'est dans cet objectif que nous voyons surgir le projet des *Principes*, annoncé au Père Dinet, qui comporterait la présentation de la philosophie cartésienne dans un format plus familier que celui utilisé dans les écoles.

Ainsi, même si Descartes avait à l'esprit l'idée qu'une grande part des savants renommés de son époque n'étaient pas propice à recevoir sa philosophie, il est clair qu'il croit que de nombreux défenseurs de la philosophie traditionnelle pourraient en venir à la nouvelle si elle était exposée d'une manière qui leur semblât plus familière. L'exposition de la philosophie cartésienne sous la forme d'un manuel philosophique a l'objectif de rendre plus facile le supposé enseignement du cartésianisme dans les écoles, quelque chose que Descartes souhaitait mais, encore une fois, ne s'est pas déroulé comme il s'attendait.

Si d'une part la lettre au Père Dinet met en évidence le mécontentement de Descartes avec les érudits, notamment ceux de la Compagnie Jésuite, elle révèle aussi le désir du philosophe de trouver un moyen de les convaincre de la valeur de sa philosophie. Ce qui nous fait penser que la *Recherche* ait été probablement rédigée à un moment postérieur à 1642, lorsque Descartes avait déjà épuisé toutes les possibilités de renverser la situation avec les savants et les faire accepter sa nouvelle philosophie. Cependant il est possible de trouver déjà en 1642 la présence d'éléments qui seront

---

14 Principal adversaire de Descartes dans la Querelle d'Utrecht.

importants pour le développement de la *Recherche*, comme le mécontentement avec la classe érudite.

Ce qui nous semble clair à partir de ces données est que Descartes, même s'il était déçu, n'était pas disposé à une rupture définitive avec la classe érudite, les jésuites ou les défenseurs de la philosophie scolastique en général. Il essaie de se défendre des attaques qu'il subit sans pour autant faire des critiques généralisées aux défenseurs de la scolastique. Descartes savait qu'une grande part des savants de son époque étaient dévoués à la philosophie érigée par Aristote et que, pour imposer sa nouvelle philosophie dans ce milieu, il serait nécessaire de la prouver par ses propres raisons et non à travers des polémiques contre la philosophie traditionnelle. Ainsi, il nous semble étrange de penser que la rédaction de la *Recherche* se soit produite à un moment antérieur aux *Principes*, puisque le projet du dialogue ne correspondrait pas aux ambitions de Descartes dans cette période. La seule possibilité que la rédaction de la *Recherche* se soit produite entre 1641 et 1644 repose sur l'idée que son désistement soit intimement lié justement à ces facteurs. Une telle hypothèse, comme nous l'avons vu précédemment, est soulevée par Stephen Gaukroger, qui croit que la rédaction du dialogue soit interrompue au bénéfice de la rédaction des *Principes*, suggérant qu'une œuvre remplace l'autre. Il y a toutefois un élément qui nous semble décisif et qui peut déprécier cette hypothèse, la Lettre Préface de l'édition française des *Principes*.

La publication de la première édition des *Principes* date de 1644 et Descartes tient à envoyer des exemplaires du livre aux prêtres, en espérant de susciter une nouvelle impression. Le philosophe arrive y compris à se réconcilier avec Bourdin, dans l'apparente tentative de minimiser l'indisposition supposée avec la Compagnie<sup>15</sup>.

Même si Descartes croyait qu'une part de la Compagnie Jésuite était contre sa philosophie, il démontre dans ses lettres personnelles son intention de renverser ou au moins de minimiser cette situation. Il essaie à travers la bonne relation qu'il maintenait avec quelques prêtres jésuites, comme le Père Dinet, par exemple, de prouver son dévouement à ceux qui se trouvaient à la base de sa formation. Dans une lettre à un destinataire inconnu, écrite en 1643, Descartes essaie d'atténuer la dispute entre lui et le Père Bourdin qui, comme nous l'avons vu, est un des objecteurs les plus acharnés des

---

15 AT, IV: 140-144.

*Méditations*. L'intention de Descartes semble être d'éviter que cette mésentente n'affecte sa relation avec les jésuites en général.

C'est ce qui m'a fait étonner du Révérend Père Bourdin, duquel je ne doute point que vous n'ayez remarqué la passion. Et j'oserais vous supplier de me vouloir mettre en ses bonnes grâces, si je pensais que ce fût une chose possible ; mais comme il a fait paraître quelque animosité contre moi, sans aucune raison, et avant même que je susse qu'il fût au monde, ainsi je ne puis quasi espérer que la raison le change. C'est pourquoi je veux seulement vous protester, qu'en ce qui s'est passé entre lui et moi, je le considère, en aucune façon, comme étant de votre Compagnie, à laquelle j'ai une infinité d'obligations, qui ne peuvent entrer en comparaison avec le peu en quoi il m'a désobligé. Et pour ce que je suis encore plus particulièrement obligé à vous qu'aux autres, à cause de l'alliance de mon frère<sup>16</sup>, je serais ravi, si je pouvais avoir occasion de vous témoigner combien je vous honore et désire obéir en toutes choses. (AT, IV: 66-67)

Un peu plus tard, en octobre 1644, le philosophe démontre s'être rapproché du Père Bourdin, arrivant même à lui offrir des exemplaires des *Principes* et encore à solliciter qu'il fasse que quelques exemplaires arrivent entre les mains d'autres prêtres de la Compagnie.

La bienveillance que vous m'avez fait la faveur de me promettre, lorsque j'ai eu l'honneur de vous voir, est cause que je m'adresse à vous pour vous supplier de vouloir recevoir une douzaine d'exemplaires de ma Philosophie et, en ayant retenu un pour vous, de prendre la peine de distribuer les autres à ceux de vos Pères de qui j'ai l'honneur d'être connu. Comme particulièrement je vous supplie d'en vouloir envoyer un ou deux au Révérend Père Charlet, et autant au Révérend Père Dinet<sup>17</sup>, avec les lettres que je leur écris ; et les autres seront, s'il vous plaît, pour le R. P. F., mon ancien maître, et pour les Révérends Pères Vatier, Fournier, Mesland, Grandamy, etc. (AT, IV: 143-144)

Si nous tenons compte de l'âpre débat entre Descartes et Bourdin dans les *Objections et Réponses* et des accusations qui s'ensuivirent, il est étrange de voir le philosophe s'adresser au prêtre d'une manière si respectueuse et dévouée, en arrivant même à lui demander un service comme s'ils étaient de vrais amis. Il est évident l'effort cartésien pour surmonter l'indisposition avec Bourdin, effort qui semble entrer dans le cadre de ceux annoncés antérieurement par lui dans sa lettre au Père Dinet<sup>18</sup>, qui

---

16 Selon l'éclaircissement présent dans l'édition Adam et Tannery (AT, IV: 65), le destinataire de cette lettre serait un parent de Descartes par alliance, lié à la femme de son frère.

17 La satisfaction de Descartes du fait de se rapprocher du Père Bourdin est mise en évidence dans la lettre au Père Dinet, que nous avons citée. (AT, IV: 142)

18 AT, VII: 577.

viseraient l'acceptation de sa philosophie par tous, principalement les tenants de la philosophie traditionnelle.

Il faut souligner encore que les lettres que Descartes a chargé Bourdin de remettre aux Pères Dinet et Charlet sont aussi assez significatives et révèlent, encore une fois, l'intention du philosophe de convaincre les jésuites à accepter sa philosophie. Tandis que dans la lettre au Père Dinet il affirme clairement son désir de changer l'opinion de ceux qui se sont mis contre sa philosophie ("Voici enfin les Principes de cette malheureuse Philosophie, que quelques-uns ont tâché d'étouffer avant sa naissance. J'espère qu'il changeront d'humeur en la voyant, et qu'ils la trouveront plus innocente qu'ils ne s'étaient imaginé<sup>19</sup>.") dans la lettre au Père Charlet il essaie de changer son image d'opposant de la scolastique, affirmant que ses principes auraient été admis par Aristote et qu'il n'aurait pas l'intention de réfuter les opinions reçues dans les écoles<sup>20</sup>.

Je sais qu'on a cru que mes opinions étaient nouvelles ; et toutefois on verra ici que je ne me sers d'aucun principe, qui n'ait été reçu par Aristote, et par tous ceux qui se sont jamais mêlés de philosopher. On s'est aussi imaginé que mon dessein était de réfuter des opinions reçues dans les Écoles, et de tâcher à les rendre ridicules ; mais on verra que je n'en parle non plus que si je ne les avais jamais apprises. (AT, IV: 141)

Ce qui est clair à partir de ce passage est que le philosophe n'avait pas l'intention dans les *Principes*, de se poser ouvertement contre la philosophie scolastique. Bien au contraire, l'objectif de Descartes est de se débarrasser de l'image d'opposant à la philosophie d'Aristote. De toute évidence, la posture cartésienne ici se rattache à des questions diplomatiques. Ce n'était pas à l'avantage du philosophe en ce moment-là d'être vu comme un critique de la philosophie scolastique. Son principal objectif était de convaincre chacun de la validité de sa philosophie et cela ne pourrait se faire tant qu'elle était vue comme radicalement opposée à celle d'Aristote.

Descartes insiste encore sur l'idée que la philosophie présentée dans les *Principes* ne s'oppose pas à celle d'Aristote dans une lettre de juin 1645 adressée à un destinataire inconnu<sup>21</sup>. Le philosophe y fait l'affirmation suivante :

---

19 AT, IV: 142.

20 La même idée est présentée dans la lettre au Père Dinet (AT, VII: 580 et 596) et sera farouchement critiquée par Martin Schoock dans son *Admiranda Methodus* (Section II, Chapitre I).

21 L'édition Adam et Tannery suppose que la lettre soit adressée à Huygens.

Je trouve fort étrange aussi qu'ils désirent que je réfute les arguments de l'École ; car je crois que, si je l'entreprenais, je leur rendrais un mauvais office. Et il y a longtemps que la malignité de quelques-uns m'a donné sujet de le faire, et peut-être qu'enfin ils me contraindront. Mais parce que ceux qui y ont le plus d'intérêt sont les Pères Jésuites, la considération du Père C(harlet), qui est mon parent et qui est maintenant le premier de leur Compagnie, depuis la mort de leur Général, duquel il était Assistant, et celle du Père D(inet) et de quelques autres des principaux de leurs Corps, lesquels je crois être véritablement mes amis, a été cause que je m'en suis abstenu jusques ici ; et même que j'ai tellement composé mes *Principes*, qu'on peut dire qu'ils ne contrarient point du tout à la Philosophie commune, mais seulement qu'ils l'ont enrichie de plusieurs choses qui n'y étaient pas. Car puisqu'on y reçoit une infinité d'autres opinions qui sont contraires unes aux autres, pourquoi n'y pourrait-on pas aussi bien recevoir les miennes ? (AT, IV: 225)

Le philosophe affirme qu'il aurait pu réfuter Aristote, mais il ne l'a pas fait à cause de la considération qu'il éprouvait pour les pères jésuites, ce qui l'aurait entraîné à rédiger les *Principes* de façon à ne contrarier aucunement la philosophie commune. Descartes confirme alors ne s'être opposé ouvertement à Aristote dans la première édition des *Principes* pour ne pas déplaire notamment les jésuites. Le philosophe ne nie cependant pas qu'il aurait pu le faire et qu'il avait des raisons pour cela. Il y a cependant une série d'intérêts en jeu dans la publication des *Principes* qui empêchent que Descartes présente une posture combative par rapport à la philosophie d'Aristote ; nous ne croyons pas que cela soit simplement le fruit de considération et d'amitié.

Dans la même lettre, le philosophe se montre étonné du verdict que sa philosophie ne serait pas acceptée par l'École, ce qui corrobore sa déception après la publication des *Principes* car après avoir tout fait pour que sa philosophie soit acceptée, en modifiant son format pour qu'elle devienne plus familière aux érudits, en ne s'opposant pas ouvertement à Aristote, il ne réussit pas à atteindre son objectif. Ce n'est pas que la philosophie exprimée dans les *Principes* soit rejetée par tous, mais elle est loin d'être unanimement acceptée, comme Descartes s'y attendait.

Ce que je trouve le plus étrange est la conclusion du jugement que vous m'avez envoyé, à savoir que ce qui empêchera mes principes d'être reçus dans l'École, est qu'ils ne sont pas assez confirmés par l'expérience, et que je n'ai point réfuté les raisons des autres<sup>22</sup>. Car j'admire que nonobstant que j'aie démontré, en particulier, presque autant d'expériences qu'il y a de lignes en mes écrits, et qu'ayant généralement rendu raison, dans mes Principes, de tous les phénomènes de la nature, j'aie expliqué par même moyen, toutes les expériences qui peuvent être faites touchant les corps inanimés, et qu'au

---

22 De ce point découle l'origine du passage que nous avons cité précédemment sur la réfutation de la philosophie scolastique.

contraire on n'en ait jamais bien expliqué aucune par les principes de la Philosophie vulgaire, ceux qui la suivent ne laissent pas de m'objecter le défaut d'expériences. (AT, IV: 224-225)

Ainsi, lorsqu'il a décidé de publier une version française des *Principes*, qui n'avait pas obtenu dans sa version latine la répercussion attendue, le philosophe écrit une lettre au traducteur<sup>23</sup>, qui servira de préface à l'œuvre. Ce qui est intéressant est que cette lettre présente une grande similitude avec le projet exposé dans la *Recherche*, notamment concernant le pari que l'homme commun serait plus apte à recevoir la philosophie cartésienne que les érudits. Comme nous avons déjà fait la corrélation entre la Lettre Préface et la *Recherche* précédemment nous n'y reviendrons pas en détail. Il suffit de savoir qu'en 1647, comme dans le dialogue, Descartes semble davantage disposé à renoncer à convaincre les érudits de la vérité de sa philosophie, se tournant vers l'homme commun. Ce semble d'ailleurs la raison qui l'a amené à traduire les œuvres latines<sup>24</sup> en français, quatrième point de notre liste de facteurs historiques importants pour les hypothèses de traduction tardive. L'importance de la décision de publier une édition française des *Méditations* et des *Principes* réside dans le fait qu'il souhaite élargir son public cible ou même le remplacer, moment qui serait alors compatible avec la rédaction de la *Recherche*, partageant la même pensée à propos de public idéal pour les écrits cartésiens.

En considération de ce cadre, l'idée que les *Principes*, dans leur première édition latine de 1644, remplaceraient la *Recherche* nous semble moins convaincante, puisque le dégoût envers les savants et l'incapacité des plus érudits de comprendre sa philosophie semble se consolider en 1647. Même si Descartes manifeste déjà son mécontentement envers les savants, il ne semble pas avoir, avant la publication de la première édition des *Principes*, les motivations nécessaires pour entreprendre ou même essayer d'entreprendre un projet comme la *Recherche*.

Il faut cependant admettre qu'à partir de l'analyse faite jusqu'ici, il est encore possible de suggérer l'année de 1642 comme date de rédaction de la *Recherche*. En supposant qu'entraîné par la mauvaise réception des *Méditations* et par le débat présent dans les *Objections et Réponses*, Descartes ait impulsivement décidé d'écrire le dialogue, il est possible d'imaginer qu'après réflexion le philosophe ait renoncé au

---

23 Claude Picot (1614-1668).

24 Outre les *Principes*, la traduction française des *Méditations* paraît aussi dans la même période.

projet et, comme le croit Gaukroger, se soit attelé aux *Principes*. Toutefois, à partir de cette considération nous sommes obligés d'admettre que d'autres facteurs, comme la Querelle d'Utrecht et relations avec Elisabeth et Christine (que nous analyserons ensuite), par exemple, ne soient pas essentiels pour la rédaction de la *Recherche*, ce qui nous semble difficile d'admettre.

Abordant alors les trois derniers points énumérés ci-dessus comme des facteurs contextuels qui peuvent avoir été importants pour le projet de la *Recherche*, nous avons l'influence de la princesse Elisabeth et de la Reine Christine et l'interruption du dialogue. En ce qui concerne les relations de Descartes avec la princesse Elisabeth, il faut rappeler que l'échange de correspondance entre eux commence en 1643. Quant aux relations de Descartes avec Christine elles démarrent en 1646 par l'intermédiaire de Pierre Chanut<sup>25</sup>. De ce fait, si nous voulons considérer les relations avec ces deux personnalités comme un facteur possible d'avoir exercé une influence quelconque sur la *Recherche*, elle aurait dû forcément été rédigée après ces dates.

La principale justification de ceux qui argumentent en faveur de l'influence d'Elisabeth dans le texte de la *Recherche*<sup>26</sup> est fondée sur la présence de la morale dans le plan du dialogue. Si nous considérons que l'intérêt pour la morale est éveillé chez le philosophe surtout par ses conversations avec la princesse Elisabeth, la présence de la morale dans le plan révélerait que l'œuvre a été rédigée dans un moment tardif de la vie du philosophe. Même si cet élément ne semble pas très significatif isolément, compte tenu des éléments précédemment avancés, il acquiert plus de force pour corroborer l'hypothèse de datation tardive, car si la *Recherche* est nécessairement postérieure aux *Méditations*, le plus probable est que la morale qui devait être développée dans cette œuvre était liée à la pensée morale développée par Descartes à partir de la correspondance avec Elisabeth. D'autant plus si nous considérons que le philosophe lui-même affirme, dans une lettre à Elisabeth de mai 1646, ne s'être jamais consacré

---

25 Au début les relations entre Christine et Descartes n'ont pas été directes ; la reine posait des questions à Chanut qui les envoyait au philosophe. Descartes, à son tour, répondait seulement à Chanut. Ce n'est que le 20 novembre 1647 que le philosophe écrit une lettre directement à la reine Christine pour la première fois. (Même si une partie de la correspondance de Descartes s'est perdue, il est possible, à partir du contenu des lettres dont nous disposons de cette période d'affirmer, comme le fait Adam (AT, V: 81), que la lettre à laquelle nous référons ci-dessus est la première écrite par le philosophe à Christine.)

26 Henri Gouhier (1929) et Ernst Cassirer (1939), par exemple.



auparavant aux thèmes présents dans les *Passions*<sup>27</sup>. Et encore dans une lettre à Chanut, du 20 novembre 1647, il parle sur les motifs selon lesquels il ne se serait pas risqué à écrire sur la morale :

Il est vrai que j'ai coutume de refuser d'écrire mes pensées touchant la morale, et cela pour deux raisons : l'une, qu'il n'y a point de matière d'où les malins puissent plus aisément tirer de prétextes pour calomnier ; l'autre, que je crois qu'il n'appartient qu'aux souverains ou à ceux qui sont autorisés par eux, de se mêler de régler les mœurs des autres. (AT, V : 86-87)

Ce passage nous fait supposer que la décision d'écrire sur la morale soit quelque chose de tardif. Toutefois nous croyons que la relation entre le philosophe et la princesse peut être très révélatrice, apportant des éléments qui peuvent être bien plus significatifs pour la datation de la *Recherche* que la constitution de la pensée morale cartésienne.

Cassirer signale l'intérêt de Descartes pour l'enseignement dans sa maturité, intérêt provenant de sa relation avec Elisabeth et surtout avec la reine Christine. C'est en effet avec Christine que Descartes, lors de son séjour en Suède peut exercer plus amplement ses qualités de professeur, mais l'intérêt pour cette fonction a été au début suscité par Elisabeth. La fascination de la princesse pour l'apprentissage et sa soif de savoir ont grandement impressionné Descartes qui rapidement nourrit une forte affection à son égard. Dans la longue correspondance entre le philosophe et la princesse il est possible de noter les contours d'une relation de maître à élève, qui s'impose naturellement. Cela étant, il n'est pas nécessaire d'attendre les dernières années de vie du philosophe et l'intensification de ses relations avec la reine Christine<sup>28</sup> pour expliquer les nouveaux intérêts cartésiens et la teneur didactique qui s'ensuit dans le dialogue ; cette inspiration se trouve déjà dans la relation avec Elisabeth.

La correspondance entre Descartes et Elisabeth est très clarifiante et présente des questions qui peuvent être d'un grand intérêt. Comme nous considérons la relation entre Descartes et la princesse d'une extrême importance pour la constitution de la *Recherche*, nous ferons une analyse complète de la correspondance entre les deux,

---

27 AT, IV: 407- 412.

28 En dépit du fait que la première lettre de Descartes à la reine Christine date de 20 novembre 1647, il n'est pas possible de dire qu'ils aient eu une relation intense avant le départ du philosophe pour la Suède en 1649.

mettant en relief les points qui peuvent se détacher spécialement lorsqu'il s'agit de l'éventuelle influence qu'elle peut avoir exercée dans la rédaction du dialogue.

L'échange de lettres entre Descartes et Elisabeth commence à l'initiative de la princesse<sup>29</sup> qui, en mai 1643<sup>30</sup>, écrit pour la première fois au philosophe. La lettre porte sur les questions ayant trait aux relations entre le corps et l'âme. Au début, entre mai et juillet 1643 les questions abordent surtout ce thème. Il y a aussi de brefs commentaires sur la Querelle d'Utrecht, qui gagnera de l'importance dans cette période<sup>31</sup>. Jusqu'à la moitié de 1645 la correspondance entre les deux est intermittente et une partie des lettres échangées ont été perdues, nous empêchant d'en avoir une réelle connaissance<sup>32</sup>; il y a quelques discussions sur des thèmes mathématiques et une brève mention à Voet de la part d'Elisabeth en août 1644<sup>33</sup>. Entre mai et juillet les lettres ont pour sujet principal la santé de la princesse. Il y a aussi, à la fin de la lettre de juin 1645, de Descartes à Elisabeth, un nouveau commentaire sur la Querelle d'Utrecht<sup>34</sup>. Le fait que la correspondance entre le philosophe et la princesse dans cette période contienne des mentions à la dispute entre Descartes et les magistrats d'Utrecht est assez significatif et révèle encore une fois combien cette question l'a affecté.

L'amitié entre Descartes et Elisabeth s'intensifie et à partir d'août 1645 la correspondance entre les deux sera bien plus abondante. La santé fragile de la princesse et les ennuis qui l'empêchaient de trouver le bonheur sont des sujets récurrents dans les lettres. Dans le but d'aider Elisabeth, Descartes commence en août 1645 un débat sur le *De Vita Beata* de Sénèque, qui figure à l'origine de considérations plus approfondies sur la morale et qui conduisent au développement des *Passions de l'âme* (1649)<sup>35</sup>; ces

---

29 Descartes avait déjà, dans une lettre du 6 octobre 1643 à Pollot (de laquelle Elisabeth aurait pris connaissance), manifesté son intérêt à connaître la princesse. (AT, III: 577)

30 La graphie ancienne de la lettre suggère la date exacte comme étant le 6 mai 1643; cependant, comme la réponse de Descartes date du 21 mai, l'édition Adam et Tannery suppose que la date réelle soit le 16 mai, puisque le philosophe ne prendrait pas quinze jours pour répondre à la première lettre d'une personne aussi importante que la princesse Elisabeth.

31 À la fin de la lettre du 28 juin 1643 à Elisabeth (AT, III: 695), Descartes mentionne le décret du 5 juin des magistrats d'Utrecht qu'il venait de recevoir. Dans sa réponse, datée du 5 juillet 1643, la princesse se montre solidaire de Descartes dans ce qui concerne cette dispute. (AT, IV: 1-2)

32 Par ce qui nous reste de la correspondance il est possible de savoir que quelques lettres ont été perdues, puisque on y trouve des conversations dont nous n'avons pas connaissance.

33 « Vous n'avez pas montré à M. Voetius le danger qu'il y a d'être votre ennemi, comme à moi l'avantage de votre bienveillance. » (AT, IV: 133)

34 AT, IV: 238.

35 Même si les *Passions* n'ont été officiellement publiées qu'en novembre 1649, en 1646 le philosophe dispose déjà d'une première esquisse de ce traité (AT, IV: 404-412) qui en principe ne semblait pas

sujets domineront la correspondance jusqu'en 1646. De la discussion sur le livre de Sénèque surgissent quelques commentaires qui peuvent être significatifs pour la datation de la *Recherche*. La lettre d'Elisabeth à Descartes du 16 août 1645, par exemple, contient un passage très intéressant sur la manière dont les conversations avec le philosophe stimulent la connaissance de la princesse :

Ce que j'étais obligée de vous écrire, afin que vous ne croyiez pas que je sois de votre opinion par préjugé ou par paresse. Je ne demande point aussi que vous continuiez à corriger Sénèque, parce que votre façon de raisonner est plus extraordinaire, mais parce qu'elle est la plus naturelle que j'aie rencontrée, et semble ne m'apprendre rien de nouveau, sinon que je puis tirer de mon esprit des connaissances que je n'ai pas encore aperçues. (AT, IV : 269)

La parole de la princesse rappelle bien l'idée présente dans la *Recherche* que le maître, Eudoxe, aurait le rôle d'aider son disciple, Poliandre, à atteindre la connaissance provenant seulement de la raison naturelle. Eudoxe n'impose pas à Poliandre sa propre connaissance, il ne fait que l'aider à faire sortir de son propre esprit la connaissance des choses.

Lesquelles choses je me suis proposé d'enseigner en cet ouvrage, et de mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes, ouvrant à un chacun les moyens de trouver en soi-même, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science que lui est nécessaire à la conduite de sa vie, et d'acquérir par après par son étude toutes les plus curieuses connaissances, que la raison des hommes est capable de posséder. (AT, X : 496)

C'est exactement le sentiment exprimé ici par Elisabeth qui, à partir de la manière de raisonner de Descartes se sent capable de sortir de son esprit des connaissances dont elle ne s'était pas encore rendu compte.

La princesse, comme Poliandre<sup>36</sup>, fait aussi de nombreux éloges à la manière dont le philosophe lui apprend et fait connaître les choses<sup>37</sup>, ce qui révèle qu'elle était la disciple idéale de Descartes, capable non seulement d'atteindre la connaissance uniquement à travers la raison naturelle, mais aussi de reconnaître la valeur de la philosophie cartésienne et de son rôle dans la recherche de la connaissance. Dans ce contexte encore, Elisabeth fait un commentaire qui nous semble très significatif :

---

destiné au grand public mais qui après l'insistance des amis de Descartes sera revu par lui et finalement publié.

36 AT, X: 518.

37 AT, IV: 279.

J'espère que vous continuerez, de ce que Sénèque a dit, ou de ce qu'il devait dire, à m'enseigner les moyens de fortifier l'entendement, pour juger du meilleur en toutes les actions de la vie<sup>38</sup>, qui me semble être la seule difficulté, puisqu'il est impossible de ne point suivre le bon chemin, quand il est connu. (AT, IV : 280)

Si nous nous rappelons le plan de la *Recherche*, il n'est pas difficile de remarquer la ressemblance existante entre lui et le passage susmentionné.

Ayant ainsi préparé notre entendement pour juger en perfection de la vérité<sup>39</sup>, il faudra aussi que nous apprenions à régler nos volontés, en distinguant les choses bonnes d'avec les mauvaises, et remarquant la vraie différence qu'il y a entre les vertus et les vices. (AT, X : 505)

L'idée selon laquelle il faut préparer l'entendement pour juger se trouve dans les deux passages ; en plus tous deux se présentent dans un contexte où il est question de la morale<sup>40</sup>.

Le plus intéressant des comparaisons que l'on puisse faire entre le dialogue et les paroles d'Elisabeth est qu'ils présentent la même particularité de la comparaison faite avec les Objections ; tous les deux sont des éléments externes à la pensée cartésienne, apportées par d'autres personnes, ce qui leur confère plus de force.

Encore au sein du débat sur le *De Vita Beata* de Sénèque, dans la lettre à Elisabeth du 18 août 1645, Descartes fait un commentaire qui rappelle assez celui présenté dans la *Recherche*.

Au premier, il reprend ceux qui suivent le coutume et l'exemple plutôt que la raison. *Nunquam de vita judicatur*, dit-il, *semper creditur*. Il approuve bien pourtant qu'on prenne conseil de ceux qu'on croit être les plus sages ; mais il veut qu'on use aussi de son propre jugement, pour examiner leurs opinions. En quoi je suis fort de son avis ; car, encore que plusieurs ne soient pas capables de trouver d'eux mêmes le droit chemin, il y en a peu toutefois qui ne le puissent assez reconnaître, lorsqu'il leur est clairement montré par quelque autre [...]. (AT, IV : 272)

Dans la *Recherche*, Descartes marque sa réprobation envers ceux qui recourent à l'autorité et à la philosophie traditionnelle pour garantir la certitude de leur connaissance<sup>41</sup>. En effet il s'affirme comme guide dans la recherche de la vérité, non

---

38 Nous soulignons.

39 Nous soulignons.

40 Il faut cependant souligner que les *Règles* et le *Discours* présentent aussi des idées similaires.

41 AT, X: 495-496/AT, X: 502.

comme quelqu'un qui révèle et impose la vérité, mais comme quelqu'un qui est là pour montrer le chemin<sup>42</sup>. Dans ce sens il est possible de faire confiance dans les enseignements d'un savant sans nécessairement céder à l'autorité<sup>43</sup>.

Il faut remarquer encore que la critique des défenseurs de la scolastique, trait marquant de *La Recherche de la Vérité*, est aussi un des points récurrents de la correspondance entre le philosophe et la princesse<sup>44</sup>. Elisabeth partage la vision de Descartes à propos des scolastiques et, tout comme lui, fait de dures critiques à la philosophie traditionnelle et à ses défenseurs<sup>45</sup>.

Si l'on tient compte des données présentées ci-dessus, il nous semble très probable que la conversation avec Elisabeth autour du livre de Sénèque soit une des inspirations de la *Recherche*. Nous considérons que ce moment-là était décisif pour le début de la rédaction du dialogue car c'est à la fin 1645 que Descartes dispose de tous les éléments nécessaires pour cela.

Plus loin, dans une lettre à Elisabeth du 10 mai 1647, il est possible de confirmer que la publication des *Principes* n'a pas été suffisante pour résoudre le problème de Descartes avec la philosophie traditionnelle. La Querelle d'Utrecht, qui avait déjà troublé énormément la tranquillité de Descartes, aurait provoqué, ou encouragé, l'apparition d'autres controverses impliquant le philosophe.

[...] pour le repos que j'y étais ci-devant venu chercher, je prévois que dorénavant je ne l'y pourrai avoir si entier que je désirerais, à cause que, n'ayant pas encore tiré toute la satisfaction que je devais avoir des injures que j'ai reçues à Utrecht, je vois qu'elles en attirent d'autres, et qu'il y a une troupe de théologiens, gens d'école, qui semblent avoir fait une ligue ensemble pour tâcher à m'opprimer par calomnies ; en sorte que, pendant qu'ils machinent tout ce qu'il peuvent pour tâcher de me nuire, si je ne veillais aussi pour me défendre, il leur serait aisé de me faire quelques affronts. La preuve de ceci est que, depuis trois ou quatre mois, un certain Régent du Collège de Théologiens de Leyde, nommé Revius, a fait disputer quatre diverses thèses contre moi, pour pervertir le sens de mes Méditations,

---

42 AT, X: 496/AT, X: 525-26.

43 Il faut rappeler qu'à ce sujet, l'influence de Charron est aussi essentielle.

44 « Je ne m'étonne pas de ce que votre Altesse ne trouve aucun docte au pays où elle est, qui ne soit entièrement préoccupé des opinions de l'École ; car je vois que, dans Paris même et en tout le reste de l'Europe, il y en a si peu d'autres, que, si je l'eusse su auparavant, je n'eusse peut-être jamais rien fait imprimer. » (AT, IV: 590-591)

45 « J'ai attribué l'obscurité, qui se trouve audit livre, comme en la plupart des anciens, à la façon de s'expliquer, toute différente de la notre, de ce que les mêmes choses, qui sont problématiques parmi nous, pouvaient passer pour hypothèses entre eux ; et le peu de connexion et d'ordre qu'il observe, au dessein de s'acquérir des admirateurs, en surprenant l'imagination, plutôt que des disciples, en informant le jugement [...]. » (AT, IV: 279)

et faire croire que j'y ai mis des choses fort absurdes, et contraires à la gloire de Dieu : comme qu'il faut douter qu'il y ait un Dieu ; et même que je veux qu'on nie absolument pour quelque temps qu'il y en ait un, et choses semblables. [...] depuis huit jours j'ai écrit une longue lettre aux Curateurs de l'Académie de Leyde, pour demander justice contre les calomnies de ceux deux théologiens<sup>46</sup>. Je ne sais point encore la réponse que j'en aurai ; mais, selon que je connais l'humeur des personnes de ce pays, et combien ils révèrent, non pas la probité et la vertu, mais la barbe, la voix et le sourcil des théologiens, en sorte que ceux qui sont les plus effrontés, et savent crier le plus haut, ont ici le plus de pouvoir (comme ordinairement en tous les États populaires), encore qu'ils aient le moins de raison, je n'en attends que quelques emplâtres, qui, n'ôtant point la cause du mal, ne serviront qu'à le rendre plus long et plus importun ; au lieu que, de mon côté, je pense être obligé de faire mon mieux, pour tirer une entière satisfaction de ces injures, et aussi, par même occasion, de celles d'Utrecht ; et en cas que je ne puisse obtenir justice (comme je prévois qu'il sera très malaisé que je l'obtienne), de me retirer tout à fait de ces provinces. Mais, parce que toutes choses se font ici fort lentement, je m'assure qu'il se passera plus d'un an, avant que cela arrive. [...] Pendant que j'écris ceci, je reçois de lettres de La Haye et de Leyde, qui m'apprennent que l'assemblée des Curateurs a été différée, en sorte qu'on ne leur a point encore donné mes lettres ; et je vois qu'on fait d'une brouillerie une grande affaire. On dit que les théologiens en veulent être juges, c'est-à-dire me mettre ici en une inquisition plus sévère que ne fut jamais celle d'Espagne, et me rendre l'adversaire de leur religion. Sur quoi on voudrait que j'employasse le crédit de Monsieur l'Ambassadeur de France, et l'autorité de Monsieur le Prince d'Orange, non pas pour obtenir justice, mais pour intercéder et empêcher que mes ennemis ne passent outre. Je crois pourtant que je ne suivrai point cet avis, je demanderai seulement justice ; et si je ne la puis obtenir, il me semble que le meilleur sera que je me prépare tout doucement à la retraite. Mais, quoi que je pense ou que je fasse, et en quelque lieu du monde que j'aille, il n'y aura jamais rien qui me soit plus cher que d'obéir à vos commandements, et de témoigner avec combien de zèle je suis, etc. (AT, V : 15-19)

La philosophe démontre ici que, encore en 1647, sa situation était assez compliquée et lui, même sans le vouloir, se mêlait d'une série de disputes. Cette fois la philosophie cartésienne est attaquée par les théologiens de l'Université de Leyde, notamment Jacobus Revius (1586-1658) et Jacobus Triglandius (1583-1654)<sup>47</sup>. Descartes se sent victime d'une injustice et ne semble pas croire qu'il puisse trouver justice en ce qui concerne les disputes qui ont eu lieu en Hollande. Il réfléchit sur la possibilité de quitter définitivement ce pays et même de partir à la retraite. C'est le moment où la déception avec la classe érudite devient plus profonde. Les disputes autour de sa philosophie atteignaient tous les domaines de sa vie, ce qui l'a amené à penser à changer de pays et même renoncer à la philosophie. Il faut rappeler que c'est

---

46 Revius et Triglandius.

47 Pour de plus grands éclaircissements à ce sujet voir VERBEEK, 1992.

aussi en 1647 que le philosophe décide de publier des versions françaises de ses œuvres latines, *Méditations* et *Principes*, décision qui peut être très significative<sup>48</sup>.

Dans sa réponse le 27 mai 1647, la princesse Elisabeth, qui à ce moment-là tenait déjà la place de grande amie de Descartes, est solidaire du philosophe, mais insiste pour qu'il ne quitte pas la Hollande et qu'il ne cède pas à ses ennemis.

Il y a trois semaines qu'on m'a envoyé le corollaire impertinent du professeur Triglangius, y ajoutant que ceux qui ont disputé pour vous ne furent point vaincus par raison, mais contraints de se taire par le tumulte qui s'excita en l'Académie, et que le professeur Stuard (homme de grande lecture, mais d'un jugement fort médiocre), faisait dessein de réfuter vos *Méditations Métaphysiques*. Je crois bien que cela vous donnerait la même peine qu'a fait la calomnie de l'écolier de Voetius, mais non pas la résolution de quitter la Hollande, comme vous le témoignez en votre lettre du 10<sup>e</sup> de ce mois, puisqu'il est indigne de vous de céder la place à vos ennemis, et que cela paraîtrait comme une espèce de bannissement, qui vous apporterait plus de préjudice que tout ce que Messieurs le théologiens peuvent faire contre vous, puisque la calomnie n'est point considérable en un lieu où ceux qui gouvernent ne s'en peuvent exempter eux-mêmes, ni punir ceux qui le font. (AT, V : 46-47)

La posture combative de la princesse peut avoir aussi influencé Descartes dans le projet entrepris dans la *Recherche*.

Le 6 juin 1647, Descartes écrit à Elisabeth sur l'impression de la traduction française des *Principes* et fait un commentaire curieux sur la fin supposée de la dispute avec les théologiens de Leyde.

On a fait taire le Théologiens qui me voulaient nuire, mais en les flattant, et en se gardent de les offenser le plus qu'on a pu, ce qu'on attribue maintenant au temps ; mais j'ai peur que ce temps durera toujours, et qu'on leur laissera prendre tant de pouvoir, qu'ils seront insupportables. (AT, V : 60)

Le philosophe affirme nettement avoir évité au maximum d'offenser ses opposants et même avoir fait leur éloge pour réussir diplomatiquement à mettre un terme à la polémique qui impliquait son nom. L'attitude conciliatrice de Descartes peut être vue dans ses lettres personnelles, où il présente aussi la même posture à l'égard des jésuites<sup>49</sup>. Cependant il manifeste ici une certaine crainte par rapport à cette position qu'il a adoptée car il imaginait qu'elle pouvait encourager l'attitude de ses opposants

---

48 Comme nous avons vu précédemment, en traduisant les œuvres latines en français, Descartes ouvre sa philosophie à un nouveau public, l'homme commun, le même public auquel la *Recherche* serait adressée.

49 AT, III: 249, AT, IV: 65-67, AT, IV: 140-144.

leur donnant à long terme un pouvoir qui les rendraient insupportables. Tout indique que le philosophe était excédé non seulement des accusations et disputes, mais aussi du jeu politique qu'il se voyait obligé de pratiquer pour ne pas se nuire davantage dans ce genre de situation.

Nous croyons que la polémique qui engageait les théologiens de Leyde était un moment capital dans la vie de Descartes et fondamental pour l'histoire de la rédaction de la *Recherche*. Si après 1645, le philosophe disposait de tous les éléments favorables au surgissement d'un texte de la teneur de la *Recherche*, d'autre part les nouvelles accusations contre sa philosophie peuvent l'avoir découragé définitivement à lutter contre les défenseurs de la philosophie traditionnelle.

Nous en arrivons enfin au moment qui nous semble le plus important pour nos desseins, de la correspondance avec Elisabeth : la lettre écrite par la princesse le 5 décembre 1647 et répondue par Descartes le 31 janvier 1648<sup>50</sup>. Nous présentons ensuite les deux textes respectivement.

Puisque j'ai reçu il a quelques jours la traduction française de vos *Méditations Métaphysiques* que vous m'avez envoyée<sup>51</sup>, je suis obligé de vous en rendre grâce par ces lignes [...] de vous dire avec quelle satisfaction j'ai lu la traduction susdite, puisqu'elle rend vos pensées d'autant plus miennes que je les vois bien exprimées en une langue dont je me sers ordinairement, encore que je crois les avoir comprises auparavant. Mon admiration s'augmente toutes les fois que je relis les objections qu'on vous a fait, comment il est possible que des personnes, qui ont employé tant d'années à la méditation et à l'étude, ne sauraient comprendre des choses si simples et si claires, que la plupart, en disputant du vrai et du faux, semblent ne pas connaître comment il les faut discerner, et que le sieur Gasendus<sup>52</sup>, qui est en la plus grande réputation pour son savoir, a fait, après l'Anglais<sup>53</sup>, les objections moins raisonnables que tous les autres. Cela vous montre combien le monde a besoin du *Traité de l'Érudition*, que vous avez autrefois voulu faire. Je sais que vous êtes trop charitable pour refuser une chose si utile au public, et que, pour cela, je n'ai pas besoin de vous faire souvenir de la parole que vous en avez donné à votre très affectionnée amie à vous servir, Elisabeth. (AT, V : 96-97)

---

50 Comme nous l'avons vu dans notre quatrième chapitre, Gouhier dans son interprétation fait recours à cette conversation. Cependant le commentateur ne fait qu'un bref commentaire sur ce moment de la correspondance entre les deux, sans explorer dûment tous les éléments que l'on peut en extraire. Ainsi, nous examinerons d'une façon plus minutieuse cette conversation qui enferme plusieurs éléments intéressants.

51 La lettre écrite par la princesse en mai 1647 fait penser qu'à cette date-là le texte français des *Méditations*, même s'il n'était pas arrivé entre ses mains, était déjà en chemin.

52 Gassendi.

53 Thomas Hobbes.



Votre Altesse y témoigne vouloir que j'écrive le *Traité de l'Érudition*, dont j'ai eu autrefois l'honneur de lui parler<sup>54</sup>. Et il n'y a rien que je souhaite avec plus de zèle que d'obéir à vos commandements ; mais je dirai ici les raisons que sont cause que j'avais laissé le dessein de ce *Traité*, et si elles ne satisfont pas votre Altesse, je ne manquerai pas de le reprendre. La première est que je n'y saurais mettre toutes les vérités qui y devraient être, sans animer trop contre moi les gens de l'École, et que je ne me trouve point en telle condition que je puisse entièrement mépriser leur haine. La seconde est que j'ai déjà touché quelque chose de ce que j'avais envie d'y mettre, dans une Préface qui est au-devant de la traduction française de mes *Principes*, laquelle je pense que votre Altesse a maintenant reçue. La troisième est que j'ai maintenant un autre écrit entre les mains, que j'espère pouvoir être plus agréable à votre Altesse : c'est la description des fonctions de l'animal et de l'homme. Car ce que j'en avais brouillé, il y a douze ou treize ans, qui a été vu par votre Altesse, étant venu entre les mains de plusieurs qui l'on mal transcrit, j'ai cru être obligé de le mettre plus au net, c'est-à-dire, de le refaire. [...] Au reste, je considère ce qui me reste de cet hiver, comme le temps le plus tranquille que j'aurai peut-être de ma vie ; ce qui est cause que j'aime mieux l'employer à cette étude, qu'à une autre que ne requiert pas tant d'attention. (AT, V : 111-113)

Le premier point intéressant que nous pouvons extraire des paroles d'Elisabeth est son affirmation que la traduction française des *Méditations* rend le texte plus familier du fait d'avoir été écrit dans la langue commune. Même si la princesse lisait le latin et avait pris connaissance des *Méditations* d'abord dans cette langue, elle admet qu'en lisant en français elle se sent plus proche du texte. Le témoignage d'Elisabeth est sans aucun doute un encouragement pour que Descartes écrive en français. Le dévouement du philosophe à la princesse est évident, et cela pris en compte, des paroles comme celles-là semblent capables d'influencer Descartes qui les années suivantes n'écrira plus en latin. En plus il faut remarquer que la correspondance entre le philosophe et la princesse est entreprise dans la langue commune, ce qui peut être aussi significatif pour la décision de Descartes d'écrire en français. Non que la raison de la préférence de Descartes d'écrire en français les dernières années de sa vie soit due uniquement à sa relation avec Elisabeth, mais elle peut y avoir contribué.

Plus loin, la princesse fera allusion au texte des *Objections et Réponses* et se montre tout comme Descartes, indignée face à la mauvaise compréhension des objecteurs. L'idée que de grands chercheurs, considérés savants et reconnus par leur connaissance soient incapables de comprendre des vérités tellement évidentes que celles démontrées dans les *Méditations* laisse Elisabeth horrifiée. Les paroles de la princesse

---

54 Il ne nous reste pas des registres de cette conversation préalable où le *Traité de l'Érudition* aurait été mentionné.

deviennent encore plus significatives lorsqu'elle met en rapport ce fait avec la nécessité que Descartes écrive un « *Traité de l'Érudition* ». L'idée qu'à partir des objections surgisse la nécessité que Descartes écrive un nouveau livre semble compatible avec l'hypothèse que *La Recherche de la Vérité* ait été influencé par les *Objections et Réponses*.

Il est évident que le *Traité de l'Érudition* a été le sujet d'une conversation préalable entre Descartes et la princesse. Elisabeth suggère dans sa lettre que le philosophe se serait compromis à écrire ce texte et évoque subtilement la parole donnée autrefois. Cependant il n'y a pas dans la correspondance aucune référence antérieure à ce sujet, ce qui nous conduit à deux possibilités : ou ce sujet a été traité dans des lettres qui ont été perdues, ou le traité supposé a été le thème d'une conversation en tête à tête entre les deux amis. Ayant en vue les lettres de cette période dont nous disposons et les données historiques<sup>55</sup>, tout nous mène à croire que ce thème a été abordé dans la rencontre entre Descartes et Elisabeth qui a eu lieu entre juin et septembre 1646<sup>56</sup>.

Toutefois l'allusion faite par Elisabeth ne suffit pas pour suggérer que la *Recherche* soit le *Traité de l'Érudition*. Dans sa réponse, Descartes nous fournit d'autres éléments qui favorisent cette hypothèse.

Le philosophe affirme avoir renoncé à écrire le *Traité de l'Érudition*, mais se rendant compte que la princesse avait du mal à accepter son renoncement, Descartes se propose à expliquer les raisons qui l'ont fait se désister du livre, en espérant qu'Elisabeth les comprenne et les accepte. Ainsi, deux choses semblent claires : 1) le sujet en question avait déjà été abordé entre Descartes et la princesse Elisabeth ; 2) Elisabeth avait un intérêt particulier dans ce projet et semblait être celle qui l'avait encouragé.

---

55 Il n'y a pas entre 1645 et 1646 aucune lacune évidente dans la correspondance entre Descartes et Elisabeth. L'interruption que nous rencontrons se situe entre juin et novembre 1647 ; cependant comme cette période est très proche de la lettre en question, nous ne croyons pas que les références au *Traité de l'Érudition* puissent s'y trouver étant donné que la princesse fait comprendre qu'il s'agit d'une conversation moins récente. En outre, même si elles deviennent plus espacées, les lettres ne présentent pas une discontinuité par rapport aux thèmes abordés. Considérant qu'entre juin et septembre 1647 Descartes fait un voyage (BAILLET, 2012 : 774-775/II: 323-324), il est compréhensible une brève interruption dans sa correspondance qui se vérifie aussi d'une façon générale.

56 Sur cette rencontre, qui aurait été la dernière entre Descartes et Elisabeth, voir AT, IV: 452 et AT, IV: 493.

Descartes offre trois raisons qui ont entraîné le désistement du *Traité de l'Érudition*. Le désistement est déjà un point que ce projet et la *Recherche* ont en commun : tous les deux ont été abandonnés. Cependant il faut vérifier si les raisons présentées par Descartes à Elisabeth sont compatibles avec les possibles motifs du désistement du dialogue.

La première raison aurait été que pour écrire ce livre il devrait s'opposer d'une façon véhémement « aux gens de l'École », ce qu'il affirme ne pas être disposé à faire pour ne pas se trouver dans la condition d'en supporter les conséquences. La lecture de la *Recherche* montre d'évidence sa teneur combative par rapport à la scolastique. L'attaque ouverte aux doctrines de la philosophie traditionnelle, comme nous l'avons vu, détonne des autres œuvres de Descartes et a été vue par quelques commentateurs comme signe de l'immaturation du philosophe. Cependant une question s'impose : même si la critique à la philosophie scolastique a fait part des idées cartésiennes depuis sa jeunesse et pouvait figurer dans n'importe laquelle de ses œuvres, elle n'est jamais faite de forme si évidente. Pourquoi alors en mentionnant le supposé *Traité de l'Érudition*, Descartes affirme la nécessité de s'opposer d'une façon véhémement « aux gens de l'École » ? Pourquoi la critique à la philosophie traditionnelle ne pourrait-elle pas là, comme dans les œuvres antérieures, être dissimulée ?

Tout indique qu'il s'agissait d'un projet complètement différent, découlant de la nécessité imposée à partir des *Objections et Réponses* et de la constatation que les savants avaient une énorme difficulté à comprendre la philosophie cartésienne. Ce projet en spécial exigeait une confrontation directe ; il ne suffisait plus d'exposer sa philosophie et attendre qu'elle, en elle-même, fût suffisante pour combattre la philosophie traditionnelle. Ainsi, de la même façon, dans la *Recherche*, la critique à la philosophie enseignée dans les écoles ne semble plus optionnelle ; elle est nécessaire et s'impose par le contexte du dialogue et semble inhérente au projet lui-même. Cela parce que dans la discussion entre les trois personnages où l'un représente Descartes et sa philosophie, le deuxième les savants et la philosophie aristotélicienne et le troisième l'homme commun, il ne serait pas possible d'échapper à la confrontation directe contre les idées d'Aristote. Dans le cas contraire, il devrait remplacer tout le projet. En outre c'est après 1640 que Descartes se voit immergé dans la dispute avec Bourdin et la Querelle d'Utrecht, des heurts qui, comme nous l'avons vu, ont été très éprouvants.

À notre avis, l'altercation avec Bourdin (que Descartes croyait s'étendre à au moins une partie de la Compagnie Jésuite) a été significativement pénible pour le philosophe. Descartes était encore en litige avec le prêtre, déjà sur les *Méditations*, lorsqu'il se mêle de la Querelle d'Utrecht qui a eu de proportions encore plus grandes. En écrivant au Père Dinet la lettre dans laquelle il critiquait les postures de Bourdin et Voet<sup>57</sup> et qui ont entraîné le différend avec les professeurs d'Utrecht, Descartes n'avait pas l'intention de provoquer une si grande polémique ; les conséquences sont allées au-delà de ce qu'il pouvait imaginer<sup>58</sup>. La décision de publier les *Principes* reflète ainsi l'effort cartésien de se « réconcilier » avec les jésuites et les tentatives diplomatiques de résoudre les controverses avec les Hollandais sont un effort pour atténuer ce genre de dispute et convaincre les défenseurs de la philosophie traditionnelle de la validité de sa philosophie. En 1646, la situation semble s'être calmée un peu, mais le philosophe est au début 1647 attaqué à nouveau, cette fois par les théologiens de l'Université de Leyde. C'est à ce moment-là que Descartes semble vivre sa plus grande déception. Ainsi il nous semble possible que le philosophe, dans un premier moment, fatigué de faire preuve de pondération et d'essayer d'éviter de plus grandes mésententes, aurait décidé de mener la situation à ses dernières conséquences, en écrivant une œuvre contestatrice comme la *Recherche*, mais finalement, se rendant compte de la teneur excessivement combative de son texte, il se soit demandé s'il valait vraiment la peine d'entreprendre ce projet. Il est probable qu'il ait mieux réfléchi sur ce sujet et aperçu qu'il n'aurait pas de disposition suffisante pour affronter une dispute aussi grande contre « les gens de l'École ». Si auparavant il avait été attaqué gratuitement<sup>59</sup> de tous les côtés, s'il se plaçait de fait contre la tradition le choc aurait été fulminant.

La deuxième raison exposée par Descartes serait le fait qu'il avait déjà présenté une partie de ce qu'il voulait aborder dans ce traité dans la Lettre Préface de la traduction française des *Principes de la Philosophie*. Encore une fois nous nous trouvons en présence d'une affirmation qui indique la forte probabilité que le *Traité de*

---

57 AT, VII: 563-603.

58 D'après Verbeek, « Descartes connaissait très mal les rapports de force qui étaient en jeu. Animé d'un dédain aristocratique pour le peuple ; regardant Voetius comme un tribun vaniteux et stupide ; se fiant implicitement au jugement des Grands qu'il connaissait, il a sous-estimé les forces qui s'opposaient. » (VERBEEK, 1988: 45)

59 Même s'il est possible de trouver dans la philosophie cartésienne des éléments contraires à la philosophie traditionnelle, le philosophe n'a jamais adopté une posture ouvertement contestatrice. En outre les accusations d'athéisme étaient infondées.

*l'Érudition* soit *La Recherche de la Vérité*. Cela parce que, comme nous avons pu remarquer dans notre quatrième chapitre, une partie du projet de la *Recherche* est en effet exposée dans la Lettre Préface et cet exposé ne se réduit pas au plan des *Principes*, qui est similaire au plan établi par Eudoxe dans le dialogue, mais se réfère aussi à l'objectif de l'œuvre, à son public cible et à la tentative de se détacher de la philosophie traditionnelle, montrant les avantages de la philosophie cartésienne face au peu de progrès fait par Platon, Aristote et leurs suiveurs. L'attaque à la philosophie traditionnelle est de grande importance puisque s'il n'y a pas dans les *Principes* un fort combat à la scolastique, comme cela se produit dans la *Recherche*, il faut remarquer que la Lettre Préface insère cet élément et change complètement le ton de l'œuvre.

Dans son édition latine, les *Principes* avaient un objectif clair : rendre plus facile l'enseignement de la philosophie cartésienne dans les écoles. Dans ce contexte, l'œuvre se destinait aux savants, à ceux qui étaient chargés d'enseigner la philosophie et non pas à l'homme commun. L'édition française de l'œuvre n'est pas la simple traduction du texte latin ; elle représente un changement d'objectif. L'œuvre remplit alors un autre rôle : celui de présenter l'ensemble de la philosophie cartésienne à l'homme commun et la Lettre Préface est très significative dans ce contexte, non pas seulement parce qu'elle rompt avec la soumission cartésienne aux autorités, mais aussi par le fait que cette lettre n'aurait pas lieu dans l'édition latine de l'œuvre. De cette façon, si la *Recherche*, comme le croit Gaukroger (1995 et 2002), est remplacée par le projet des *Principes*, elle ne peut pas l'être par l'édition latine de l'œuvre, mais uniquement par l'édition française de 1647, car même si les deux (*Recherche* et *Principes*) présentent des similitudes par rapport à leur contenu, il n'y a pas de compatibilité entre les intentions de la *Recherche* et de l'édition latine des *Principes* publiée en 1644.

Considérant donc que la similitude avec la Lettre Préface est en fait un des motifs qui font que Descartes renonce au *Traité de l'Érudition*, il faut admettre que le projet date d'un moment proche de 1647. Considérant encore que c'est en décembre 1647 qu'Elisabeth affirme le désistement de la part de Descartes du projet et que la Lettre Préface et la publication des *Principes* datent de juin/juillet de la même année, il est judicieux d'imaginer que 1647 est une année clé pour la datation.

Enfin, la troisième raison serait que le philosophe aurait été intéressé par un autre projet qui traiterait de la description des fonctions de l'animal et de l'homme. Ce projet

serait la reprise d'un autre écrit (que la princesse aurait déjà lu)<sup>60</sup>, que Descartes affirme avoir rédigé douze ou treize ans auparavant et que pour être passé de main en main et transcrit d'une manière indue avait besoin d'être refait. Descartes avait déjà mentionné le livre de Henricus Regius (1598-1679)<sup>61</sup> dans une lettre à Elisabeth de décembre 1646<sup>62</sup> ; plus tard dans une lettre à la princesse de 1647<sup>63</sup>, il affirmera que ce livre aurait défiguré sa philosophie. Son insatisfaction avec la divulgation et la répercussion de cet écrit est aussi exposée dans une lettre à Mersenne du 23 novembre 1646<sup>64</sup>, dans laquelle le philosophe en se plaignant de l'appropriation faite par Regius de certains points du texte, donne des informations plus précises sur quel serait le contenu de cet écrit.

Car il y a déjà 12 ou 13 ans que j'avais décrit toutes les fonctions du corps humain, ou de l'animal, mais le papier où je les ai mises est si brouillé que j'aurais moi-même beaucoup de peine à le lire ; toutefois je ne pus m'empêcher, il y a 4 ou 5 ans, de les prêter à un intime ami, lequel en fit une copie, laquelle a encore été transcrite depuis par deux autres, avec ma permission, mais sans que je les aie relues ni corrigées. Et je les avais priés de les faire voir à personne, comme aussi je ne l'ai jamais voulu faire voir à Regius, parce que je connais son humeur, et que, pensant faire imprimer mes opinions touchant cette matière, je ne désirais pas qu'un autre leur ôtât la grâce de la nouveauté. Mais il a eu, malgré moi, une copie de cet écrit, sans que je ne puisse deviner en aucune façon par quel moyen il l'a eue, et il en a tiré cette belle pièce du mouvement des muscles. (AT, IV : 566-567)

C'est dans la période de 1629-1631 que Descartes écrit sur les fonctions du corps humain et celui des animaux<sup>65</sup>.

À partir de ce point de la conversation entre Descartes et Elisabeth, il est possible d'observer alors l'intérêt du philosophe à reprendre et réécrire ses premiers textes sur les fonctions du corps des hommes et celui des animaux<sup>66</sup>. Ce scénario nous semble spécialement significatif pour démontrer que Descartes, même dans sa maturité, pourrait s'intéresser à nouveau aux thèmes qui ont éveillé son attention dans les premières

---

60 Dans la lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645 (AT, IV: 304-317), Descartes commente le fait que la princesse avait lu un traité écrit par lui à propos de la nature des animaux.

61 Regius aurait été le premier disciple de Descartes, mais après avoir été renié par le philosophe finit par se retourner contre lui. Sur ce sujet voir BAILLET, 2012 : 722-723/II: 268-270.

62 AT, IV: 590.

63 AT, IV: 626.

64 AT, IV: 564-568.

65 Nous sommes ici d'accord avec Ferdinand Alquié qui discorde de la position de Baillet et Adam qui croient que Descartes fait allusion à quelques pages rédigées par le philosophe après la publication des *Principes*. Sur ce sujet voir le volume III de l'édition des œuvres complètes de Descartes faites par Alquié, page 614, note I.

66 *Traité de L'Homme, Excepta anatomica, Primae cogitationes circa generationem animalium, Partes similiares et excrementa et morbi.*

années de sa trajectoire philosophique. Ainsi si on situe la *Recherche* dans un moment tardif les supposées incohérences y trouvées du fait qu'elle présente des thèmes de la jeunesse cartésienne se défont, étant donné l'évidence que Descartes dans sa maturité revenait à ses écrits de jeunesse. Il est possible que le philosophe ait eu des contacts avec ses anciens textes, ayant ainsi ravivé dans sa mémoire certaines idées provenant de ces écrits<sup>67</sup>.

De cette façon, la lettre du 5 décembre 1647 est très significative non seulement pour avoir suggéré l'hypothèse déjà mentionnée par Gouhier (1929),<sup>68</sup> que la *Recherche* soit le *Traité de l'Érudition*, mais pour signaler les nouvelles préoccupations de Descartes dans cette période et sa disposition de revisiter un texte de sa jeunesse.

Cependant il faut aussi souligner qu'il y a d'autres interprétations à propos du *Traité de l'Érudition* en question. Carraud et Olivo, par exemple, dans leur édition des œuvres de jeunesse de Descartes (2013), affirment que lorsqu'il mentionne le *Traité de l'Érudition* le philosophe aurait fait allusion aux *Règles pour la direction de l'esprit* qu'il avait abandonnées. Pour défendre cette hypothèse, les auteurs analysent les motifs avancés par Descartes pour renoncer à écrire le traité, les rapportant au projet des *Règles*.

Si nous considérons le premier motif, le peu de disposition de Descartes à entrer en conflit avec les « gens de l'École », Carraud et Olivo suggèrent que les thèmes qui auraient pu causer cette dispute ce seraient la physique, la médecine et la logique. Tenant compte que Descartes affirme que le troisième motif pour lequel il se serait désisté de ce traité serait un nouveau projet sur les fonction du corps de l'animal et celui de l'homme, on exclut la physique et la médecine comme possibles thèmes du *Traité de l'Érudition*; il ne reste que la logique qui serait complètement compatible avec le projet des *Règles*<sup>69</sup>.

---

67 Il faut souligner que déjà en juin Descartes renie Regius et sa doctrine, ce qui reporte le contact de Descartes avec ses textes de jeunesse à un moment antérieur. Ainsi cet élément fait aussi partie, conjointement à la mauvaise répercussion des *Méditations* et des *Principes* et aux conversations avec Elisabeth sur le *De Vita Beata*, de l'ensemble des éléments dont dispose Descartes en 1646 et que nous considérons fondamentaux pour la rédaction de la *Recherche*.

68 Même si Gouhier avance la possibilité que la *Recherche* soit le *Traité de l'Érudition*, il ne développe pas suffisamment cette hypothèse. Il n'y a pas une analyse de la correspondance ni le recours aux arguments qui corroborent cette idée.

69 Les auteurs ont recours aussi au rapport du P. Rapin qui aurait entendu dire que Descartes aurait commencé une logique, mais qu'il ne l'avait pas terminée et qu'il n'en resterait que quelques fragments, sous le titre de l'érudition. (Rapin, *Réflexions sur la philosophie* in *Œuvres Diverses*, Paris, 1684, t 2, p. 322 = *Œuvres*, La Haye, 1725, t. II, p. 408 apud CO, 2013: 164). Il n'y a

Il reste encore le deuxième motif offert par Descartes : la similitude entre le traité en question et la Lettre Préface de l'édition française des *Principes*. Les auteurs commencent par offrir une définition de l'« érudition » qui serait de Descartes lui-même et qui ne cadrerait pas avec le sens traditionnel du terme. L'érudition dont il est question dans le titre du traité aurait une signification positive, ce serait la capacité de bien juger, le bon sens. Selon Carraud et Olivo ce serait sous cet aspect que le projet du *Traité de l'Érudition*, dans ce cas celui des *Règles*, correspondrait en partie à celui qui se présente dans la Lettre Préface. Cette correspondance se rapporterait principalement à la définition du cinquième degré de la sagesse, qui serait la « recherche des premières causes et des vrais principes dont nous pourrions déduire les raisons de tout ce que nous sommes capables de connaître »<sup>70</sup>.

Or, si l'on tient compte de ce que ce cinquième degré est lui-même un mode de connaissance pour parvenir à la sagesse, il faut donc entendre qu'il est un mode de connaissance par lequel un autre mode de connaissance – « la connaissance de la vérité par les premières causes, c'est-à-dire, la sagesse » – devient ultérieurement possible. N'étant donc pas la recherche de la vérité par les premiers principes, mais la recherche des premiers principes à partir desquels seulement on pourra connaître la vérité par les premières causes, le cinquième degré de la sagesse n'est rien d'autre que l'étude des conditions de la sagesse, ou encore une recherche qui est en même temps un mode de connaissance, ce qui se nomme *méthode*. (CO, 2013 : 172)

Ainsi, Descartes aurait été en 1647 encouragé par la princesse Elisabeth à reprendre le projet des *Règles*. L'interprétation proposée par les deux auteurs ne manque pas d'intérêt, mais elle s'achoppe à quelques difficultés

La première réside dans l'affirmation que la logique devrait nécessairement être le thème du traité sur l'érudition. Descartes lui-même affirme dans sa lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> novembre 1646<sup>71</sup>, que le thème qui aurait été la cible de grandes disputes dans sa philosophie serait la physique, mais il croyait que le thème qui aurait pu provoquer des disputes encore plus grandes ce serait la morale<sup>72</sup>. En plus, il est indiscutable que la métaphysique cartésienne a aussi généré de nombreuses controverses. Nous ne voyons aucun motif pour privilégier la logique (même si la physique et la médecine sont

---

toutefois aucun fondement historique ou matériel qui confirme la véracité de ce qui est dit dans ce rapport.

70 AT, IX-2: 5.

71 Nous reviendrons à cette lettre plus tard.

72 AT, IV: 536-538.



écartées) comme le seul thème capable d'encourager si fortement les objecteurs au point de faire que Descartes renonce à écrire sur ce sujet.

D'autre part, même si nous concordons avec la distinction entre deux types d'érudition, nous ne sommes pas d'accord avec le rapprochement fait entre la Lettre Préface et les *Règles*. Même si effectivement on puisse trouver des similitudes entre ces deux écrits, lorsqu'il fait allusion au cinquième degré de sagesse Descartes semble clairement se référer à sa philosophie première, projet que, comme nous l'avons vu dans notre deuxième chapitre, Carraud et Olivo croient être complètement absent des *Règles*. Le philosophe affirme que le cinquième degré de la sagesse consisterait dans la « recherche des premières causes et des vrais principes dont nous pourrions déduire les raisons de tout ce que nous sommes capables de connaître ». Même s'il est clair qu'il y a une limite à la connaissance, l'idée d'établir des principes à partir desquels nous puissions déduire tout ce que nous pouvons connaître c'est ce que nous voyons dans le projet des *Méditations*. Assimiler cela à la recherche pour la compréhension de notre appareil cognitif et de nos moyens de connaître au détriment de la métaphysique et de la philosophie première nous semble complètement inadéquat.

En plus, les similitudes qui peuvent se trouver entre les *Règles* et la Lettre Préface sont très limitées, puisque le projet qui y est présenté englobe bien plus que la méthode. C'est évidemment avec la *Recherche* que la Lettre Préface présente le plus de ressemblances. Principalement si nous considérons que le dialogue partage avec les *Règles* ce que cette dernière a en commun avec la Lettre Préface. Dans ce sens l'hypothèse proposée par Carraud et Olivo contrarie l'interprétation faite par eux-mêmes de la *Recherche* car si le dialogue ne peut être une œuvre tardive pour partager avec les *Règles* le projet de la *mathesis universalis* (abandonné au bénéfice de la philosophie première) comment les *Règles* pourraient-elles être reprises dans la maturité de Descartes et un projet comme celui de la *Recherche* ne pourrait jamais y avoir de place ?

Un autre facteur important à être pris en considération et qui échappe à cette interprétation est le fait que lorsqu'elle mentionne le traité en question, Elisabeth met en rapport la nécessité de l'écrire à la mauvaise compréhension des objecteurs à l'égard des *Méditations*. Dans ce sens, la *Recherche* semble bien plus compatible avec l'idée de rendre plus facile la compréhension de la philosophie cartésienne que les *Règles*. En

plus, dans sa réponse, lorsqu'il affirme qu'il présentera les motifs qui l'ont fait abandonner l'idée d'écrire ce traité, Descartes ne parle à aucun moment de la reprise d'un texte ancien<sup>73</sup>. S'il s'agissait réellement des *Règles*, il aurait dit quelque chose comme « les motifs qui m'ont fait renoncer à l'idée de reprendre ce traité ». Ce que le philosophe affirme est qu'il avait renoncé au traité pour certains motifs, mais s'ils ne convainquaient pas la princesse il serait prêt à le reprendre<sup>74</sup>. Ainsi, force est de considérer que le traité qu'il « a eu autrefois l'intention de faire<sup>75</sup> » aurait été aussi autrefois abandonné. Mais les raisons données par Descartes en 1648 ne sont aucunement compatibles avec les possibles raisons de l'abandon des *Règles*.

Ainsi donc même si nous considérons comme valables les arguments qui rapprochent les *Règles* du supposé *Traité de l'Érudition*, il serait bien plus cohérent d'imaginer que la *Recherche*, qui partage partiellement le projet des *Règles*, serait le *Traité de l'Érudition* et assimilerait aussi les autres thèmes proposés dans le plan présenté dans la Lettre Préface, qui comme cela a été démontré, présente d'indéniables similitudes avec le plan du dialogue. Dans ce sens, si le *Traité de l'Érudition* n'est que la reprise partielle des *Règles*, il correspond bien plus au projet de la *Recherche* qu'au projet des *Règles* à proprement parler. Elle contiendrait non seulement ce qu'ils nomment logique ou méthode, mais aussi la physique, la métaphysique et la morale, justifiant d'une manière bien plus efficace les deux premiers motifs donnés par Descartes pour expliquer le désistement de l'œuvre ; crainte cartésienne d'entrer en conflit « avec les gens de l'École » et la présence de thèmes de ce traité dans la Lettre Préface.

Cela étant, non seulement l'hypothèse présentée par Carraud et Olivo ne nous paraît pas convaincante, mais en réalité elle finit par nous fournir plus d'éléments pour identifier le *Traité de l'Érudition* et *Recherche de la Vérité*.

Nous croyons donc qu'il est extrêmement probable que le *Traité de l'Érudition* ait été en vérité un traité contre l'érudition et le savoir érudit dans le sens traditionnel et en faveur d'une érudition qui corresponde au bon usage de la raison que, lorsqu'il a été

---

73 Comme il arrive dans cette même lettre, lorsqu'il affirme qu'il ira reprendre un traité sur les fonctions de l'animal et celles de l'homme. (AT, V: 112)

74 « [...] mais je dirai ici les raisons qui sont cause que j'avais laissé le dessein de ce Traité, et si elles ne satisfont pas votre Altesse, je ne manquerai pas de le reprendre. » (AT, V: 111-112)

75 « [...] que vous avez autrefois voulu faire. » (AT, V: 97).

rédigé par Descartes a pris le nom de *Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*<sup>76</sup>. Ce projet aurait été influencé et encouragé par la princesse Elisabeth et aurait surgi d'une nécessité imposée à partir de l'évidente mauvaise compréhension de la philosophie cartésienne de la part des savants, manifestée notamment dans les *Objections faites aux Méditations*.

Il y a cependant encore un élément qu'il faut analyser : l'influence de la reine Christine, signalée par Cassirer comme décisive pour la rédaction de la *Recherche*. Comme nous l'avons vu, l'interprétation de Cassirer défend l'hypothèse que le dialogue soit non seulement une œuvre tardive, mais aussi le dernier écrit cartésien, qui aurait été rédigé au moment où le philosophe est atteint de la pneumonie qui a provoqué sa mort. Le commentateur appuie son hypothèse sur l'idée qu'en allant en Suède à la demande de Christine, Descartes s'est vu dans un moment extrêmement propice à la rédaction d'une œuvre de la teneur de la *Recherche*. Le philosophe se verrait en Suède face à la tâche d'enseigner et d'un élève, (plus précisément d'une élève) comme celui décrit dans le dialogue ; il se voit aussi obligé de vaincre des contradicteurs, les précepteurs et les conseillers de la reine, pour pouvoir transmettre sa doctrine de manière fructueuse. Ainsi Christine serait Poliandre, l'élève idéal et source inspiratrice du dialogue cartésien.

Même si nous savons que Descartes était très dévoué à Christine, leur relation a été très brève. Depuis la première intermédiation de Chanut (décembre 1646)<sup>77</sup> et la première lettre de Descartes (novembre 1647)<sup>78</sup> répondue par Christine (décembre 1648)<sup>79</sup>, Jusqu'au départ du philosophe en Suède (octobre 1649), il n'y a pas une correspondance significative entre eux<sup>80</sup>. C'est notamment entre 1649 et 1650 que la relation entre les deux s'intensifie.

Même si nous savons que Descartes était effectivement très dévoué à Christine, leur relation a été relativement brève. Depuis la première intermédiation de Chanut répondue par Christine il n'y a pas une correspondance significative entre eux.

---

76 Considérant l'ambiguïté du terme d'érudition le changement du titre se justifie.

77 AT, IV: 581-583.

78 AT, V: 81-86.

79 AT, V: 251-251.

80 Il y a une sorte de correspondance indirecte entre Descartes et Christine par l'intermédiaire de Chanut pendant cette période.

Il est évident que la situation vécue par le philosophe à Stockholm présente des similitudes avec le scénario exposé dans la *Recherche*, mais il s'agissait d'une situation qui se répétait depuis la publication des *Méditations*. Le combat aux objecteurs était devenue une constante dans la vie de Descartes, atténué seulement par la relation qu'il maintenait avec des amis proches comme Picot et Elisabeth par exemple, qui comprenaient et vénéraient sa philosophie. Ainsi, nous croyons que l'influence d'Elisabeth est bien plus fondamentale car la princesse se révèle une élève et disciple idéale, montrant à Descartes que c'était le moment de ne plus parier sur les grands savants et érudits et viser l'homme commun. Nous n'écartons cependant pas l'hypothèse que le début des relations avec Christine puisse avoir aussi influencé Descartes, notamment en ce qui concerne le changement de son public cible. Il faut rappeler qu'au XVII<sup>e</sup> siècle l'intérêt de deux femmes, même si de la haute noblesse, pour des questions philosophiques était un fait atypique, surtout si nous considérons qu'elles ne se limitèrent pas à s'intéresser mais ont compris la philosophie cartésienne. Elisabeth notamment se montre beaucoup plus judicieuse que de nombreux des grands savants desquels Descartes attendait l'approbation<sup>81</sup>. La relation avec Christine vient confirmer quelque chose que le philosophe avait déjà constaté à partir de sa relation avec Elisabeth. En plus, la bonne relation avec une personnalité de l'importance de la reine pourrait donner au philosophe l'appui nécessaire pour s'imposer face à ses opposants, ce qui se manifeste de forme évidente dans la correspondance.

Je n'ai jamais eu assez d'ambition pour désirer que les personnes de ce rang<sup>82</sup> sussent mon nom, et même, si j'avais été seulement aussi sage qu'on dit que les sauvages se persuadent que sont les singes, j'aurais jamais été connu de qui que ce soit, en qualité de faiseur de livres : car on dit qu'il s'imaginent que les singes pourraient parler, s'ils voulaient, mais qu'ils s'en abstiennent, afin qu'on ne le contraigne point de travailler ; et parce que je n'ai pas eu la même prudence à m'abstenir d'écrire, je n'ai plus tant de loisir ni tant de repos que j'aurais, si j'eusse eu l'esprit de me taire. Mais puisque la faute est déjà commise, et que je suis connu d'une infinité de gens de l'école, qui regardent mes écrits de travers, et y cherchent de tous côtés les moyens de me nuire, j'ai grand sujet de souhaiter aussi de l'être des personnes de plus grand mérite, de qui le pouvoir et la vertu me puissent protéger. [...] J'ai vu ici Monsieur de la Thuillerie, depuis son retour de Suède, lequel m'a décrit ses qualités d'une façon si avantageuse, que celle d'être reine me semble l'une des moindres ; et je n'en aurais osé croire la moitié, si je n'avais vu par expérience, en la Princesse à qui j'ai dédié mes *Principes de Philosophie*, que les personnes de grande naissance, de quel sexe qu'elles soient, n'ont pas

---

81 Comme nous l'avons vu dans la lettre du 5 décembre 1647 (AT, V: 96-97) Elisabeth, aussi bien que Descartes, s'étonnait du manque de compréhension d'objecteurs comme Hobbes et Gassendi.

82 Référence à la reine Christine de Suède à qui Chanut prétendait présenter les *Méditations*.

besoin d'avoir beaucoup d'âge pour pouvoir surpasser de beaucoup en érudition et en vertus les autres hommes. (AT, IV : 535-536)<sup>83</sup>

Si la reine a exercé une influence sur la rédaction de la *Recherche*, c'est plutôt en confirmant à Descartes que ses écrits pourraient être mieux compris d'un autre public et pour pouvoir lui offrir quelque sorte de protection. Le fait que la reine pouvait comprendre plus facilement la philosophie de Descartes que les savants est à nouveau mentionné dans une lettre à Chanut le 6 juin 1647.

J'ai eu peur, en lisant les premières pages où vous m'apprenez que Monsieur du Rier avait parlé à la Reine d'une de mes lettres, et qu'elle demandait de la voir. Par après je me suis rassuré étant à l'endroit où vous écrivez qu'elle en a ouï la lecture avec quelque satisfaction ; et je doute si j'ai été touché de plus d'admiration, de ce qu'elle a si facilement entendu des choses que les plus doctes estiment très obscures, ou de joie, de ce qu'elles ne lui ont pas déplu. Mais mon admiration s'est redoublée, lorsque j'ai vu la force et le poids des objections que sa Majesté a remarquées, touchant la grandeur que j'ai attribuée à l'univers. (AT, V : 50-51)

Selon nous, Descartes n'aurait jamais été ferme dans la décision d'écrire la *Recherche*. Le plus probable est qu'il ait commenté cette idée avec Elisabeth en 1646, mais qu'il n'était pas convaincu de la mettre en pratique. La princesse enthousiasmé avec le projet aurait encouragé le philosophe à l'entreprendre, ce qu'il a fait mais de manière hésitante. La lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> novembre 1646, écrite juste après cette rencontre, mentionne quelque chose qui nous fait penser au projet du dialogue.

Mais j'ai bien peur que les écrits que j'ai publiés ne méritent pas qu'elle<sup>84</sup> s'arrête à les lire [...] Peut-être que si j'avais traité de la morale, j'aurais occasion d'espérer qu'ils lui pourraient être plus agréables, mais c'est de quoi je ne dois pas me mêler d'écrire. Messieurs les Régents sont si animés contre moi à cause des innocents principes de physique qu'ils ont vus, et si en colère de ce qu'ils n'y trouvent aucun prétexte pour me calomnier, que, si je traitais après cela de la morale ils ne me laisseraient aucun repos. Car puisqu'un Père Boudin a cru avoir assez de sujet, pour m'accuser d'être sceptique, de ce que j'ai réfuté les sceptiques ; et qu'un ministre<sup>85</sup> a entrepris de persuader que j'étais athée, sans en alléguer d'autre raison, sinon que j'ai tâché de prouver l'existence de Dieu, que ne diraient-ils point, si j'entreprenais d'examiner quelle est la juste valeur de toutes les choses qu'on peut désirer ou craindre ; quel sera l'état de l'âme après la mort ; jusqu'où nous devons aimer la vie ; et quels nous devons être, pour n'avoir aucun sujet d'en craindre la perte ?<sup>86</sup> [...] Et ainsi je crois que le mieux que je puisse faire dorénavant, est de m'abstenir

---

83 Lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> novembre 1646.

84 Christine.

85 Voet.

86 Nous soulignons.

de faire des livres [...] de n'étudier plus que pour m'instruire, et ne communiquer mes pensées que à ceux avec qui je pourrais converser privément [...]. (AT, IV : 536-538)

Le philosophe commente ici quelques-unes des accusations exagérées subies par lui, comme celle d'être sceptique ou athée, et affirme que s'il avait écrit sur la morale il aurait pu souffrir des accusations encore pires. L'intéressant est que lorsqu'il mentionne les thèmes que cette morale contiendrait, il cite de forme semblable quelques-uns des thèmes présents dans la *Recherche*.

je passerai jusqu'aux plus saines conjectures touchant ce qui ne peut être déterminé par les hommes, afin d'expliquer le rapport des choses sensibles aux intellectuelles, et de toutes les deux au Créateur, l'immortalité des créatures, et quel sera l'état de leur être après la consommation des siècles. [...] il faudra aussi que nous apprenions à régler nos volontés, en distinguant les choses bonnes d'avec les mauvaises, et remarquant la vraie différence qu'il y a entre les vertus et les vices<sup>87</sup> (AT, X : 506)

L'idée de dire quelque chose sur l'état de l'âme après la mort est partagée dans les deux passages. Curieusement, comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre<sup>88</sup>, ce passage du plan est utilisé par les défenseurs de l'hypothèse que la *Recherche* est une œuvre de jeunesse, comme Cantecor par exemple, qui affirme que la promesse de traiter de l'immortalité de l'âme même si par le biais de saines conjectures, semble hors propos puisque le philosophe démontrerait dans ses textes que l'on ne pourrait rien savoir sur ce sujet.

Ainsi celui-ci serait un indice qu'il s'agit d'une œuvre de jeunesse. Toutefois comme nous pouvons le constater à partir de la lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> novembre 1646, dans sa maturité Descartes commente clairement la possibilité de traiter ce sujet. En plus l'idée de réguler la volonté en distinguant les choses bonnes des mauvaises nous semble très semblable à l'idée d'examiner la juste valeur des choses que nous pouvons désirer ou craindre.

La proximité entre ces deux passages nous semble un indice que Descartes aurait été aux prises avec le projet de la *Recherche* dans cette période. Peut-être justement pour être hésitant à ce sujet, il en fasse ce commentaire dans la lettre à Chanut. Le philosophe se voyait face à un projet qui exigeait le traitement de thèmes moraux, mais

---

87 Nous soulignons.

88 Point 1.3 Le plan de la *Recherche*.

craignait que cela n'avive encore plus la colère de ses opposants, ce qui finalement semble avoir été un des motifs qui l'ont fait abandonner le texte.

Nous n'adhérons pas à l'hypothèse défendue par Cassirer (1939) que la *Recherche* soit une œuvre de 1650 écrite en Suède sous l'influence des circonstances qui ont entouré les relations de Descartes avec la reine Christine. Nous croyons, nous rapprochant davantage de Gouhier (1924 et 1929), que le plus probable est que la *Recherche* ait été rédigée entre 1646 et 1647 et que Descartes renonce au projet en partie pour s'occuper de la traduction française des *Principes* pour laquelle il rédige une Lettre Préface qui résumera partiellement la pensée exprimée dans le dialogue, en partie à cause des confusions qui découlent des disputes avec les jésuites et enfin, à cause de son intérêt pour d'autres projets<sup>89</sup>. Nous ne nions pourtant pas l'influence, encore qu'en moindre mesure, des relations avec la reine Christine.

---

89 Description des fonctions des animaux et celles de l'homme.

## Conclusion

Après avoir étudié *La Recherche de la Vérité*, sa corrélation avec les *Règles pour la direction de l'esprit*, le *Discours de la Méthode*, les *Méditations Métaphysiques* et ses *Objections et Réponses* et enfin les *Principes de la Philosophie*, ainsi que les différentes interprétations qui proposent plusieurs hypothèses de datation pour le dialogue, nous devons présenter quelques réflexions sur les conclusions acquises dans ce travail. Pour ce faire, nous allons suivre le même ordre de notre recherche, analysant dans un premier temps les résultats obtenus grâce à l'étude comparée entre la *Recherche* et les *Règles* et l'hypothèse de datation qui voit dans le dialogue une œuvre de jeunesse ; nous partirons ensuite vers les conclusions à propos de la comparaison entre la *Recherche* et le *Discours* et l'hypothèse de datation intermédiaire. Nous analyserons enfin les résultats obtenus grâce à la collation entre la *Recherche* et les œuvres de la maturité, *Méditations/Objections et Réponses* et *Principes*, ainsi que les hypothèses de datation tardive et ses éléments historiques et contextuels, conjointement avec la correspondance du philosophe dans cette période.

Lorsque nous avons exploré l'hypothèse de datation qui voit dans *La Recherche de la Vérité* une œuvre de jeunesse, nous avons pu observer que la plupart des arguments utilisés par les défenseurs de ce genre d'interprétation s'appuient sur la comparaison textuelle entre la *Recherche* et les *Règles* et sur l'analyse philosophique du dialogue, qui mènerait à la conclusion que la philosophie qui s'y trouve exprimée se situerait plus proche de ce qui nous est offert par Descartes dans ses écrits de jeunesse. Les arguments contextuels sont rares et pour la plupart peu élaborés.

Considérant le contenu philosophique de la *Recherche*, surtout ce qui est exposé dans ses premières pages<sup>1</sup>, notre analyse révèle qu'il est impossible de nier qu'il y a effectivement une similarité avec les œuvres de jeunesse, notamment les *Règles*.

---

1 Jusqu'au moment du doute.



Toutefois, nous croyons que, en essayant de prouver cette hypothèse, les commentateurs finissent par en exagérer certains aspects.

Les arguments qui reposent sur l'analyse philosophique de quelques points de la *Recherche* comparés à ceux des *Règles* pourraient révéler que certaines positions abandonnées par Descartes dans sa maturité seraient présentes dans le dialogue, ce qui inévitablement le placerait dans un moment immature du développement intellectuel du philosophe. Cependant, cette possibilité ne tient pas car de telles comparaisons sont inconsistantes.

Cette supposition exigerait l'acceptation, par exemple, que dans la *Recherche* il n'y a pas de métaphysique ni de philosophie première et que le projet qui s'y trouve serait celui de la *mathesis universalis*. Pourtant, comme nous l'avons vu dans notre deuxième chapitre, nous ne voyons aucun élément qui puisse justifier l'idée que le projet du dialogue soit celui d'une *mathesis universalis* ; en contrepartie, nier la présence de la métaphysique et de la philosophie première dans l'œuvre nous semble une tâche presque impossible. Le projet développé est presque entièrement un reflet de celui présent dans les *Méditations*. L'idée de chercher des fondements solides pour appuyer la connaissance s'y trouve d'une manière évidente, ainsi que le doute et son rôle de nous délivrer de tous les préjugés. Même s'il n'y a pas, comme dans les *Méditations*, le questionnement clair des réalités mathématiques, il y a un doute existentiel atteint par le biais de l'argument du rêve et un questionnement évident de nos facultés cognitives, imposé par l'argument du Dieu trompeur<sup>2</sup>. En outre, le doute à propos de notre propre corps<sup>3</sup>, qui représente une innovation de la philosophie cartésienne, s'y trouve indéniablement. L'idée que les choses immatérielles sont plus facilement connues que les choses matérielles est non seulement présente, mais sa démonstration se révèle, comme dans l'œuvre de 1641, comme un des objectifs du texte. L'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme figurent parmi les thèmes à être abordés<sup>4</sup>. Comment donc nier la présence de la métaphysique dans cette œuvre ? Comment nier que Descartes ait voulu établir sa philosophie première dans la *Recherche* ?

---

Nous faisons ici référence à l'effort donné à l'argument du rêve, qui évoque un être souverain notre créateur.

3 Qui ne se trouve que dans les *Méditations*.

4 Comme le plan de l'œuvre le montre (AT, X: 505).

Le deuxième point interprétatif qui aurait dû être admis par rapport à la *Recherche* pour qu'elle ait un lien plus fondamental avec les œuvres de jeunesse plutôt qu'avec les autres œuvres de Descartes, ce serait par rapport à l'entendement. L'idée est que dans le dialogue, ainsi que dans les *Règles*, l'entendement est la première chose à connaître – non pas dans le sens établi par le *cogito*, mais comme faculté de connaître. Ainsi, comme dans les *Règles*, le premier pas vers la connaissance ce serait de comprendre notre appareil cognitif, sa portée et ses limites. Dans ce sens, la base vers la connaissance se serait la méthode et non la métaphysique. Cette supposition mène en conséquence à la négation de la présence du *cogito* comme premier principe dans la *Recherche* et à l'établissement du doute comme premier principe.

Le problème est que même si dans le dialogue Descartes mentionne la question sur les limites de la connaissance, il le fait dans un moment antérieur à la recherche de la vérité. Il n'y a pas, pendant la recherche qui commence par le doute, aucune référence à l'entendement dans ce sens. La question des limites de notre appareil cognitif semble remplacée par le questionnement total de nos moyens de connaître. Alors que dans les *Règles* Descartes essayait de comprendre en détail comment l'entendement doit procéder dans la recherche de la connaissance et jusqu'où il peut arriver, après l'avènement du doute et la possibilité que nos facultés cognitives ne soient pas capables d'obtenir aucune connaissance certaine, s'impose le besoin de rétablir la confiance en ces facultés. Avant de comprendre les limites de notre entendement il faut savoir s'il peut nous offrir une quelconque connaissance. Et le seul moyen d'y arriver est l'établissement d'un premier principe, quelque chose dont on ne peut douter et à partir de laquelle nous pourrions atteindre toutes les vérités. Ce rôle ne peut être assumé que par le *cogito*, qu'il soit un « je pense, donc je suis », ou un « je doute, donc je suis ».

Considérant que le doute est évidemment présent dans la *Recherche* et que même s'il n'y est pas le plus radical possible, il questionne nos facultés de connaître (ce qui a été suffisamment démontré dans nos chapitres précédents), il serait impossible d'admettre que l'entendement, en tant que faculté, soit la première chose à connaître dans le dialogue et que le doute y soit le premier principe. Établir le doute comme premier principe est la négation de la philosophie cartésienne. Descartes lui-même affirme dans ses réponses aux sollicitations de Gassendi que « Bien qu'il soit vrai que le doute seul ne suffit pas pour établir aucune vérité, il ne laisse pas d'être utile à préparer

l'esprit pour en établir par après, et c'est à cela seul que je l'ai employé<sup>5</sup>. » Si le doute ne suffit pas à l'établissement d'aucune vérité, il n'est pas le premier principe. La seule fonction du doute entrepris par Descartes, dans toutes les œuvres où il apparaît, est de préparer l'esprit à l'établissement des vérités.

D'autant plus que même si nous pouvions, contrairement à toutes les évidences, conférer au doute le statut de premier principe dans la *Recherche*, cela pourrait mener à des conclusions opposées à celles espérées par les défenseurs de la datation prématurée de l'œuvre. Cela parce que, comme nous l'avons vu<sup>6</sup>, il serait possible d'attribuer ce fait à l'influence des cartésiens universitaires, ce qui pourrait non seulement conférer au dialogue une datation tardive, mais y compris à le nier comme un texte écrit uniquement par Descartes, mettant en doute qu'il soit l'auteur de la deuxième partie de l'œuvre.

Dans ce sens, les éventuelles similitudes philosophiques entre la *Recherche* et les *Règles* visent en vérité d'autres sujets qui, même s'ils ont surgi dans la jeunesse cartésienne, ne représentent pas des doctrines abandonnées par lui en son âge mûr. Ce sont des éléments qui se rapportent surtout à la méthode et qui se trouvent aussi pour la plupart dans le *Discours*. L'absence partielle de ces éléments dans les *Méditations* se justifie donc par le contexte de l'œuvre et non par leur abandon par Descartes.

Ainsi, la plupart des arguments qui essaient de rapprocher philosophiquement la *Recherche* des autres œuvres cartésiennes échouent. Non que ce rapprochement ne puisse se faire sur certains aspects, mais parce qu'il n'est pas déterminant pour la datation de l'œuvre.

Il y a néanmoins certains points qui semblent problématiques. Le premier d'entre eux se trouve dans le plan du dialogue. Même si, dans l'ensemble, il soit possible de dire que le plan de la *Recherche* s'approche beaucoup du plan présent dans la Lettre Préface des *Principes* (1647)<sup>7</sup>, il y a un passage de ce plan qui semble ne pas avoir lieu dans la maturité de Descartes. Voyons ce passage :

Je viendrai à celles de la nature, et vous ayant fait voir la cause de tous ses changements, la diversité de ses qualités, et comment l'âme des plantes et des animaux diffère de la nôtre, je vous ferai considérer toute l'architecture des choses sensibles ; et ayant rapporté ce qui s'observe dans le cieux et ce qu'on

---

5 AT, IX: 205.

6 À travers l'étude entreprise par Édouard Mehl (1999 et 2001).

7 AT, IX: 14.

en peut juger de certain, je passerai jusqu'aux plus saines conjectures touchant ce qui ne peut être déterminé par les hommes, afin d'expliquer le rapport des choses sensibles aux intellectuelles, et de toutes les deux au Créateur, l'immortalité des créatures, et quel sera l'état de leur être après la consommation des siècles. (AT, X : 505)

L'idée de comparer la nature des plantes, des hommes et des animaux ne serait pas étrangère au projet mûr de la philosophie cartésienne, exprimé en 1647<sup>8</sup>, toutefois, la terminologie utilisée par Descartes ne semble pas convenir à ce moment-là. « Comment l'âme des plantes et des animaux diffère de la nôtre » est une phrase qui semble venir davantage d'Aristote que de Descartes. Pour le philosophe français, les animaux ne seraient pas dotés d'une âme, ce qui rend hors de propos de comparer l'âme des hommes, des animaux et des plantes. Cette notion est exprimée depuis les premiers écrits de Descartes, comme le traité de *l'Homme* (1632-1633), où le philosophe développe une pensée mécaniciste, exprimée à travers de l'idée de l'homme-machine, jusqu'aux *Principes de la Philosophie*, où cette conception est toujours présente. Comment alors expliquer ce passage dans le plan de la *Recherche* ?

La réponse n'est pas aussi simple que de dater le dialogue dans la jeunesse de Descartes, car si cette phrase n'a pas de sens dans la maturité cartésienne, elle n'en a pas non plus dans sa jeunesse. À moins que nous affirmions que la *Recherche* appartienne à un moment bien antérieur, ce qui en ferait le premier écrit de Descartes. Quoi qu'il en soit, il est difficile de concevoir l'idée que Descartes ait eu à un moment quelconque suivi la distinction aristotélique, en donnant crédit à la différenciation des âmes. Est-il possible d'imaginer que le philosophe ait commis une erreur grossière, remplaçant « nature » par « âme » ? Ou qu'il n'utilise cette terminologie rien que pour la refuser plus tard ? Ces hypothèses peuvent être possibles, mais difficilement démontrables.

Il faut admettre que, nous avons beau penser et repenser ce passage, l'avoir lu des centaines de fois, nous ne trouvons pas une explication plausible pour la terminologie ici utilisée par Descartes. C'est un problème toujours insoluble.

Il y a un deuxième point qui semble problématique : l'indéniable similitude textuelle et philosophique entre les *Règles* et la *Recherche*. Même si dans cette similitude nous ne voyons rien qui rapproche les deux œuvres dans le temps, elle ne

---

8 « En suite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des animaux et surtout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences que lui sont utiles. » (AT, IX: 14)

peut être niée, ce qui fait que, en principe, l'hypothèse que la *Recherche* est une œuvre de jeunesse ne peut être complètement écartée. Comme nous l'avons vu, le dialogue présente des éléments extrêmement ambigus, ce qui rend difficile l'établissement d'une datation. Considérant que les éléments textuels de comparaison proviennent tous de Descartes, il est difficile de déterminer son ordre d'apparition dans l'intellect cartésien, et il y a aussi la possibilité qu'à n'importe quel moment il y revienne. Dans ce sens, l'ambiguïté du dialogue peut trouver plusieurs explications. Quoi qu'il en soit, nous croyons qu'il soit plus simple de justifier la présence d'éléments de textes de la jeunesse dans une œuvre de la maturité que d'expliquer comment des éléments de textes de maturité, développés postérieurement, peuvent être présents dans une œuvre de jeunesse.

Nous avons donc établi deux problèmes qui découlent de la comparaison entre la *Recherche* et les œuvres de jeunesse :

- 1) Le passage où Descartes annonce qu'il ira traiter de la différence entre les âmes des plantes et des animaux par rapport à celle des hommes n'a pas de place dans la maturité cartésienne.
- 2) Le rapprochement textuel et philosophique entre la *Recherche* et les *Règles* ne peut être nié.

Reprenant l'hypothèse de datation intermédiaire et la comparaison entre la *Recherche* et le *Discours*, le premier point qui attire notre attention est la plus grande insertion d'éléments contextuels. L'interprétation de Lojaco va s'appuyer sur des facteurs comme la présence de l'idéal de l'*honnête homme* à partir de la culture française des années 30, la forte influence de Montaigne et la condamnation de Galilée. Il est possible que ces arguments constituent des atouts favorables à cette hypothèse de datation, mais pour que cela se confirme, ils doivent pouvoir se mettre en rapport exclusivement dans le contexte où elle se situe, c'est-à-dire, antérieure à la publication du *Discours* et postérieure aux *Règles*.

Le premier argument contextuel relevant a trait à la culture de l'*honnête homme* et sa forte présence dans la *Recherche*. Constatant que ce concept atteint son sommet de développement en 1630, Lojaco essaie d'identifier le concept d'*honnête homme* cartésien à celui en vogue à cette période, ce qui pour lui entraînerait une approche

temporelle. Cependant, l'analyse de ce concept chez Descartes révèle sa particularité et le fait que, malgré les influences qu'il puisse avoir subies de la part de Faret et de Montaigne, son concept ne peut être identifié à celui d'aucun des deux. Et même si le concept cartésien d'*honnête homme* correspondait exactement à celui en cours en 1630, cela ne serait pas suffisant pour établir une proximité temporelle entre la *Recherche* et ce moment-là. Cela parce que ce concept paraît répercuter longtemps dans la pensée de Descartes, et est mentionné par lui à divers moments de sa correspondance. D'ailleurs, l'investigation de la correspondance cartésienne ne semble point favorable à l'argument établi par Lojacocono car à partir d'elle il est possible de trouver beaucoup de mentions à ce texte et ses variantes postérieures à 1634<sup>9</sup>, surtout après 1640<sup>10</sup>. Si ce concept influence Descartes seulement ou principalement dans une période proche de 1630, pourquoi le philosophe aurait-il recouru à lui fréquemment dans sa correspondance dans la période de maturité ?<sup>11</sup> Ce concept était familier au philosophe depuis sa jeunesse – cela est certain – et il y a fait allusion en divers moments de sa vie et de son développement intellectuel et encore plus fréquemment dans sa maturité. Ainsi, la présence de l'*honnête homme* dans la *Recherche* non seulement n'aide pas à la situer dans les années 30, comme elle peut en réalité constituer un élément favorable à datation tardive de l'œuvre.

Le deuxième argument contextuel de cette interprétation se réfère à l'influence de Montaigne, qui serait un trait marquant du *Discours* et par contre, moins évident dans la maturité de Descartes. Cependant, nous ne croyons pas que l'influence de Montaigne puisse limiter la *Recherche* dans le temps, ni du fait qu'elle est plus forte dans le dialogue, la rapproche nécessairement des œuvres de jeunesse.

Quant à l'impact de la condamnation de Galilée sur Descartes, nous croyons qu'il est moins bénéfique à cette hypothèse que Lojacocono le fait paraître. Si nous prenons en considération que Descartes s'est désisté de publier les traités de *l'Homme* et du *Monde*

---

9 Exemples: Lettre du 27 février ou avril 1637 au Père Mersenne (AT, I: 347) ; Lettre du 29 mars 1637 à Huygens (AT, I: 627) ; Lettre de la fin mai 1637 au Père Mersenne (AT, I: 365) ; Lettre du premier mars 1638 au Père Mersenne (AT, II: 24).

10 Exemples: Lettre du 11 novembre 1640 au Père Mersenne (AT, III: 230) ; Lettre de décembre 1640 au Père Mersenne (AT, III: 253) ; Lettre de mai 1641 à Regius (AT, III: 370) ; Épître à Voetius (AT) ; Lettre du 26 juin 1643 à Huygens (AT, III: 821) ; Lettre du premier février 1647 à Chanut (AT, IV: 600).

11 Il faut encore remarquer que les lettres d'Elisabeth à Descartes (1643-1649) comportent aussi de nombreuses références aux termes « Honnête homme », « Honnêtes gens » et « Honnêteté ».

pour ne pas entrer en confrontation avec l'Église Catholique, il n'y aurait pas de raison qu'il écrive, à ce moment-là, une œuvre à contenu contestataire comme la *Recherche*. Ce serait justement le moment où Descartes semblerait le moins disposé à se placer clairement contre les doctrines acceptées par l'Église.

Ainsi, les arguments en rapport avec le contexte vécu par Descartes dans la période de rédaction de la *Recherche* finissent par ne pas se montrer suffisants à l'établissement de cette hypothèse car, d'une part, l'idéal de l'*honnête homme* et l'influence de Montaigne auraient pu être présents aussi bien dans la maturité qu'à n'importe quel autre moment du corpus cartésien. D'autre part, même si la condamnation de Galilée a produit un grand impact sur Descartes<sup>12</sup>, elle semble plutôt l'avoir découragé à écrire quelque chose qui conteste les doctrines établies et acceptées par la science et la philosophie traditionnelles.

En ce qui concerne les arguments philosophiques et textuels, ils s'appuient en grande partie sur l'homogénéité entre les pensées développées dans les écrits de 33 et la *Recherche*, ce qui revient à retourner en partie au rapprochement avec les *Règles* et les œuvres de jeunesse, vu qu'une grande partie du *Discours* aurait été prête en 1633.

Ainsi, quant aux arguments reposés sur des éléments textuels, les hypothèses qui voient l'œuvre comme appartenant à la jeunesse et celui qui la voit comme appartenant à une période intermédiaire sont finalement très ressemblants. La différence est que, en acceptant l'idée que le *Discours*, même s'il a été publié en 1637, aurait été en grande partie rédigé à un moment antérieur à 1634, il est possible de faire des rapprochements entre la *Recherche* et le *Discours* sans éloigner le dialogue temporellement des *Règles*<sup>13</sup>. Ainsi, on gagne la comparaison avec les nouveaux éléments apportés par le *Discours*, sans perdre la comparaison avec les éléments déjà présentés dans les *Règles*. La *Recherche* se situerait (si on considère les *Règles* comme une œuvre de 1629 et la date de publication du *Discours*, c'est-à-dire, 1637) entre les deux œuvres, ayant une légère proximité temporelle en plus avec le *Discours*.

---

12 L'idée selon laquelle la condamnation de Galilée aurait fortement ébranlé Descartes n'est pas acceptée de façon unanime, même si cela est démontré dans des lettres personnelles. (AT, I: 270-272), Des commentateurs, comme Ferdinand Alquie par exemple, ne croient pas que le philosophe ait été affecté par cette mésaventure.

13 Même si nous savons que, comme la *Recherche*, les *Règles* n'ont pas une datation exacte, nous considérons ici comme référence la date de 1629, généralement acceptée par les spécialistes de Descartes.

Il reste à savoir si les arguments basés sur le contenu du texte se soutiennent. Fondamentalement ils reposent sur trois points : les intentions utopiques révélées à partir du plan du dialogue, la différence supposée entre le doute de la *Recherche* et celui présenté dans les *Méditations* et enfin, plus importante, la similitude entre la *Recherche* et les écrits prêts jusqu'en 1633 et avec le *Discours*.

À commencer par la question se rapportant au plan du dialogue qui, comme nous l'avons vu, est un problème qui se pose fréquemment et jusqu'à présent n'a pas trouvé de solution évidente. Cette fois-ci il vise l'enthousiasme et les intentions utopiques démontrées par le philosophe lorsqu'il a rédigé ce plan, des caractéristiques que l'on suppose renvoyer davantage au jeune Descartes qu'au Descartes de la maturité. Néanmoins la volonté d'embrasser le monde et de traiter les thèmes les plus divers n'est pas si éloigné de ce que le philosophe présente dans ses *Principes de la Philosophie*, dont le plan qui se trouve dans la Lettre Préface n'annonce pas moins que le plan de la *Recherche*, comme nous l'avons démontré dans notre premier chapitre. De ce fait cet argument nous semble peu substantiel.

Quant à l'argument qui repose sur l'affirmation que le doute de la *Recherche* serait plus proche du doute du *Discours* que de celui des *Méditations*, à notre avis il est faux. Nous pensons que le doute de la *Recherche*, quoique moins radical, se rapproche davantage du doute des *Méditations*. Ils ont le même ordre et les mêmes arguments, même si le Dieu trompeur est atténué dans le dialogue. Lojacocono s'appuie sur l'absence du malin génie dans la *Recherche* pour démontrer qu'il ne pourrait être postérieur aux *Méditations*. Mais, en premier lieu, nous ne considérons pas le malin génie comme un argument ; dans ce sens il est possible de dire qu'il ne participe même pas des raisons de douter. Il n'est qu'un artifice psychologique utilisé pour maintenir le doute, jouant un rôle complètement différent de celui du Dieu trompeur. L'absence de cet artifice dans le dialogue est intimement liée à la dynamique présentée par ce texte et à la présence d'Eudoxe comme guide à la recherche de la vérité. En outre, la *Recherche* présente le doute à propos de son propre corps, une version résumée du Dieu trompeur et encore la mention à l'argument de la folie ; tous ces points sont absents du *Discours*, ce qui suffit pour l'approcher des *Méditations*, en dépit de l'absence du malin génie.

En ce qui concerne le troisième point, les ressemblances textuelles sont évidentes et ne peuvent pas être délaissées. En outre, elles ont certainement une plus large portée



que celles obtenues à travers la comparaison faite uniquement avec les *Règles*, ce qui ne surprend pas, étant donné que le *Discours* en plus de présenter beaucoup d'éléments présents dans les *Règles* contient en partie la métaphysique cartésienne, ce qui fait que cette œuvre, comme la *Recherche*, contient plus d'un moment du développement intellectuel de Descartes. Dans ce sens, il est même possible de rapprocher les deux projets car tous les deux réunissent dans une seule œuvre des considérations sur la méthode et sur la façon dont on devrait procéder dans la recherche de la vérité, et le développement de la philosophie à proprement parler, en commençant pas la métaphysique. Cela étant, l'hypothèse qui prend en considération la comparaison entre la *Recherche* et le *Discours* peut, en principe, sembler bien plus dangereuse pour notre objectif d'établir une hypothèse de datation tardive, que l'hypothèse qui envisage la comparaison avec les *Règles* et qui considère la *Recherche* comme une œuvre de 1628 ou 1631.

Toutefois ce rapprochement présente aussi quelques fragilités. En effet, de même que le *Discours* présente d'incontestables similitudes avec les *Règles*, œuvre de jeunesse, sous certains aspects il est davantage proche des *Méditations*, œuvre de maturité. Cette ambiguïté qui peut d'un côté rendre ce texte encore plus similaire à celui de la *Recherche*, peut de l'autre côté nous révéler qu'il y a certaines idées de la philosophie cartésienne qui se montrent comme intemporelles, c'est-à-dire, qui ne sont jamais abandonnées par Descartes. Cette constatation nous mène à considérer qu'en réalité la similitude entre les œuvres du philosophe puisse ne pas être tellement significative. Excepté dans les cas où elle concerne les doctrines ou les concepts philosophiques qui surgissent en des moments bien déterminés et ne peuvent être renvoyés à des époques antérieures, pour ne pas exister à ces moments-là, ou à des moments postérieures, pour avoir été abandonnés. S'il y avait par exemple dans le *Discours* quelque élément absent des *Règles* et abandonné dans les *Méditations*, mais présent dans la *Recherche*, il serait possible de faire un rapprochement nécessaire entre le dialogue et l'œuvre de 1637, pour affirmer qu'il serait inévitablement antérieur aux *Méditations*. Toutefois ce que le *Discours* présente de nouveau par rapport aux *Règles* et aux écrits de jeunesse est justement ce qu'il a en commun avec les *Méditations* qui, pour sa part présente aussi des points en commun, quoiqu'à un moindre degré, avec les *Règles*.

Il y a encore un élément de cette comparaison qui mérite notre attention et ne se réfère pas à des questions philosophiques à proprement parler, mais au récit personnel que fait Descartes dans la Sixième partie du *Discours*. Là il présente des éléments qui paraissent favoriser l'idée qu'il vivait à cette époque-là un moment très propice à la rédaction d'une œuvre du genre de la *Recherche*. Le philosophe expose les motifs qui l'ont amené à publier le *Discours* et non d'autres écrits<sup>14</sup>; présente son opinion à propos de l'idée d'accueillir des objections à son œuvre<sup>15</sup> et révèle les raisons qui l'ont fait choisir le français et non le latin pour rédiger son œuvre<sup>16</sup>. Ces options exposées par le philosophe, notamment par rapport à la langue, semblent compatibles avec ce que nous voyons dans la *Recherche*, parce qu'il démontre, avant même d'avoir un texte publié<sup>17</sup>, l'idée que les hommes qui ne connaissaient pas le latin puissent mieux comprendre sa philosophie<sup>18</sup>, mettant en évidence l'importance de se servir de la raison naturelle. Ainsi, même si Descartes ne manifeste pas son dégoût de la classe érudite, ce qui n'arrivera que plus tard<sup>19</sup>, il manifeste avoir à l'esprit des idées qui seront fondamentales pour le projet de la *Recherche*.

La comparaison textuelle entre la *Recherche* et le *Discours* nous révèle donc qu'il y a effectivement une proximité philosophique entre ces deux œuvres et qu'il est possible qu'elles aient été écrites à des moments proches. Cependant cette possibilité ne se revêt pas d'un caractère nécessaire n'étant qu'une possibilité, quoique plausible, parmi tant d'autres. L'avantage le plus important de cette comparaison semble le fait que, en admettant le changement considérable présent entre les *Règles* et l'œuvre de 1637, notamment en ce qui concerne l'apparition de la métaphysique, ne rend pas plus plausible de considérer la *Recherche* comme un œuvre d'un moment antérieur ou contemporain aux *Règles*.

Malgré cela, il y a trois questions qui restent à partir de l'analyse de cette interprétation et qui doivent s'ajouter aux deux autres dégagées à partir de l'analyse de l'hypothèse de la jeunesse :

---

14 AT, VI: 74-75.

15 AT, VI: 68-69.

16 AT, VI: 77-78.

17 C'est-à-dire, avant de voir la mauvaise répercussion de sa philosophie parmi les savants en général.

18 Ce qui ne l'empêchera pas plus tard de rédiger son œuvre la plus importante en latin et non en français.

19 D'abord après la publication des *Méditations* et ensuite après la publication des *Principes*.

3) Le rapprochement textuel et philosophique entre la *Recherche* et le *Discours* ne peut être nié.

4) Considérant que la *Recherche* semble textuellement très proche du *Discours* et que les deux œuvres présentent aussi de forts ressemblances avec les *Méditations*, pourquoi ne pas situer le dialogue à un moment entre le *Discours* et les *Méditations* ?

5) Il y a dans la sixième partie du *Discours* des éléments autobiographiques et contextuels qui peuvent dans une certaine mesure rapprocher la *Recherche* de 1637.

Ainsi, l'analyse des principales hypothèses de datation qui voient la *Recherche* comme une œuvre d'un moment antérieur aux *Méditations* nous révèle que, même si elles sont bien élaborées et appuyées sur des études très méticuleuses de la philosophie de Descartes, ainsi que de sa biographie, aucune ne présente un argument déterminant qui nous mène à écarter toutes les autres possibilités. N'empêche qu'elles suscitent de questions très singulières qui devront trouver une solution dans la tentative de l'établissement d'autres hypothèses de datation. Il reste à savoir si la comparaison avec les *Méditations* et leurs *Objections et Réponses* et les hypothèses de datation tardive peuvent remplir ce rôle.

Nous en arrivons donc au moment crucial de la thèse : la comparaison entre la *Recherche* et les *Méditations* avec les *Objections et Réponses*, et à l'étude des interprétations qui présentent les hypothèses de datation tardive. La comparaison entre le dialogue et le texte initial des *Méditations* n'est pas une nouveauté et le fait de l'existence de similitudes entre ces deux textes est largement reconnu. Ce qui est important à retenir de cette comparaison sont les moments où elle se présente comme unique, c'est-à-dire les moments où elle se produit à travers des éléments philosophiques qui n'ont pas été auparavant abordés dans la philosophie cartésienne. Il y a encore la comparaison qui prend en compte le contexte et la structure textuelle de l'œuvre, qui doit obéir aux mêmes exigences.

Dans le cas du contexte et de la structure textuelle, le point le plus intéressant à remarquer est le mouvement interne présent dans le texte des *Méditations*. Là, pour la première fois, le philosophe entreprend un exercice méditatif qui correspond à un dialogue avec lui-même. Il ne s'agit pas simplement d'une œuvre écrite à la première personne, comme c'est le cas du *Discours*, mais l'expression claire du débat interne

engagé par Descartes, dans sa lutte avec les anciens préjugés, de ses tentatives, erreurs et réussites dans la recherche de la vérité. Les *Méditations* se sont pas, même de loin, la simple présentation des résultats obtenus à travers l'étude et l'investigation ; elles contiennent tout le processus de recherche et semble être vécues en temps réel. Dans ce sens, même si les *Méditations* n'ont été rédigées sous forme de dialogue, elles s'en rapprochent énormément. Le plus intéressant est que, même si le philosophe ne partage pas les doctrines d'Aristote, il semble que quelque chose en lui s'attache à ces opinions et à l'idée que la connaissance provient des sens et que les choses matérielles sont plus facilement connues. De cette façon Descartes révèle une lutte contre lui-même, ce qui ressemble davantage à un débat contre un aristotélicien<sup>20</sup>.

Ainsi, quand nous lisons la *Recherche*, nous avons l'impression que le débat interne de Descartes a été dédoublé en personnages, venant à la surface comme un dialogue réel. C'est comme si la pensée solitaire du philosophe gagnait vie. Il est évident que cela arrive plus intensément et que le débat entre Epistemon et Eudoxe sera plus rude, mais il est possible de trouver beaucoup de similitudes entre la *Recherche* et les *Méditations* sous cet angle.

Quant aux similitudes textuelles et philosophiques, nous relevons comme des éléments qui correspondent aux exigences mentionnées ci-dessus quelques traits du doute. Il y a quelques facteurs qui font que le doute de la *Recherche* s'approche de celui présenté dans les *Méditations* ; ils ont sa forme, son ordre et ses arguments. Parmi ces facteurs, même si la forme et l'ordre du doute correspondent au critère ci-dessus car ils sont présents de cette façon uniquement dans ces deux œuvres, ils sont moins importants n'étant pas à proprement parler d'éléments philosophiques. Le point de rapprochement le plus important se situe donc dans les arguments ou raisons de douter.

Nous croyons que le doute de la *Recherche*, en ce qui concerne sa visée, se place entre le *Discours* et les *Méditations*. Cela pour la raison que ses arguments ont une plus grande portée que celui du *Discours*, sans pour autant atteindre tout ce qu'atteint le doute exposé dans les *Méditations*. Il semble rester sur le terrain du sensible, sans offrir des raisons pour que l'on questionne les vérités éternelles ; cependant, même un doute qui n'atteint que le monde sensible peut avoir plusieurs degrés. Les progrès de la

---

20 Cela parce que, en tant qu'homme composé de corps et d'esprit, Descartes est assujéti aux préjugés provenant des sens, tendance présente aussi dans la philosophie d'Aristote.

*Recherche* par rapport au *Discours* sous cet aspect sont deux : le premier est l'établissement d'un doute existentiel, qui questionne non seulement la véracité des choses sensibles, mais aussi leur réalité ; le deuxième est le doute à propos de son propre corps.

Il faut comprendre que ce genre de doute représente non seulement une avancée par rapport à celui que Descartes expose en 1637, mais aussi une innovation par rapport au doute sceptique, de la manière où il se plaçait jusqu'alors. Le scepticisme ancien, comme le doute du *Discours*, restait dans un champ épistémologique, c'est-à-dire, la question principale était de savoir si la connaissance que nous avons des choses peut être tenue pour vraie. Dans ce sens, on assume que les choses existent et on ne s'interroge que sur si la perception que nous avons de ces choses est vraie ou fausse.

À partir de la modification faite dans l'argument du rêve présent dans les *Méditations*, qui sous cet aspect est similaire à celui de la *Recherche*, il y a un questionnement non seulement de la connaissance que nous avons des choses, mais aussi de la réalité de ces choses. L'idée n'est plus de savoir si nous pouvons connaître les choses comme elles sont réellement, mais de savoir s'il est possible d'avoir la certitude que ces choses existent. Pour mieux comprendre la dimension de cette différence et sa réelle importance, il faut comparer les arguments du rêve des *Méditations* et du *Discours*. Nous commençons par les *Méditations* :

Quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positis vestibus jaceo inter strata! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens & sciens extendo & sentio ; non tam distincta contingerent dormienti. Quasi scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus me alias in somnis fuisse delusum ; quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui, ut obstupescam, & fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet. Age ergo somniemus, Nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, Nec forte etiam nos habere<sup>21</sup> tales manus, Nec tale totum corpus. (AT, VII : 19)<sup>22</sup>

---

21 Le remplacement du mot « habere » par « ne sont pas tels que nous le voyons » modifie complètement le sens du texte. Si nous considérons que Descartes a revu et a accepté cette traduction, il faut admettre qu'il a donné son accord à la modification qui supprime le doute à propos du propre corps dans la traduction française de l'œuvre. Nous n'avons pas réussi à trouver aucune raison qui justifie ce changement, car même si nous faisons appel à la question relative au public ciblé, en supposant que le philosophe ait approuvé dans ce cas une atténuation du doute, maintenir l'argument du Dieu trompeur et du malin génie préservent sa radicalité. Est-il possible que Descartes ait considéré le doute à propos du propre corps comme plus étonnant et moins évident que

À partir de cet argument, Descartes arrive à un autre palier avec son doute, il délaisse un scepticisme de propriété et cède la place à un scepticisme existentiel. À ce point-là s'exprime, pour la première fois, la radicalité du doute que Descartes prétendait entreprendre. Lorsqu'il compare la vie à un rêve, Descartes affirme non la simple possibilité que nos représentations ne correspondent pas à la réalité, mais la possibilité qu'une réalité n'existe pas, que la vie n'est qu'une illusion, qu'aucune de nos représentations ne puissent correspondre à la réalité par le simple fait que la réalité n'existe pas, qu'il n'y a pas de monde extérieur, que tout ne soit que dans notre esprit. Le doute dans ce cas ne concerne pas les apparences, mais la propre existence des choses. Descartes se trouve dans une situation où il se voit incapable de distinguer entre sommeil et veille. Si l'état de veille existe, il n'y a pas des évidences qui soient capables de nous faire distinguer, de forme claire et nette, dans quel état nous nous trouvons.

Dans le *Discours*, la formulation de l'argument n'est pas aussi précise que dans les *Méditations*, ce qui nous permet d'envisager la possibilité que Descartes n'ait pas vu le potentiel de cet argument ou de ne pas l'avoir su utiliser de forme précise.

Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résols de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. (AT, VI : 32)

En lisant attentivement l'argument présent dans cette œuvre, il n'est pas difficile de percevoir sa différence par rapport à l'autre. Ici, Descartes semble rester dans le

---

l'argument du Dieu trompeur ? Mais le Dieu trompeur n'est-il pas à lui seul capable de mettre en doute l'existence de notre corps ? Il est très difficile de comprendre les raisons qui ont fait que le philosophe accepte ce point de la traduction française.

- 22 « Toutefois j'ai ici à considérer que je suis un homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit ? Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier ; que cette tête que se remue n'est point assoupie ; que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main, et que je la sens : ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. Et m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors. Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, et que toutes ces particularités-ci, à savoir, que nous ouvrons les yeux, que nous remuons la tête, que nous étendons les mains, et choses semblables, ne sont que des fausses illusions ; et pensons que peut-être nos mains, ni tout notre corps ne sont pas tels que nous le voyons. » (AT, IX: 14-15)

champ de la vérité et de la fausseté, non pas de l'existence. Il affirme qu'il n'est pas possible de dire que les pensées que nous avons dans nos rêves soient plus fausses que celles que nous avons en veille. Ainsi, rêve et veille sont mis sur le même plan au point que nous ne pouvons pas affirmer la véracité de l'un et la fausseté de l'autre. Il se peut qu'aucune pensée ne soit vraie, c'est-à-dire qu'aucune ait une correspondance avec la réalité ; quoi qu'il en soit on suppose l'existence d'une réalité qui sert de critère de vérité aux pensées. La possibilité de la non existence de cette réalité ne se présente même pas. Les deux états sont mis au même niveau en termes de contenu, ce qui nous mène à l'idée que le contenu de l'un n'est pas plus vrai que celui de l'autre, mais de toute façon demeure l'affirmation que les deux états existent. Même s'il situe cette possibilité en termes de fausseté, lorsqu'il affirme que les pensées de la veille ne sont pas plus fausses que celles des rêves, ce qui permet de suggérer que tout soit faux, cela ne se fait pas nécessairement en termes d'existence. On n'envisage pas la possibilité qu'il n'y ait pas de veille et que nous vivons en permanence dans un état de sommeil.

À son tour, l'argument du rêve dans la *Recherche* semble encore plus évident en ce qui concerne la possibilité que la vie ne soit qu'un rêve continué ; voyons :

Mais vous ne sauriez trouver mauvais que je vous demande si vous n'êtes pas sujet au sommeil, ainsi que tous les hommes, et si vous ne pouvez pas, en dormant, penser que vous me voyez, que vous vous promenez en ce jardin, que le soleil vous éclaire, et bref toutes les choses dont vous croyez maintenant être tout assuré. N'avez-vous jamais ouï ce mot d'étonnement dedans les comédies : Veillé-je ou si je dors ? Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continué<sup>23</sup>, et que tout ce que vous apprendre par vos sens n'est pas faux aussi bien maintenant que lorsque vous dormez ? (AT, X : 511)

Eudoxe suggère clairement la possibilité que la vie ne soit qu'un rêve continué, ce qui implique l'idée que la réalité n'existe pas. La présence de pareille possibilité, à partir de ce que nous avons vu, rapproche inévitablement cet argument de celui des *Méditations* et fait qu'il renferme une évolution que nous ne trouvons qu'à partir de 1641.

Il y a encore la proximité entre la *Recherche* et les *Méditations* en ce qui concerne le doute sur le propre corps qui, comme nous l'avons vue, dans le cas de l'œuvre de

---

23 Chez CO « continué » est remplacé par « perpétuel ».

1641 fait partie de la conclusion immédiate de l'argument du rêve, mais qui, dans la *Recherche* sera évoqué par Poliandre :

Et, par conséquent, je serai non seulement incertain si vous êtes au monde, s'il y a une terre, s'il y a un soleil ; mais encore, si j'ai des yeux, si j'ai des oreilles, si j'ai un corps, et même si je vous parle, si vous me parlez, et bref de toutes choses. (AT, X : 514)

Indéniablement le doute dans le dialogue, ainsi que dans les *Méditations*, atteint l'existence du monde extérieur et, ce qui est plus intéressant est que ce monde extérieur n'est pas simplement extérieur à nous, mais extérieur à notre intellect. Le dualisme cartésien commence déjà à s'imposer à partir de cette position car il y a une réelle distinction entre corps et esprit, et notre corps, comme tout ce qui est matériel, fait partie du monde extérieur.

Ainsi donc la présence de ces deux éléments dans la *Recherche* confère au doute existant dans cette œuvre une radicalité non vue auparavant dans les *Méditations* ; mais quelles en sont les conséquences réelles pour l'établissement de la datation du dialogue ? De notre point de vue, cet élément ne suffit pas pour déterminer que la *Recherche* soit postérieure aux *Méditations* mais il indique tout au moins qu'elle est au moins postérieure au *Discours* et, postérieure au *Discours* signifie ici un moment entre 1637 et 1650<sup>24</sup>. Il faut remarquer que, même si plusieurs autres ressemblances de ce genre sont rencontrées à partir de cette comparaison, elles aussi ne seraient pas suffisantes pour affirmer rien de plus de ce que nous permettent d'affirmer les éléments dont nous disposons. Cela se justifie pour une simple raison : les deux textes ont été écrits par Descartes et sont l'expression de la philosophie contenue dans l'intellect cartésien. Il n'est pas possible de déterminer l'ordre exact de l'apparition de certaines idées dans la tête de Descartes. Le plus que nous pouvons faire est, ayant en vue la totalité du corpus cartésien et les différentes idées exprimées par lui au long de sa vie et de son parcours philosophique, mettre en rapport certaines idées à des moments donnés. Si Descartes publie le *Discours* et n'y expose pas certaines idées présentes dans les *Méditations*, considérant que ces deux œuvres partagent en partie les mêmes thèmes, il est possible de conclure que ce qui se présente comme une nouveauté dans la seconde n'était pas encore développé dans la première. Ainsi, la *Recherche*, pour partager ces

---

24 En faisant cette affirmation, nous considérons que l'évolution du doute qui a lieu entre le *Discours* et les *Méditations* est la conséquence d'une évolution réelle de la pensée cartésienne.



idées, peut être vue comme étant elle aussi postérieure au *Discours*, puisqu'en ce moment-là le philosophe n'avait pas développé une partie de ce qui y est exposé. Cependant, considérant que le dialogue ne présente aucune idée ou doctrine novatrice par rapport au reste du corpus cartésien, il est possible de supposer aussi bien qu'il ait reçu l'influence des *Méditations* ou qu'en réalité, il les ait influencées.

Cependant si la comparaison de la *Recherche* avec le texte initial des *Méditations* ne suffit pas pour affirmer que le dialogue ait été rédigé après 1641, nous croyons que la comparaison avec les *Objections et Réponses* peut mieux réussir à ce propos. Et si nous y croyons ce n'est pas par le simple fait qu'il y a des similitudes indéniables entre les deux textes, mais plutôt parce qu'une grande partie de ce qui provient des *Objections et Réponses* représente des éléments externes à Descartes.

Même si les points de comparaison entre la *Recherche* et les *Objections et Réponses* sont nombreux, nous soulignerons ici ceux qui nous semblent plus évidents et relevant pour l'établissement de l'hypothèse qu'il y a effectivement une relation entre ces deux textes. Les principaux points observés dans cette comparaison peuvent se diviser en deux groupes qui correspondent respectivement aux questions soulevées par la première et la deuxième Méditation :

- 1) Le doute et la méthode ;
- 2) Le *cogito* et le doute à propos du corps.

Pour le premier point, les objections abordent surtout la nécessité d'entreprendre un doute si radical<sup>25</sup> ; l'idée de prendre le douteux comme faux<sup>26</sup> ; le malin génie<sup>27</sup> ; la difficulté de vivre un doute de cette nature<sup>28</sup> ; l'inutilité et l'infertilité de la méthode de douter entreprise par Descartes<sup>29</sup>.

Parmi ces points, deux seulement ne figurent pas dans la *Recherche* : l'idée de prendre le douteux pour faux<sup>30</sup> et le malin génie<sup>31</sup> qui, même s'ils jouent un rôle

---

25 Ex: Gassendi (AT, VII: 258) et Bourdin (AT, VII: 259).

26 Ex: Gassendi (AT, VII: 257-258) et Bourdin (AT, VII: 454).

27 Ex: Gassendi (AT, VII: 258) et Bourdin (AT, VII: 470).

28 Ex: Gassendi (AT, VII: 258) et GASSENDI, 1962: 37-39).

29 Ex: Gassendi (AT, VII: 266) et Bourdin (AT, VII: 527 et AT, VII: 531).

30 « Quapropter, ut opinor, non male agam, si, voluntate plane in contrarium versa, me ipsum falam, illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam, donec tandem, velut aequatis utrimque praejudiciorum ponderibus, nulla amplius prava consuetudo iudicium meum a recta rerum

important dans les *Méditations*, sont supprimés dans le dialogue. L'absence de ces éléments dans l'œuvre inachevée de Descartes a été considérée par quelques commentateurs<sup>32</sup> comme un indice que l'œuvre serait antérieure à 1641. Cependant nous croyons qu'à partir des *Objections et Réponses* et d'une nouvelle interprétation de la *Recherche* il est possible de comprendre cette absence d'une autre manière.

Aussi bien l'idée que nous devons prendre le faux pour douteux<sup>33</sup> que celle du malin génie ont été extrêmement critiquées, et, ce qui est pire, mal comprises. Des objecteurs comme Gassendi<sup>34</sup> et Bourdin<sup>35</sup> font montre d'une immense difficulté à accepter ces points de la philosophie cartésienne. À bien regarder, aussi bien dans un cas que dans l'autre, il s'agit d'un artifice pour soutenir le doute. Descartes était conscient de la force de la probabilité et de la tendance naturelle de l'homme à accepter tout ce qui est plus probable<sup>36</sup>. Toutes les raisons de douter, comme son nom l'indique, mettent les choses en doute sans pour autant les nier. Même si l'argument du rêve par exemple, met en doute l'existence de notre propre corps, elle est, quoique douteuse, extrêmement probable. Ainsi, l'affirmation que toutes les choses sont douteuses ne suffit pas pour que nous les refusions car la probabilité donne de la force à nos anciens préjugés, ce qui fait que la tâche de nous en libérer est extrêmement compliquée. C'est

---

perceptione detorqueat. Etenim scio nihil inde periculi vel erroris interim sequuturum, & me plus aequo diffidentiae indulgere non posse, quandoquidem nunc non rebus agendis, sed cognoscendis tantum incumbere. » (AT, VII, 22)

- 31 « Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinantem: manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita, siquidem non in potestate mea sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar, nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmata mente cavebo. » (AT, VII: 22-23)
- 32 Comme Georges Cantecor (1923 et 1928) et Ettore Lojanoco (2002).
- 33 Il est intéressant de remarquer que cette idée surgit en deux moments distincts des *Méditations*. Dans le premier, juste au début du texte (AT, VII: 18), elle surgit comme une règle de la méthode et affirme seulement que nous devons nier l'approbation au douteux comme nous le faisons pour le faux. Dans le deuxième moment (AT, VII: 22), Descartes est beaucoup plus radical et affirme la nécessité de se tromper soi-même et feindre que le douteux en réalité soit faux pour que nous puissions contrebalancer les préjugés. Il ne suffit pas d'établir comme règle qu'on doit nier notre approbation aussi bien au douteux qu'au faux ; il faut que le douteux soit assumé avec le statut de faux. Même si la question de base est la même, cette règle de la méthode ne réussira pas à s'imposer de façon radicale qu'à travers la supposition d'un génie malin.
- 34 Gassendi (AT, VII: 257-258).
- 35 Bourdin (AT, VII: 470 et AT, VII: 454).
- 36 "Nec unquam iis assentiri & confidere desuescam, quamdiu tales esse supponam quales sunt revera, nempe aliquo quidem modo dubias, ut jam jam ostensum est, sed nihilominus valde probabiles, & quas multo magis rationi consentaneum sit credere quam negare." (AT, VII: 22)

justement pour diminuer la force de la probabilité que Descartes établit cette règle de la méthode, qui a été si mal reçue par les objecteurs. L'idée que tout ce qui a la moindre apparence de doute doit être vu comme faux, et comme tel rejeté, exclut la probabilité. Il n'y a pas de moyen terme entre le vrai et le faux dans le chemin de la recherche de la vérité.

Le malin génie suit le même principe, car même après avoir atteint le plus haut niveau du doute, doutant de toutes les choses, même de celles que l'on croyait les plus sûres, il est possible que, au moment où on essaie d'établir de nouveaux principes, ce doute soit, même si involontairement, mis de côté. Il n'a pas l'intention de mettre les choses en doute, puisque cela avait déjà été fait par les arguments auxquels Descartes fait recours au long de la première Méditation. Il est responsable car il évite que face à la probabilité nous oublions les raisons de douter retombant dans les anciens préjugés. Il nous offre des raisons de croire<sup>37</sup> que les choses soient fausses.

Étant donné que, comme nous l'avons vu, le doute de la *Recherche* est assez similaire à celui des *Méditations*, on devrait attendre que les mêmes artifices seraient nécessaires pour le maintenir. Notamment si nous considérons que, selon notre interprétation du malin génie, il n'est pas seulement un remplaçant du Dieu trompeur, c'est-à-dire que la diminution du rôle et de la portée du Dieu trompeur dans la *Recherche* ne justifierait pas la conséquente suppression du malin génie. S'il y a des arguments radicaux, métaphysiques et s'opposant à l'intuition, il y a la nécessité de trouver un moyen de soutenir et maintenir le doute qui, même s'il s'impose à partir de ces raisons, n'est pas capable de se maintenir uniquement à partir d'elles. Dans ce sens, nous pourrions trouver d'abord deux raisons pour qu'il n'y ait pas de malin génie dans la *Recherche* : ou le doute qui s'y trouve n'est pas aussi radical que l'on pense ; ou notre interprétation du malin génie est incorrecte et il n'est qu'un remplaçant du Dieu trompeur. Cependant notre réponse à cette question échappe aux raisons initiales et trouve dans la forme du texte la solution à ce problème.

Les *Méditations* sont un texte, comme son nom l'indique, méditatif. Ce qui signifie que la philosophie qu'y est exposée est le fruit de la réflexion solitaire faite par

---

37 Même si ce n'est que temporairement.

Descartes<sup>38</sup>. Tout le chemin retracé à la première personne serait alors vécu par le philosophe et uniquement par lui, comme chaque lecteur devrait tout seul parcourir le même chemin. Dans ce cas, en mettant en doute toutes les choses, le philosophe se rend compte, en premier, que le fait que certaines choses soient douteuses ne suffit pas pour que nous n’y croyons plus, il serait absolument nécessaire qu’elles soient fausses pour que nous puissions leur refuser notre accord. Ce qui explique la raison de considérer faux ce qui est douteux. Ainsi, il peut refuser toutes les connaissances qu’il avait jusqu’alors, mettant toutes les choses en doute. Et même dans ce cas, après s’être débarrassé de tous les préjugés sur le chemin de la recherche de la vérité, il est possible que le philosophe oublie toutes les raisons qui l’ont fait auparavant rejeter ses anciens préjugés. Ainsi, après avoir constaté qu’il y a effectivement des raisons suffisantes pour que nous doutions de toutes les choses, il conçoit non pas plusieurs, mais une seule raison dont nous pourrions nous souvenir et qui serait suffisante pour maintenir le doute auquel nous sommes parvenus. Tout cela arrive parce que le chemin de la recherche de la vérité dans les *Méditations* est le chemin d’un homme seul, qui lutte contre lui-même et ses anciens préjugés et contre sa tendance naturelle à accepter ce qui est plus probable

Dans la *Recherche* le scénario est complètement différent. Descartes serait Eudoxe et aurait déjà parcouru tout le chemin à la recherche de la vérité, atteignant toutes les connaissances qu’il aurait pu souhaiter<sup>39</sup>. C’était alors le moment de présenter aux autres ce chemin, en montrant comment atteindre la vraie connaissance des choses. C’est Poliandre qui devra parcourir ce chemin, mais il n’est pas seul, il sera guidé par Eudoxe à chaque étape du chemin. C’est Eudoxe qui se charge d’assurer que Poliandre nie l’acceptation du douteux et qu’il n’oublie pas le doute entrepris auparavant. Non pas que cela évite qu’à certains moments<sup>40</sup> le disciple ne prenne la direction erronée et retombe dans ses anciens préjugés, mais il évite que cela l’empêche d’atteindre la vérité, car Eudoxe est là pour l’aider à retrouver la bonne direction.

La dynamique exposée dans la *Recherche* arrive alors à résoudre deux problèmes ; elle échappe aux critiques des objecteurs qui ne comprennent pas l’artifice du malin génie employé dans les *Méditations* pour maintenir le doute, sans pour autant manquer

---

38 Zeno Vendler (1989) nous offre un travail précieux d’analyse du caractère méditatif du texte cartésien, en le comparant aux *Exercices Intellectuels* de Saint Ignace de Loyola.

39 AT, X: 501

40 Comme au moment de définir ce que c’est que le moi qui doute. (AT, X: 515-518)

la réussite de maintenir le doute. La difficulté de lutter contre la probabilité et les anciens préjugés n'est aucunement atténuée, elle est même renforcée à travers l'exposition des erreurs de Poliandre que Descartes, par contre, ne vit pas dans les *Méditations*. Dans ce sens la *Recherche* réussit encore mieux non seulement à exposer les difficultés affrontées sur le chemin de la vérité, mais aussi à résoudre ces difficultés, car le rôle joué par Eudoxe en tant que maître est plus vraisemblable que l'idée d'un malin génie.

Il y a d'autres points de la critique au doute de la première *Méditation* qui se rattachent intimement à ceux explorés ci-dessus ; ce sont la nécessité d'entreprendre un doute aussi radical, la difficulté d'affronter un doute de cette nature et l'inutilité et l'infertilité de ce doute.

Même si le doute est un moment essentiel des *Méditations*, il n'y a guère de préparation pour y accéder. Descartes fait un bref commentaire à propos des motifs qui l'ont amené à entreprendre pareil doute, sans pour autant justifier sa réelle nécessité ou attirer l'attention sur ses difficultés. Ces questions viendront inévitablement à la surface dans les *Objections* et Descartes sera obligé de s'en occuper. C'est peut-être le motif qui fait que dans la *Recherche* ces questions sont incorporées dans le texte, étant clairement introduites dans l'entreprise du doute.

Il y a toute une préparation qui entoure le doute et qui commence par l'analogie faite par Epistemon qui compare la connaissance à une sorte de tableau que nous aurions reçu déjà peint et qui, après avoir acquis la capacité nécessaire, nous repeignons et corrigions<sup>41</sup>. Eudoxe annonce alors la vraie solution pour ce problème ; le tableau devrait être entièrement effacé et repeint. Alors Epistemon, avant que le doute ne soit amorcé, prévient à propos de l'énorme difficulté de vivre avec un doute qui nous libère réellement de tous les préjugés, et affirme que pour cela s'imposeraient des raisons très fortes. À ce moment. Descartes mentionne en même temps deux objections, celles de Gassendi et Bourdin qui, comme Epistemon, signalent la difficulté de vivre de fait avec un doute de cette nature<sup>42</sup> et celle de Gassendi qui affirme qu'il n'est pas nécessaire de concevoir des raisons si absurdes de douter<sup>43</sup>. Descartes ne nie pas la

---

41 AT, X 507-508.

42 AT, VII: 469/ AT, VII: 258.

43 AT, VII: 257-258.

difficulté de lutter contre les anciens préjugés et affirme la nécessité que les raisons de douter, contrairement à ce que pensait Gassendi, soient très fortes ; il ne suffirait pas simplement de faire appel au peu de lumière de notre esprit. Avant d'entamer le doute, Descartes offre une explication de son utilité en affirmant qu'il servirait à préparer notre esprit à recevoir les vérités<sup>44</sup>. Cet éclaircissement, absent dans les *Méditations*, figure d'une manière assez semblable dans la réponse que Descartes<sup>45</sup> a faite au questionnement de Gassendi<sup>46</sup> sur l'utilité du doute. Lorsqu'il aborde cette question, avant même d'entamer le doute, Eudoxe justifie l'utilité de ce processus. Finalement on se met alors sur le chemin du doute à proprement parler, en partant des « fortes raisons » de douter qui en principe semblent suffisamment convaincantes pour Poliandre. Cependant, même si au début le disciple accepte les raisons de douter, il ne comprend pas le motif de ce doute, en demandant quel serait son dessein. La recherche de la vérité et l'établissement des principes devraient nous libérer de tous les doutes et non nous acheminer en leur direction<sup>47</sup>. Ce questionnement apparaît aussi dans les *Objections*<sup>48</sup>. Considérant le doute comme quelque chose de destructeur, Bourdin rencontre des difficultés pour voir comment à partir de la négation de toute connaissance, il serait possible d'atteindre les vérités. Poliandre manifeste la même crainte et obtiendra de Descartes une réponse tranquillissante ; à partir de ce doute universel s'ensuivra la connaissance de tout ce qui existe<sup>49</sup>. Poliandre sera ainsi mieux préparé pour affronter le doute et assumer l'angoisse ressentie face à cette situation<sup>50</sup>.

Sur le chemin, comme nous savons, le doute établi ne suffira pas à empêcher qu'il retombe dans les anciens préjugés. Ce qui nous semble clair est que les raisons de douter doivent être suffisamment fortes pour instaurer le doute, pour nous convaincre, au moment où nous raisonnons à leur propos, que toutes les choses puissent être fausses. Dans ce sens, le doute est vraiment vécu. En ce qui concerne le maintien postérieur de ce doute, la question est beaucoup plus compliquée car au moment où

---

44 AT, IX: 509-510.

45 AT, IX: 205.

46 AT, IX: 203.

47 AT, X: 514-515.

48 AT, VII: 527-529.

49 AT, X 515.

50 L'idée selon laquelle à partir du doute nous obtiendrons la connaissance de tout ce qui existe est utilisée aussi par Descartes comme réponse aux questions de Bourdin. Le philosophe affirme à nouveau que les vérités obtenues dans les *Méditations* sont des résultats du doute, et nie son infertilité. (AT, VII: 544-547)

nous cessons de penser aux raisons auparavant rencontrées, nous sommes submergés par la probabilité et poussés à recourir aux anciens préjugés.

Dans la *Recherche*, ce mouvement d'accepter les raisons de douter, de questionner l'utilité et le sens de ce doute et d'avoir des difficultés à le maintenir, est beaucoup plus net que dans les *Méditations*, puisque Poliandre passe par toutes les étapes du chemin. Il est subjugué par les fortes raisons de douter, éprouvant l'étonnement et l'admiration face à l'état total d'incertitude et se demandant où un doute si radical pourrait l'amener. Toutefois, même ayant vécu et accepté le doute radical, au moment où il cherchait les vérités, il emploie des présuppositions qui avaient déjà été questionnées, comme l'existence du corps, par exemple. L'ego des *Méditations* au contraire, ne fait pas de questionnements sur l'objectif du doute et n'éprouve pas non plus des difficultés à le maintenir, il ne fait que les imaginer, en allant à leur rencontre à travers le malin génie, étant capable de poursuivre la recherche de la vérité sans de plus grands obstacles. Le problème est que, probablement pour la plupart des lecteurs des *Méditations*, l'assimilation du doute comme méthode n'est pas aussi simple et le malin génie comme artifice qui vise à maintenir le doute ne semble pas très convaincant. Nous croyons que, à travers les questionnements et les critiques des objecteurs, Descartes se rend compte de ce désaccord. Il s'aperçoit que les artifices qui aident l'ego à ne pas abandonner le doute pendant la recherche de la vérité sont mal compris et que l'idée d'entreprendre et de vivre un doute aussi radical est reçue avec méfiance. Et tout cela ne peut avoir été remarqué par le philosophe qu'à partir de la répercussion des *Méditations*.

Le deuxième groupe de comparaison que nous avons établi se rapportant à la deuxième Méditation commence par les questions relatives au *cogito*. La plupart des objections concernent sa réelle signification, son utilité, sa légitimité. Il y a une grande difficulté à comprendre le sens du *cogito* comme premier principe, ce qui finit par engendrer une série de critiques.

Le *cogito*, comme nous savons, est l'affirmation de l'existence de l'ego, mais il n'est pas que cela ; il est une affirmation absolument incontestable de cette existence et est la première connaissance dont on ne peut douter, ayant alors une caractéristique qui est très chère à Descartes ; c'est une connaissance certaine et indubitable. Ce n'est qu'à partir de l'affirmation dans ces termes de l'existence de l'ego que l'on peut avancer dans la recherche de la connaissance, découvrant d'autres vérités. Il est le point

d'Archimède. Le problème est qu'avant Descartes personne n'avait jamais mis toutes les choses en doute, et l'existence de l'ego a toujours été un présupposé universellement assumé<sup>51</sup>, n'exigeant aucun type de preuve. De cette façon il est difficile pour certains objecteurs de comprendre le pourquoi de passer par les chemins tortueux du doute radical pour, finalement, obtenir pour résultat l'affirmation de l'existence de l'ego, ce qui, par supposition, ne nécessitait pas de preuve et dont nous serions tous d'accord. L'établissement de l'existence de l'ego est vu comme quelque chose de banal et sans intérêt, ce serait beaucoup d'effort pour peu ou aucun résultat<sup>52</sup>. En plus, même s'il était nécessaire de prouver l'existence de l'ego, cela aurait pu être fait à partir de n'importe quelle action de l'être humain, n'exigeant pas tant d'efforts pour le prouver à partir de la pensée<sup>53</sup>.

Il y a une incompréhension évidente en ce qui concerne la signification réelle du *cogito* et son rôle de premier principe. Il ne suffirait pas d'affirmer l'existence de l'ego et l'élire comme premier principe ; ce n'est que comme unique vérité qui survit au doute radical qu'il peut ainsi émerger. Face à l'état où se trouvait la science et la philosophie de son époque, Descartes voit la nécessité d'asseoir la connaissance sur des bases solides ; dans ce sens, même les vérités qui nous semblent les plus banales doivent être prouvées pour que la connaissance soit sur de bons fondements. Ainsi, même si l'existence de l'ego était déjà largement reconnue, elle ne peut être un principe que si elle est prouvée et établie solidement. La question ce n'est pas d'affirmer simplement que j'existe, mais de garantir que cette affirmation ne pourra jamais être ébranlée. La certitude et l'irréfutabilité du premier principe garantissent aussi la certitude de toutes les vérités qui en découlent. C'est ainsi que Descartes justifie dans les Réponses<sup>54</sup> la nécessité et la fertilité du *cogito*, quelque chose qui, encore une fois, ne se trouve pas dans les *Méditations*, mais surgit dans la *Recherche*<sup>55</sup>.

La légitimité de la preuve de l'existence de l'ego sera aussi questionnée car comme le doute radical a éliminé tous les préjugés, il devrait aussi avoir mis en doute

---

51 Même si le doute n'est pas une nouveauté, jamais auparavant il n'y a eu lieu un questionnement aussi radical et métaphysique à propos de toutes les choses.

52 Gassendi (AT, VII: 266) et Bourdin (AT, VII: 531).

53 Gassendi (AT, VII: 259).

54 AT, VII: 551.

55 AT, X: 526.



les termes compris dans la proposition « je pense, donc je suis »<sup>56</sup>. De cette façon, sans savoir ce qui est penser ou exister, il ne serait pas possible de faire cette affirmation<sup>57</sup>. Ce questionnement proposé par les auteurs des cinquièmes et sixièmes Objections n'a pas lieu dans le texte initial des *Méditations* ; d'ailleurs comme aucun autre questionnement à propos du *cogito*, soit à l'égard de son utilité, de sa signification ou de sa légitimité. Ce n'est que dans les Objections que ces questions se présentent. Ce qui met évidence encore un point en commun entre les Objections et Réponses et la *Recherche* puisque Epistemon y fait exactement le même questionnement ; il considère que pour affirmer le *cogito* seraient nécessaires des connaissances préalables qui par supposition devraient avoir été abandonnées à partir du doute<sup>58</sup>. Et la ressemblance ne concerne pas que l'objections ; la réponse<sup>59</sup> offerte par Descartes sera aussi répétée dans la *Recherche*<sup>60</sup>, il y a une connaissance intérieure qui n'est pas questionnée à partir du doute, quelque chose qui n'exige pas de preuve ou d'explication. Nous savons tous ce que c'est que le doute, l'existence et le penser, sans que nous ayons besoin de démontrer ces concepts. Serait-il possible qu'exactly la même critique présente dans les Objections ait été répétée dans les mots d'Epistemon sans que cela indique une relation entre les deux œuvres ? Eudoxe pourrait-il faire à Epistemon exactement la même réponse offerte par Descartes à ses objecteurs sans que cela démontre que la *Recherche* est postérieure aux *Méditations* ?

Dans les *Méditations*, le *cogito* est établi et non seulement accepté comme aussi loué comme premier principe<sup>61</sup>. Il n'y a pas des questionnements sur son utilité ou sur ses résultats. L'ego se montre pleinement satisfait de cette découverte et de tout ce qui peut en découler. Par contre, dans la *Recherche*, la situation se présente d'une façon complètement différente. Les questions posées dans les Objections y seront présentes d'une forme claire à travers les critiques d'Epistemon<sup>62</sup>, qui ne comprend pas la nécessité de prouver l'existence du moi, ni de parcourir tout le chemin du doute pour arriver à ce résultat banal. Il ne reconnaît pas non plus le statut de premier principe au

---

56 Même si le *cogito* ne se présente pas dans ces termes dans les *Méditations*, la critique élaborée dans les sixièmes Objections (AT, VII: 413) se réfère aux termes contenus dans la proposition « cogito ergo sum ».

57 AT, VII: 413.

58 AT, X: 522.

59 AT, VII: 422.

60 AT, X: 524.

61 AT, VII: 18/ GASSENDI, 1962: 82-86.

62 AT, X: 525-526.

*cogito* et ne le voit pas comme établi de façon légitime. Le plus impressionnant de cette comparaison c'est qu'il ne s'agit pas simplement d'un élément de critique au *cogito* qui est partagé entre les Objections et Réponses et la *Recherche*, mais de plusieurs.

L'analyse faite dans le chapitre IV révèle donc que les Objections et Réponses partagent avec *La Recherche de la Vérité* plusieurs critiques et questionnements à propos de la philosophie cartésienne. Il y a de nombreux problèmes soulevés par les objecteurs ainsi que les réponses de Descartes que nous pouvons voir clairement exposés dans le dialogue. Les Objections et Réponses ne se présentent pas toujours dans la *Recherche* en tant que critiques ; à quelques endroits elles servent d'avertissement, à d'autres elles peuvent se présenter comme des explications plus détaillées de certains thèmes. Mais le fait est que l'incorporation de problèmes soulevés par les objecteurs et d'éclaircissements offerts dans les réponses de Descartes constituent un trait évident de la *Recherche*.

Outre les similitudes relatives au débat philosophique présenté dans les Objections et Réponses il y a d'autres points de rapprochement entre les deux textes. Le premier d'entre eux qui mérite d'être souligné est le choix du dialogue comme forme d'écriture dans la *Recherche*. Descartes n'a pas été un philosophe adepte du dialogue ; aucun de ses autres textes ne se présente de cette manière. La *Recherche* est un moment unique et troublant du corpus cartésien et même si Baillet mentionne l'intérêt de Descartes pour cette forme d'écriture vers la fin de sa vie<sup>63</sup>, ce changement est au moins curieux. Comme nous l'avons vu, l'idée de composer un dialogue pour débattre de la philosophie cartésienne est développée dans certaines limites par Bourdin dans ses objections. La différence est que, dans l'Objection, la position du prêtre est de beaucoup plus contestatrice que celle de Poliandre car ses caractéristiques sont beaucoup plus compatibles avec celles d'Epistemon. Une chose est claire ; Bourdin comme Epistemon n'était pas le genre d'homme idéal pour accueillir la philosophie cartésienne. Contrairement à Poliandre, il était immergé dans les préjugés et attaché à la philosophie traditionnelle. Ce qui nous semble intéressant est qu'à partir de la mise en scène faite par Bourdin, la difficulté d'un érudit à accepter la philosophie cartésienne devient plus évidente et, considérant que plusieurs des critiques de cet objecteur seront répétées par Epistemon, il est probable que Descartes se soit inspiré du dialogue composé par le

---

63 BAILLET 2012: 917/II, 475.

prêtre pour construire dans la *Recherche* un dialogue dans lequel non seulement la difficulté de Bourdin à accepter la nouvelle philosophie proposée par Descartes est évidente, mais aussi le fait qu'un homme commun comme Poliandre est plus apte à fouler ce chemin. Les évidences nous mènent à croire que le choix du dialogue par Descartes comme forme d'écriture dans la *Recherche* ait été au moins en partie influencée par le débat créé par Bourdin dans les septièmes Objections.

Un autre point qui mérite notre attention est soulevé par Jean-Marie Beyssade<sup>64</sup>, point que nous avons brièvement commenté dans le chapitre IV – il a trait au désir initial révélé par Descartes de solliciter des objections pour ses *Méditations*. Les objections ont été un souhait de Descartes lui-même, étant sollicitées et attendues par lui pour que l'œuvre ne puisse être publiée après leur incorporation. Toutefois l'idée n'était pas de les publier simplement comme une discussion à la suite du texte, comme cela s'est produit, mais qu'elles soient incorporées en tant que des modifications, voire des possibles corrections, ce qui est exprimé dans la lettre à Mersenne du 13 novembre 1639<sup>65</sup>. Comme nous le savons, ce qui se passe en réalité est que le philosophe expose intégralement la discussion aux lecteurs. Selon Beyssade, étant donné l'intention initiale, si nous pensons à une reformulation du texte à partir de la discussion générée par les objections, nous pouvons supposer qu'elle se ferait à travers le projet de la *Recherche*. Dans ce cas il y aurait une reformulation complète du texte, y compris de son format.

La méditation de l'âme avec elle-même peut être convertie en un dialogue fictif entre trois personnages : d'où *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*. Réciproquement, le dialogue réel des voix affrontées peut être pour tous lecteurs, comme sans doute déjà est d'abord pour Descartes, réapproprié comme débat de soi avec soi-même. Et telle est l'essence du méditer, caractéristique de la métaphysique. (BEYSSADE, 1992 : 38)

L'idée que la *Recherche* corresponde, au moins en partie, à ce qu'initialement serait le projet de Descartes pour les *Méditations* est assez intéressante. En effet il y a dans le dialogue l'incorporation de divers moments de la discussion présents dans les Objections et Réponses, ce qui confirme l'idée que Descartes pourrait s'y trouver

---

64 In BEYSSADE, 1994: 21-40.

65 "Afin de le mieux faire, mon dessein est de n'en faire imprimer que vingt ou trente exemplaires, pour les envoyer aux vingt ou trente plus savants théologiens dont je pourrai avoir connaissance, afin d'en avoir leur jugement, et apprendre d'eux ce qui sera bon d'y changer, corriger ou ajouter, avant que de le rendre public." (AT, II, 622)

présentant les *Méditations*, en tant qu'un ensemble qui contient le texte initial, les objections et les réponses correspondantes, dans un format où cette intégration devienne plus claire.

Malgré les supplications du philosophe<sup>66</sup>, de nombreux lecteurs des *Méditations* n'accordent pas l'attention qu'il faut aux Objections et Réponses. Le texte est assez long, fatigant, compliqué et à beaucoup d'endroits, répétitif. L'idée de n'en extraire que les points les plus pertinents et de les incorporer au texte initial nous semble très intelligente et évite que le débat soit ignoré à partir de la supposition qu'il soit moins important que le texte initial.

Cependant, comme nous nous sommes aperçu, même si la *Recherche* est sous quelques aspects très semblable aux *Méditations*, il n'est pas possible de dire que ces deux textes se correspondent d'une manière exacte. Il y a dans le dialogue des moments qui sont complètement absents de l'œuvre de 1641 et même si nous considérons les moments où il y a une correspondance, comme le doute, par exemple, il n'est pas possible d'affirmer qu'ils soient identiques. Si dans la *Recherche* Descartes n'a que l'intention de reformuler les *Méditations* ne serait-ce pas plus cohérent que ces œuvres soient plus ressemblantes philosophiquement ?

Il est peut-être possible d'observer cette idée sous un autre angle. Si nous prenons en compte le projet que Descartes aurait en tête initialement lorsqu'il sollicitait les objections, il est possible de faire une approximation avec la *Recherche* sans nécessairement affirmer qu'elle soit l'expression de cet ancien projet. Il est possible qu'après la publication des *Méditations* dans le format que nous connaissons, Descartes, en décidant d'écrire la *Recherche* se soit inspiré de son idée initiale de réunir dans un seul texte les *Méditations* et ses Objections et Réponses. Comme une simple inspiration, le projet aurait pu souffrir des altérations, y compris dans son contenu philosophique, sans plus de problèmes. Le philosophe, lorsqu'il a décidé de représenter encore une fois sa philosophie, voit l'opportunité de faire des modifications qui découlent du débat généré à partir des Objections. Il peut ajouter des explications qui évitent quelques-unes des critiques éprouvées précédemment et même rendre quelques points plus clairs. La

---

66 AT, VII: 10.

*Recherche* peut ainsi mieux s'adapter à ses lecteurs, en anticipant la réponse à plusieurs questionnements qui peuvent surgir à partir de la lecture du texte<sup>67</sup>.

Une autre question qui nous semble d'une extrême importance est relative aux similitudes lexicales que l'on peut trouver entre les *Objections et Réponses* et *La Recherche de la Vérité*. Comme nous l'avons éclairci dans le chapitre IV, nous n'avons pas eu l'intention de faire une recherche lexicale comparative approfondie dans ce travail ; toutefois, à partir de l'étude effectuée par Franco Aurelio Meschini, il est possible de souligner quelques éléments qui peuvent être importants pour la datation de la *Recherche*. L'auteur remarque que, pour répondre aux *Objections*, Descartes finit naturellement par employer les termes utilisés par les objecteurs eux-mêmes, ce qui indique la tendance du philosophe à assimiler le vocabulaire de ses critiques<sup>68</sup>. Dans la *Recherche*, le philosophe utilise des termes<sup>69</sup> qui ne se trouvent pas auparavant dans ses textes, mais qui se trouvent dans les *Objections*, notamment les septièmes, écrites par le père Bourdin. Ces données indiquent d'abord que la *Recherche* est de fait une œuvre postérieure aux *Méditations*, car l'assimilation de termes présents dans les *Objections* ne pourrait se produire dans un moment postérieur à 1641. Étant donné encore que le même phénomène se produit lorsque Descartes répond officiellement aux *Objections*, il est possible de situer dans ce fait, en plus de l'évidente localisation tardive de la *Recherche* dans le corpus cartésien, l'influence des *Objections et Réponses* dans cette œuvre qui d'une certaine façon contient aussi des réponses aux objections lancées contre es *Méditations*.

Enfin, la dernière question qui nous semble de première importance : il s'agit du combat direct avec la philosophie scolastique. Même si les idées cartésiennes ont toujours été contraires à la philosophie scolastique, Descartes ne se mêle pas à des disputes à ce sujet avant 1640<sup>70</sup>. Dans les *Objections et Réponses*, étant donné que la plupart des objecteurs ont été éduqués à partir des principes de la scolastique, dans la

---

67 Descartes lui-même affirme que face à tout ce qui a été questionné dans les *Objections*, il serait difficile que quelqu'un ait encore quelque doute sur le texte qui n'ait pas été dûment traité. (AT, VII: 10)

68 MESCHINI, 2002: 76.

69 Comme « la consommation des siècles » (AT, X: 505) et « personne neutre » (AT, X: 502) par exemple.

70 C'est à partir du débat commencé avec les jésuites en 1640 et qui s'est poursuivi dans les septièmes *Objections*, et de la Querelle d'Utrecht, commencée en 1642, que ce genre de dispute est entré dans la vie de Descartes, ce qui devient constant après les *Méditations*.

discussion prédominant les contours d'un débat entre la philosophie cartésienne et la philosophie traditionnelle, ce qui fait que Descartes se mette inévitablement dans la position d'un ennemi de la scolastique, Dans la *Recherche*, le contexte ne semble guère différent : Eudoxe présente la nouvelle philosophie tandis qu'Epistemon fait des critiques et exalte la philosophie traditionnelle. Descartes semble transférer au format dialogique la discussion de base présente dans les *Objections et Réponses*.

Il est donc démontré qu'il y a dans la *Recherche* la présence constante d'éléments provenant des *Objections et Réponses*. Évidemment les éléments présents dans les *Objections* ne proviennent pas de l'esprit cartésien, mais de divers autres savants qui ont lu ses *Méditations* et qui, à leur propre compte, ont raisonné à leur propos formant leurs opinions et élaborant les questions les plus diverses sur ce qu'y avait été exposé. En conséquence, les *Réponses*, même si elles sont le fruit de la pensée de Descartes, sont suscitées par ces *Objections* en ayant été des conséquences directes. Même si nous pouvons considérer que beaucoup de ce qui est exposé dans les *Réponses* fait partie de la philosophie de Descartes et se trouvait déjà dans sa pensée, il y a aussi des questions qui n'avaient pas attiré son attention, car si le philosophe pouvait prévoir toutes les objections qui seraient faites à ses *Méditations*, il les aurait probablement résolues dans son propre texte<sup>71</sup>. Dans ce sens, la comparaison du texte de la *Recherche* avec celui des *Objections et Réponses* est largement plus importante et efficace pour établir sa datation que la comparaison avec n'importe quel autre écrit de Descartes car tandis que l'observation d'une certaine consonance entre les textes écrits uniquement par le philosophe<sup>72</sup> est quelque chose qui peut être vue comme étant, dans une certaine mesure, naturelle ; par contre la ressemblance évidente avec un texte ayant les caractéristiques des *Objections et Réponses* peut être largement plus décisive.

La *Recherche* présente une correspondance philosophique avec les œuvres les plus diverses de Descartes, œuvres qui ont été écrites à des moments assez distincts et qui peuvent aussi présenter des similitudes entre elles. Ainsi, il est difficile de désigner, à partir de ces ressemblances, une date pour la *Recherche* qui non seulement s'impose, mais qui soit capable de dépasser en probabilité toutes les autres. Même si on pouvait

---

71 Ne serait-ce justement pas l'un des objectifs de la *Recherche* ?

72 Même si les *Réponses* ont elles aussi été écrites uniquement par Descartes, elles répondent à une demande externe, ce qui fait qu'elles se présentent dans un registre différent des autres textes cartésiens.

affirmer que le dialogue a une plus grande similitude avec une œuvre du corpus cartésien, qu'il s'agisse des *Règles*, du *Discours*, des *Méditations* ou des *Principes*<sup>73</sup>, il ne serait pas possible pour autant de faire une approximation temporelle qui dépasse les autres. Même si la philosophe cartésienne subit une claire évolution depuis la jeunesse jusqu'à la maturité de Descartes, il est possible d'observer une certaine linéarité dans sa pensée. Il n'y a pas de rupture brusque et définitive parmi ses écrits et même si quelques idées ou doctrines sont abandonnées, principalement en ce qui concerne les écrits du jeune Descartes, en contrepartie beaucoup de ce qui est présenté dans les premiers écrits, comme les *Règles*, peut être retrouvé dans les écrits de la maturité, comme les *Méditations* ou les *Principes*. Ainsi, la comparaison avec les *Objections et Réponses* présente une particularité qui ne peut se trouver dans aucun autre moment du corpus cartésien, puisque parmi les œuvres de Descartes, seules les *Méditations* suscitent un débat de cette dimension<sup>74</sup>. En outre, la sollicitation d'objections dans le but de les publier ensemble avec l'œuvre est aussi un fait inédit. La contribution des objecteurs est essentielle pour éclaircir des points fondamentaux des *Méditations*, qui, comme Descartes<sup>75</sup> le signale, pour être mieux comprises doivent être lues intégralement, c'est-à-dire en incluant dans la lecture les *Objections et Réponses*. Ainsi les *Méditations* présentent un moment qui est complètement extérieur à Descartes et à sa pensée, un moment où viennent à la surface les doutes, les critiques et les difficultés de compréhension de plusieurs savants qui ne partageaient pas la pensée cartésienne. Ces éléments externes provenant des objecteurs sont uniques et appartiennent à un moment spécifique du corpus cartésien<sup>76</sup>, sans pour autant appartenir à Descartes.

Nous croyons donc que la forte présence dans la *Recherche* d'éléments provenant des *Objections et Réponses*, éléments qui, comme nous l'avons vu, sont très nombreux pour être attribués à la simple coïncidence, place nécessairement l'œuvre à un moment

---

73 Comme nous l'avons vu tout au long de notre travail, il y en a qui défendent la plus grande proximité philosophique de la *Recherche* avec n'importe quelle autre œuvre citée et, même si cela peut sembler étrange, n'importe laquelle de ces interprétations peut être argumentée d'une manière cohérente.

74 Il y a aussi le débat suscité par le *Discours de la Méthode* qui se présente dans la correspondance de Descartes et qui, comme nous l'avons vu, a été responsable de la querelle avec Bourdin. C'est aussi initialement sur la physique que la Querelle d'Utrecht a lieu. Toutefois, les plus grandes discussions se sont consolidées après la publication des *Méditations*.

75 AT, VII: 10.

76 Nous sommes conscients que le débat autour des *Méditations* va au-delà des *Objections et Réponses*, mais nous les considérons ici comme étant le principal moment de ce débat.

ultérieur aux *Méditations* et au débat qu'elles ont provoqué. Considérant encore que les septièmes Objections ont un rôle central dans cette comparaison, il faut conclure que le dialogue est postérieur à l'apparition de ces Objections spécifiquement<sup>77</sup>.

Cependant, même si situer la *Recherche* nécessairement après les *Méditations* est une grande avancée, il y a encore une longue période entre 1641 et la mort du philosophe en 1650. Et si les arguments philosophiques et textuels peuvent nous confirmer l'hypothèse que la *Recherche* a subi une forte influence des Objections et Réponses, isolés il ne peuvent pas nous offrir une datation plus précise pour le dialogue. Ainsi, nous devons alors analyser les arguments historiques et contextuels pour essayer de situer la *Recherche* à un moment précis entre 1641 et 1650.

À partir de l'exposition et de l'analyse des principales interprétations qui défendent les hypothèses tardives de datation du dialogue, faites dans le chapitre V, nous avons pu observer les arguments les plus plausibles énumérés en défense de l'hypothèse tardive de datation. Cette analyse a aussi laissé clair qu'il y a plusieurs possibilités de dates dans les années postérieures aux *Méditations* et toutes peuvent être soutenues d'une manière raisonnablement cohérente.

Nous pouvons d'ores et déjà constituer une liste de trois hypothèses de datation comme les plus probables: 1642 (Gaukroger), 1647 (Gouhier) et 1649-1650 (Cassirer et Rodis-Lewis).

Il reste à savoir si, à partir de la réunion des données provenant des arguments philosophiques basés notamment sur la comparaison textuelle, et des arguments historiques, il est possible d'établir une hypothèse de datation qui s'impose et qui puisse se superposer aux autres, sinon en preuves, du moins en plausibilité.

Considérant les principaux facteurs historiques et contextuels en rapport avec la période de 1640 à 1650, on peut les séparer en deux groupes :

- 1) Ceux relatifs à la répercussion de la philosophie cartésienne dans cette période.
- 2) Ceux relatifs aux relations personnelles du philosophe dans cette période.

---

77 Les septièmes Objections sont apparues peu après les six précédentes, ce qui a empêché qu'elles soient publiées en 1641; elles seront ajoutées à l'édition de 1642.



L'analyse des arguments relatifs à la répercussion de la philosophie cartésienne entre 1640 et 1650, collationnés avec la correspondance personnelle du philosophe, révèlent que Descartes a été profondément affecté par les débats qui se sont produits autour de sa philosophie, notamment celui qui découle des *Objections et Réponses*, la polémique avec les jésuites<sup>78</sup>, la Querelle d'Utrecht et la Querelle de Leyde. Le philosophe se sentait poursuivi par les défenseurs de la philosophie traditionnelle et contrarié envers les érudits qui ne comprenaient pas sa philosophie.

Ces débats ont déstabilisé le philosophe et ont influencé la rédaction de la *Recherche* ou l'ont même motivée, car Descartes laisse clair dans le texte le changement par rapport à son public cible et l'idée que les érudits ne seraient pas les plus aptes à recevoir sa nouvelle philosophie.

D'un autre côté, l'analyse des arguments relatifs aux relations personnelles du philosophe à cette même période, notamment avec la reine Christine et la princesse Elisabeth, révèlent, principalement à travers la correspondance, l'importance de ces deux personnalités dans la vie de Descartes et la forte probabilité qu'elles aient eu une influence sur le projet de la *Recherche* ; Elisabeth dans une plus grande mesure que Christine.

À partir de l'analyse détaillée de la correspondance entre Descartes et la princesse Elisabeth on peut relever que la possible influence de la princesse dans la rédaction de la *Recherche* va bien au-delà de la morale, principal élément utilisé par les commentateurs. Nous remarquons comme principaux éléments en faveur de l'influence d'Elisabeth dans la *Recherche* : le débat autour de *De Vita Beata* de Sénèque<sup>79</sup> ; le rôle de la princesse comme disciple d'élection ; sa posture combative face aux critiques faites à la philosophie cartésienne et son aversion à la philosophie traditionnelle ; la conversation qui a eu lieu, exposée dans la lettre écrite par la princesse le 5 décembre 1647<sup>80</sup> et répondue par Descartes le 31 janvier 1648<sup>81</sup>.

Nous croyons que le *Traité de l'Érudition* dont il est question dans cette conversation est en réalité *La Recherche de la Vérité*, projet qui aurait été influencé et

---

78 Qui s'est engagée surtout avec le Père Bourdin, mais Descartes croyait qu'une grande partie de la Compagnie Jésuite réprouvait sa philosophie.

79 Commencé en août 1645.

80 AT, V: 96-97

81 AT, V: 111-113

encouragé par Elisabeth et qui aurait émané d'un besoin imposée à partir de l'évidente mauvaise compréhension des savants de la philosophie cartésienne exprimée notamment dans les *Objections faites aux Méditations*.

En ce qui concerne les relations entre Descartes et Christine, il est possible de remarquer à partir des lettres personnelles que le philosophe voyait la reine comme quelqu'un susceptible de comprendre sa philosophie, ce qui confirmait l'idée que ses écrits pourraient être bien mieux compris par un autre public. En outre, Descartes croyait qu'elle pourrait lui offrir en quelque sorte une protection contre ses ennemis qui à ce moment-là étaient nombreux. Ce n'est, eu égard à ces aspects, que l'influence de la reine peut être observée, ce qui ne lui confère pas pour autant la place accordée par Cassirer de principale influence du dialogue. Nous défendons que, si quelqu'un pouvait remplir ce rôle, ce fût la princesse Elisabeth.

Si nous prenons globalement la correspondance entre Descartes et Elisabeth nous constatons que l'importance de la princesse et l'influence de cette relation sur le philosophe sont notoires. Observant l'ensemble des lettres dont nous disposons et considérant l'influence d'Elisabeth comme fondamentale pour la datation de la *Recherche*, il est possible de préciser la période la plus probable pour la rédaction du texte, qui nous semble être entre octobre/novembre 1646, juste après la rencontre entre Descartes et Elisabeth, lorsqu'ils auraient, comme nous le croyons, parlé à propos de l'idée d'écrire un *Traité de l'Érudition*, et juin 1647, moment où le philosophe croyait avoir terminé la Querelle de Leyde et confié à Elisabeth<sup>82</sup> sa peur devant la position conciliatrice adoptée par lui-même dans ce genre de dispute.

Nous croyons que, même si initialement les disputes qui ont entouré la philosophie cartésienne, surtout après les *Méditations*, peuvent avoir encouragé l'écriture de la *Recherche*, lorsqu'il a vu en juin 1647<sup>83</sup> la possibilité d'obtenir la paix, Descartes abandonne encore une fois l'idée de se mêler de polémiques et renonce à l'écriture de la *Recherche*. En ce sens, la décision d'écrire le dialogue aurait été en

---

82 AT, V: 60

83 Après avoir cru que la Querelle de Leyde était dénouée.

partie le résultat de l'impulsivité du philosophe<sup>84</sup> et son renoncement principalement la conséquence de son manque d'envie de faire revivre la fureur de ses opposants.

Vu à partir de cette hypothèse de datation, le projet de la *Recherche* correspond aux éléments que nous considérons comme importants pour la constitution du texte : le dégoût de Descartes avec la classe érudite dû à la mauvaise réception des *Méditations* et des *Principes* ; l'influence des *Objections et Réponses* ; la similitude avec la Lettre Préface ; l'influence de la princesse Elisabeth et de la reine Christine. En outre, il est possible encore de trouver une explication pour quelques-uns des problèmes qui se sont rencontrés au long de notre recherche comme la présence indéniable d'éléments provenant des œuvres de jeunesse et la fin inattendue du texte. Des cinq problèmes<sup>85</sup> cités par nous précédemment comme rémanents des hypothèses qui défendent la *Recherche* soit comme une œuvre de jeunesse, soit comme une œuvre d'une période intermédiaire, trois d'entre eux (2, 3 et 4) sont facilement résolus à partir de la démonstration que Descartes aurait pu dans sa maturité travailler à nouveau avec des thèmes présents dans sa jeunesse et de la confirmation de l'hypothèse de datation tardive à travers la comparaison avec les *Objections et Réponses*.

Le problème 5, relatif à la sixième partie du *Discours*, après toutes les considérations qui ont été faites, semble pouvoir trouver une solution à partir de la pensée suivante : même si Descartes semble déposer une certaine confiance en l'homme commun dans la sixième partie du *Discours*, elle semble se limiter à la capacité du commun des mortels à comprendre sa philosophie présentée simplement de manière résumée. Ce n'est pas le cas de la *Recherche*, où le philosophe prétendait offrir un développement plus détaillé de ses idées. Ce n'est qu'après la mauvaise répercussion des *Méditations* et des *Principes* et de ses relations avec Elisabeth et Christine que Descartes se rend compte que l'homme commun pourrait être capable de comprendre

---

84 Le côté impulsif de Descartes a été démontré dans ses disputes, car il a d'abord pris des positions offensives, mais plus tard, il a été contraint à être plus diplomate.

85 1) Le passage où Descartes annonce qu'il va traiter de la différence entre les âmes des plantes et des animaux par rapport à celle de l'homme n'a pas de place dans la maturité cartésienne ; 2) La proximité textuelle et philosophique entre la *Recherche* et les *Règles* ne peut être niée ; 3) La proximité textuelle et philosophique entre la *Recherche* et le *Discours* ne peut être niée ; 4) Considérant que la *Recherche* semble textuellement très proche du *Discours* et que les deux œuvres présentent aussi de fortes ressemblances avec les *Méditations*, pourquoi ne pas situer le dialogue dans un moment entre le *Discours* et les *Méditations* ? ; 5) Il y a dans la sixième partie du *Discours* des éléments biographiques et contextuels qui peuvent dans une certaine mesure les rapprocher de la *Recherche* de 1637.

même les concepts les plus difficiles de sa philosophie et non seulement sa version résumée.

Quant au problème numéro 1, il ne trouve pas une solution aussi évidente. Cependant, même si ce problème subsiste en quelque sorte, il n'est pas suffisant pour ébranler l'hypothèse établie puisqu'elle est consolidée à partir de nombreux autres éléments.

Nous sommes conscients que dans le cadre que nous exposons d'autres possibilités peuvent être suscitées. Même si la date de 1642, en principe plausible se montre peu probable, principalement parce qu'elle écarte l'influence de la princesse Elisabeth, qui nous semble fondamentale, reste encore la possibilité que l'œuvre ait été écrite entre 1648 et 1650, si nous considérons qu'après l'insistance d'Elisabeth, Descartes ait poursuivi le projet de la *Recherche*. Après le 31 janvier 1648, le *Traité de l'Érudition* ne sera plus mentionné dans les lettres dont nous disposons et les données historiques prouvent que Descartes et Elisabeth ne se sont plus rencontrés après 1646. Nous croyons que si le philosophe avait donné suite au projet, il aurait été de nouveau mentionné et, même s'il peut y avoir des correspondances perdues dans cette période, un projet de cette importance et si cher à Elisabeth devrait apparaître plus d'une fois. Il est plus probable que la lettre qui s'est perdue est celle dans laquelle la princesse accepte les raisons de Descartes et non pas les diverses autres dans lesquelles dans le cas contraire ce sujet devrait ressurgir.

Ainsi, après l'analyse comparative entre la *Recherche* et les principales œuvres de Descartes, nous concluons que le dialogue est nécessairement postérieur aux *Méditations* et ses *Objections et Réponses*, ce qui se justifie notamment par la forte présence d'éléments provenant du débat suscité par les *Méditations* dans l'œuvre inachevée. Les recours aux arguments historiques et contextuels et à la correspondance de Descartes nous amène à considérer comme date la plus plausible pour la rédaction de la *Recherche* la période entre octobre/novembre 1646 et juin 1647.