

A EPISTEMOLOGIA CHARRONIANA DE DESCARTES (II)¹

Rubens Garcia Nunes Sobrinho*

RESUMO

Na sua obra magistral *De La Sagesse*, Pierre Charron sistematiza uma epistemologia cética, que configura o pano de fundo e o alvo central do ceticismo moderno: o critério de evidência. A epistemologia charroniana desenvolve os conceitos basilares que serão empregados nas *Regras para a direção do espírito* e incorporados no *Discurso do método* como elementos cruciais para o formulação do *cogito* cartesiano.

O escopo deste trabalho é explicitar a conexão das concepções capitais que compõem as *Regras para a direção do Espírito* com a epistemologia cética sistematizada no *De La Sagesse* e realçar os vínculos que permitem a inferência de que o critério cartesiano de evidência é, fundamentalmente, um conceito charroniano.

Palavras-chave: Critério. Evidência. Entendimento.

ABSTRACT

In his masterwork *De La Sagesse*, Pierre Charron systematizes a skeptical epistemology which configures the background and the central target of modern skepticism: the criterion of evidence. The Charronian epistemology develops basic concepts that will be used in the *Rules for de Direction of the Mind* and incorporated in the *Discourse on the Method* as crucial elements to the formulation of Cartesian cogito.

The scope of this work is to explain the connection of capital ideas which composes the *Rules for de Direction of the Mind* with the systematized skeptical epistemology in *De La Sagesse* and to highlight the links that

* Doutorando em Filosofia Antiga pela UFMG e Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: rgns@prove.ufu.br

¹ Este trabalho continua o artigo *A epistemologia charroniana de Descartes (I)*, publicado no número anterior. Neste número, os fundamentos epistêmicos charronianos são postos como base que modela o cerne da epistemologia das *Regras para a Direção do Espírito* de Descartes.

allow the inference that the Cartesian criterion of evidence is primarily a Charronian concept.

Keywords: Criterion. Evidence. Understanding.

III – DESCARTES E CHARRON

No trabalho anterior, demonstrou-se a modelagem da epistemologia charroniana que configura a *preud'homie* como a faculdade, ao mesmo tempo, mais distintivamente humana e fundamento da a certeza suscitada pela “semente da razão universal”, evidência incontestável. Neste trabalho, demonstrar-se-á a filiação dos fundamentos cartesianos, que culminam no *cogito*, na epistemologia de Charron.

A originalidade radical da dúvida hiperbólica do *cogito* como primeira verdade clara e distinta na ordem das razões, e do método dedutivo, constitutivo da metafísica como fundamento da *sagesse* e de tudo o que o homem pode saber, fez de Descartes o pai da filosofia moderna. Não obstante, pode-se reconhecer em suas obras a herança conceptual de uma longa plêiade de predecessores. Colvius e Arnauld já haviam notado a anterioridade agostiniana do *Cogito*; especula-se que Descartes tenha conhecido a prova ontológica de santo Anselmo através da crítica de Tomás de Aquino na sua *Suma teológica* (ADAM, 1992, p. 473); nota-se a influência do ecletismo de Cícero, do estoicismo de Sêneca, Juste Lipse e Guillaume Du Vair no *Discurso do método* e, sobretudo, Descartes não pode ter sido somente leitor de Montaigne sem que tenha sido, também, um cuidadoso leitor de Charron (*ibid*). Desde Gilson, muitos estudos têm sido feitos mostrando o vínculo e a filiação das três primeiras partes do *Discurso do método* com a obra de Charron². Entretanto, cumpre aqui, em primeiro plano, investigar a influência metodológica de Charron no método cartesiano, sobretudo no procedimento metódico da dúvida e no critério de evidência cartesiano.

Se, como afirma Jean-Marie Bessayde (1994, p. 35), “Descartes não faz escrúpulo de admitir que suas razões de duvidar nada têm

² Citamos aqui as que trazem mais testemunhos textuais: (ADAM, 1992); (MAIA NETO, 2001); (POPKIN, 1996).

de original e repetem os passos dos céticos, nem de reconhecer que as verdades metafísicas às quais sua dúvida o encaminham foram, de há muito tempo, conhecidas”, não obstante, sua originalidade reside no vínculo da dúvida com as verdades metafísicas identificadas com a mais alta sabedoria humana. O fim que Descartes se propõe é, sobretudo, o da *Mathesis Universalis* (MARION, 1993, p. 58) que visa “transmitir a certeza das matemáticas para as matérias da filosofia”. A originalidade do fim permite a Descartes esgrimir com o ceticismo usando as armas dos próprios céticos, já que seu fim não está adstrito à tranquilidade de espírito e ao domínio moral. E, uma vez que Montaigne confia a Charron o porte de suas armas, Descartes escolhe as armas conceptuais de Charron para duelar, também, com a escolástica aristotélica³. Ao se valer do arsenal conceptual da dúvida e do método cético, Descartes já possui plena consciência de que a radicalidade de seu fim o coloca fora do alvo dos ataques céticos. Qual foi a inflexão promovida por Descartes em relação aos dogmáticos que polemizam com os céticos?

Em primeiro lugar, a inflexão já pode ser entrevista na *Regra I*:

Os estudos devem ter por meta dar ao espírito uma direção que lhe permita formular juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe apresenta (DESCARTES, p. 1).

Assim como Charron, Descartes erige como condição de possibilidade da *sagesse* a necessidade de dar uma direção ao *espírito*. Mas a necessidade de ordem no espírito está subordinada a uma nova concepção de *sagesse*: a formulação de juízos verdadeiros. É somente na explicação da regra que a mudança radical no modo de conceber a verdade se deixa mostrar. Marion demonstra que a violenta iniciativa da *Regra I* se impõe na “inversão do centro de gravidade da relação do saber àquilo

³ Mme. Rodis-Lewis afirma que a leitura de Montaigne e Charron ocorre nos anos em que Descartes frequentou, em Paris, o grupo de Mersenne, que então polemizava vivamente com o ceticismo. Todavia, a semelhança dos sonhos relatados nas *Olympica* com o frontispício da obra de Charron permite a inferência de que a obra *De La Sagesse* era já conhecida por Descartes desde seus anos de juventude em La Flèche (RODIS-LEWIS, 1971, p. 50-55; 82).

que ele sabe – a coisa mesma” (MARION, 1993, p. 25. ss.). A concepção aristotélica põe a ciência no mesmo plano das artes, ou seja, a ciência, como a arte, requer uma certa disposição e adaptação do corpo que é o *habitus*. Isso significa que os atos devem diferir segundo a diversidade dos objetos. Uma arte pressupõe uma *potentia* natural que, desenvolvida pelo *habitus*, leva a uma conformação com as peculiaridades de seu objeto. O *habitus* se deixa ordenar pela coisa, ele é o processo que leva a disposição, uma certa potencialidade, ao seu acabamento. Por isso, o *habitus* se multiplica segundo a diversidade das coisas. Nesse sentido, a ciência requereria um *habitus intellectualis* que se inscreve no processo que leva uma potencialidade ao seu acabamento, que é a coisa a ser conhecida ou o objeto da ciência. Assim, na concepção aristotélica do conhecimento, as operações do entendimento se distinguem segundo os seus objetos. Isso implica que toda a epistemologia aristotélica coloca o objeto como centro de gravidade em relação ao qual deve girar o entendimento, que se deixa ordenar por ele. Como as matérias a que se aplicam o entendimento são desordenadas, a sua multiplicidade leva à desordem do entendimento, donde a multiplicação das ciências segundo a diversidade dos objetos.

Descartes, ao contrário, ao considerar que “todas as ciências nada mais são senão a sabedoria humana” (DESCARTES, 1999, p. 2), transpõe a unicidade – ou irreducibilidade das ciências segundo os objetos em relação aos quais gravitam – para a unidade de todas as ciências que se expressa na sabedoria humana, única, e em relação à qual é dada a inteligibilidade de todos os objetos. Não são as ciências que devem gravitar em torno da coisa a ser conhecida. Ao contrário, todas as coisas devem gravitar em torno da unidade da ciência, sabedoria única que lhes confere inteligibilidade. Sabedoria que é *como um Sol* (DESCARTES, 1999, p. 4) cuja luz ilumina a diversidade das coisas sem, de nenhuma forma, ser afetada por ela, mas que empresta o seu próprio colorido a cada uma delas, e de cuja luz tiram a sua própria manifestação. Eis aí a diametral transposição efetuada por Descartes: a *sagesse* nada mais é que a ciência, e esta é adquirida pelo senhorio do espírito. Todo conhecimento deve ser regido em função do que determina o espírito. É ele que confere o modo como a inteligibilidade dos objetos se manifesta, unicamente pela “luz natural da razão”. Tal transposição reflete aquela que já havia sido empreendida na

epistemologia charroniana, que elege o primado do espírito em relação a toda multiplicidade duvidosa de coisas e que se expressa na plena, universal e senhorial liberdade do espírito. Liberdade cuja primazia implica a negação de um fundamento essencial intrínseco aos objetos. Liberdade que implica a universalidade do espírito para, indiferente a tudo, julgar todas as coisas, *como um Sol* (o paradigma utilizado por Descartes é exatamente o mesmo que Charron usa para enfatizar o primado do julgamento), “luz interna e doméstica”, que aclara todos os objetos (CHARRON, II, II 7). A primariedade que Descartes confere ao espírito, como condição de inteligibilidade unificadora das ciências, determina que a sabedoria é *humana sapientia*, lugar de universalidade que impõe à “luz natural da razão” uma progressão universal, “no alcance e nos meios; não somente um método, mas um método geral e universal” (MARION, 1993, p. 34).

Mas, qual é o princípio unificador das ciências que permite que a *sagesse* constitua o fundamento de todo saber a que o homem pode aceder? Tal princípio é expresso na *Regra II*:

Os objetos com os quais devemos nos ocupar são aqueles que nossos espíritos parecem suficientes para conhecer de uma maneira certa e indubitável (DESCARTES, 1999, p. 5).

Toda ciência, diz Descartes na explicação da *Regra II*, é um conhecimento certo e evidente. A unidade das ciências justifica-se na unificação dos saberes que são constituídos por *certezas indubitáveis*. Todo saber é, irremediavelmente, uma certeza que, ao mesmo tempo, exclui o duvidoso mediante a intervenção operacional da dúvida. Daí a origem constitutiva do critério de verdade na concepção arquitetônica da ciência cartesiana. O primeiro efeito de um critério de certeza, segundo arguciosamente afirma Marion, é justamente transformar a certeza num critério – de incerteza (1993, p. 35). Por conseguinte, o problema do critério de certeza implica, necessariamente, a exclusão de tudo aquilo que é duvidoso do campo da ciência. A ciência só se articula como saberes conexos pela certeza, segundo a qual um conhecimento pode decorrer necessariamente do outro. A certeza constitui o *kanón*, paradigmamente reto, que transmite a certeza exemplar das matemáticas para toda a ciência. Com

isso, Descartes estabelece que o critério de verdade, princípio unificador dos saberes, decorre da certeza indubitável. Tal critério é transmissor da verdade e, como tal, permite todas as demonstrações que articulam as ciências numa humana *sagesse*. Com a inversão radical promovida no seu fim, Descartes reabilita a noção *adélica* do critério como transmissor da verdade e transforma a dúvida no índice que consolida o próprio critério de certeza. Como o centro de gravidade epistemológico não é dado pelo objeto, mas pelo espírito que conhece, a menor razão de duvidar arruína, ao mesmo tempo, a certeza como critério e o fundamento da ciência. A dúvida configura a operação excludente pela qual o certo é discernido do duvidoso e, por conseguinte, do falso. Nesse aspecto, conhecimento e certeza se confundem (MARION 1993, p. 36). A certeza marca o ponto de chegada do processo catártico desencadeado pela dúvida, ela é a resultante e a denotação da evidência que resiste à dúvida. A evidência, diz Bessayde, se define mais por sua estabilidade que por sua fecundidade. É evidente aquilo que suscita uma crença tão forte que jamais teríamos alguma razão adicional de duvidar (BESSAYDE, 1994, p. 36). A unidade da humana *sagesse* demarca o domínio no qual a operação catártica da dúvida forja a distinção entre o certo e o duvidoso, ou falso. A dúvida possibilita a remoção de todo aparato, “dilúvio de opiniões”, como diria Charron, que impede o conhecimento certo e, por conseguinte, a ciência. Por essa razão, a evidência, fundamento inabalável e último, exige a *démarche* cética sistematizada por Charron na sua universal confrontação operada com o intuito de chegar ao julgamento purificado. A evidência define-se por sua estabilidade e resistência à dúvida. O vínculo da evidência com a dúvida, diz Gouhier, é tão constitutivo quanto aquele da verdade com a verificação (GOUHIER, 1999, p. 19). A arquitetônica da *sagesse* deve reconstruir, com elementos novos, os mesmos fundamentos destruídos pela dúvida de Sexto Empírico. Para tanto, Descartes sabe que a demonstração e a certeza das matemáticas devem ser elas mesmas fundamentadas. O critério de certeza, transmissor da verdade nas demonstrações, deve haurir sua certeza intrínseca de uma evidência inabalável. Tal evidência primeira, fundamento de todas as outras, identifica-se com a noção *prodélica* de critério: a verdade evidente por si mesma, o saber imediato que, ao expressar-se, constitui simultaneamente uma verdade certa.

Mas qual é o fundamento da evidência além da sua resistência ao processo da dúvida? O que lhe constitui intrinsecamente? Tal fundamento é estabelecido na *Regra III*:

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 (DESCARTES, 1999, p. 11).

A evidência nasce da luz natural da razão que oferece uma concepção infalível de certeza. Como nota Mme. Rodis-Lewis, Descartes usa o sentido etimológico de *intuitus* cujo significado é *ver*, ou seja, o julgamento evidente é aquele pelo qual o entendimento, por experiência imediata, tem uma visão de uma coisa ou, a partir da noção dos termos, tem a visão de relações universais (1971, p. 92). Nesse aspecto, *saber*; diz Laporte, se reduz a *ver* (1988, p. 21). A intuição não pode, diz Descartes, identificar-se nem com a confiança instável dos sentidos, nem com o juízo enganador da imaginação. Os sentidos não podem fornecer uma representação imediata e, por isso, eles constituem uma barreira entre o entendimento e a experiência do objeto. Tampouco a imaginação pode conferir *intuitus*, já que a composição implica o arranjo do que advém das sensações. A imaginação permanece à margem do entendimento e não poderia cumprir o ofício de *intuitus*, uma vez que o seu papel mediador contradiz a imediaticidade da certeza só factível no âmbito do entendimento (MARION, 1993, p. 47). A evidência, fundada na noção de *intuitus*, configura uma operação que pressupõe uma faculdade (*mens*), a especificidade de uma representação (*conceptus distinctus*) que ocorre em função de um resultado: a certeza (MARION, 1993, p. 48). Nessa definição operatória da intuição Descartes distingue a evidência como um tipo de representação peculiar unicamente ao entendimento cujo resultado é a certeza, da qual decorre a condição de possibilidade da ciência como o “topo do conhecimento humano”. “Assim, cada um pode ver por intuição intelectual que ele existe, que pensa, que um triângulo é limitado por três linhas somente, um corpo esférico, por uma única superfície” (DESCARTES, 1999, p. 14). Ver imediatamente, “*se*

existere, se cogitare”, fórmula que implica o entendimento puro (RODIS-LEWIS, 1971, p. 91), equivalente de uma concepção charroniana que em tudo se aproxima do *Cogito*. Com isso, Descartes assume, do mesmo modo que Charron, que o entendimento constitui a faculdade que determina a condição de possibilidade da *sagesse*, além do fato de que o conhecimento não pode advir, nem dos sentidos, nem da imaginação. Há uma cisão radical entre as representações que o entendimento pode ver com clareza, por *intuitus*, e as representações oriundas da imaginação e, por conseguinte, entre o entendimento e o objeto. A construção e a condição de possibilidade da ciência exige um critério de evidência imediato cuja instituição implica a faculdade do entendimento independente de qualquer representação adventícia. Critério de evidência que se iguala à certeza, como resultado de uma operação. Tal critério fundamenta a certeza que é transferida para as verdades demonstradas por um *kanón*, ou critério *adélico*, mediato, de conhecimento, como ocorre com a geometria e a aritmética, que partem de intuições evidentes das quais deduzem relações certas e necessárias.

O julgamento não é outra operação senão a afirmação de uma verdade percebida. E toda verdade somente pode ser percebida, como tal, por *intuitus*. Como toda ciência é o fruto da intuição e da dedução, toda dedução, tal como se pratica em matemática, tem, por elemento, a *intuitus*. Toda a série dedutiva configura, tão somente, uma sucessão de *intuitus* transferida pelo critério dedutivo. Dessa maneira, todo saber remonta, em última instância, à visão do espírito (LAPORTE, 1988, p.25). Essa *intuitus* identifica-se com a constatação do contato do entendimento com uma representação presente, percebida imediatamente. O simples designa uma experiência incontestável cujo nome é evidência (LAPORTE, 1988, p. 26). Essa concepção de uma experiência simples, dissociada do extrínseco, é designada por Sexto Empírico como: *tà enargé*, isto é, as coisas que se mostram, visíveis, evidentes, claras. Descartes refaz, em sentido inverso, o mesmo itinerário conceptual estabelecido na análise do critério de Sexto Empírico utilizando, para isso, a epistemologia antropológica de Pierre Charron.

A explicação da *Regra III* mostra, também, que o critério de evidência não pode ser um critério da maioria. Toda a autoridade dos “antigos” denota apenas a contingência irremediável das opiniões contraditórias. A pluralidade dos autores caracteriza apenas a pluralidade

das opiniões e estas compõem, tão somente, a história dos erros. A “tempestade de opiniões” e a contradição dos filósofos, diria Charron, indicam que a verdade não se deixa manejar nem possuir e que o erro entra no espírito pela mesma porta que a verdade. Descartes, ao contrário, sabe que o caminho para a ciência é a dedução proposta na estratégia de ataque aos dogmáticos esboçada por Sexto Empírico. Só a imediaticidade do critério de verdade é capaz de provocar a certeza. E só a certeza permite a posse do verdadeiro, já que a posse, por definição, exclui a interposição de qualquer outro agente entre o possuidor e o possuído. Critério de evidência e posse da verdade pressupõem-se mutuamente. Por isso, a intuição é mais “simples” que a dedução. A intuição está para a dedução assim como o critério *prodélico* está para o critério *adélico* de Sexto empírico. A dedução empresta a certeza de cada passo da sequência dedutiva da evidência imediata da intuição, assim como o *kanón* empresta sua certeza das coisas “evidentes por si mesmas”.

Mas o que permite que o entendimento tenha uma intuição? Por que, ao contrário do que afirmam os céticos, um critério de evidência imediata é possível? Tal resposta, a encontramos na *Regra IV* e na sua explicação: *O método é necessário para a busca da verdade.* (DESCARTES, 1999, p. 19).

Se o método é necessário, então não há outro modo de aceder à verdade, isto é, então a verdade é impossível sem o ofício operatório do método. Por que o método é necessário na busca da verdade? Descartes define o método como “as regras certas e fáceis cuja exata observação fará que qualquer um nunca tome nada de falso por verdadeiro”. Isso significa que quando há a menor ocasião de incerteza o método deve intervir como produtor de certeza. Se certas regras, ou seja, certas prescrições normativas que delimitam a condição de possibilidade, são seguidas, então se dará a certeza. A certeza, portanto, é o fim de um ofício operatório que condiciona a sua possibilidade. Como a ciência só é adquirida pela intuição e dedução, a função das regras, definidas no ofício operatório do método, é dar “uma explicação perfeita de que uso fazer da *intuitus* intelectual”. *Intuitus* implica a visão imediata do entendimento que se põe a presença atual de uma representação certa, ou seja, *intuitus* constitui a própria manifestação do ofício do intelecto que *se existere, se cogitare*. O ofício do entendimento de “ver” uma representação imediatamente certa implica a necessidade do pensamento e da existência de

quem pensa. Na busca da verdade “a inteligência humana tem não sei quê de divino, onde as primeiras *sementes de pensamentos*⁴ úteis foram lançadas de tal modo que, em geral, por mais desprezadas e por mais sufocadas que sejam por estudos mal feitos, produzem fruto espontâneo” (DESCARTES, 1999, p. 21). O que torna uma *intuitus* possível são as sementes de pensamentos característicos da inteligência humana e que definem o seu próprio *modus operandi*. Por que o método é necessário? Porque ele é produtor de certeza (MARION, 1993, p. 57). Qual é o *locus* da certeza? As “sementes de pensamentos”, o ofício do intelecto que “vê”, atualmente, uma representação imediata e evidente, que intui.

As “sementes de todas as ciências e verdades” nada mais são, segundo Charron, que a certeza denotada pela própria operação do entendimento autônomo e independente dos sentidos. As “sementes de todas as ciências e verdades”, diz Charron, por pouco cultivadas que sejam, muito produzem e muito abundam (CHARRON, I, XIII, 11). Elas configuram o *locus* da certeza que é o entendimento e a “luz íntima” da razão que se põe, em si e para si mesma, uma evidência imediata e certa. Descartes usa o paradigma e a metáfora de Charron ao afirmar estar persuadido de que, “a natureza depositou nos espíritos humanos algumas *sementes de verdades*⁵ que a leitura e a audição cotidiana de tantos erros diferentes sufocam em nós” (DESCARTES, 1999, p. 25.).

A metáfora das “sementes de verdades” indica que o que torna possível a *intuitus* e, por conseguinte, a evidência, é a independência do intelecto em relação a todas as afecções. Por isso, o método é necessário. Somente a condição de possibilidade posta pelas regras certas do método, permite o uso desimpedido do entendimento e que “as sementes de verdades” não sejam sufocadas pelas falsas aparências de verdades dos erros. O método é produtor de certeza na medida em que permite o acesso inequívoco à *intuitus*, que por sua vez, possibilita a dedução correta que forma o corpo das ciências.

A necessidade do método já havia sido posta por Charron quando este nota a errância e a temeridade do espírito que requer regras que o limitem em

⁴ Ênfase acrescentada.

⁵ Ênfase acrescentada.

sua espontânea atividade. Tais regras formam as “regras gerais da *Sagesse*”, que nada mais são que um método para bem conduzir o espírito e evitar o erro. Com sua epistemologia antiaristotélica Charron já havia consumado a verdadeira ruptura com a estratégia de um ceticismo conceptual baseado no ataque à possibilidade de um critério para as ciências. Mas, se de um lado, a epistemologia de Charron é inovadora, o seu fim é, ainda, a tranquilidade de espírito decorrente da *epokhé*. Descartes conserva a epistemologia e as armas de Charron, mas seu fim é o da *Mathesis Universalis* que seria, em última instância, uma *philosophia prima*.

Antes de explicitar a natureza do método, é pertinente analisar o entendimento como faculdade que o justifica e fundamenta. Esse passo é feito na *Regra VIII*:

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 (DESCARTES, 1999, p. 47).

A intuição demarca uma especificidade intrínseca ao entendimento que pressupõe a sua própria operacionalidade. Somente o entendimento pode engendrar a evidência e, por conseguinte, a verdade. Nenhuma verdade pode ser concebida se não for no âmago do entendimento, e nenhuma outra faculdade pode fazer ao entendimento nada além de coadjuvar suas operações. Mas, nenhuma faculdade pode substituir o entendimento na aquisição do conhecimento (MARION, 1993, p. 161).

Esse primado do entendimento, Descartes o reconhece na explicação da *Regra VIII*:

Se alguém se propuser como questão examinar 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 seriamente em alcançar a sabedoria – seguramente encontrará, de acordo com as regras fornecidas, que nenhum conhecimento pode preceder o do entendimento, já que é dele que depende o conhecimento de tudo o mais, e não o inverso (DESCARTES, 1999, p. 51).

A razão é o tribunal que legisla e ordena todas as coisas e todo conhecimento advém e depende dele. É esse tribunal que, pelo julgamento, decide acerca da verdade ou da falsidade. Há uma universal submissão de todas as coisas ao *ego*, delimitado pelo entendimento, que é justificada pela universal ordenação que ele suscita (MARION, 1993, p. 151). Daí a imprescindibilidade do método e da ordem das razões: somente o método pode encontrar a ordenação promovida pelo entendimento e a referência última da evidência das “sementes de verdades” que delineiam a sua operacionalidade. O ofício do entendimento é garantido pela coadjuvação da imaginação e da memória:

E, por certo, observamos que em nós apenas o entendimento é capaz de ciência, mas que três outras faculdades podem ajudá-lo ou criar-lhe empecilhos: são a imaginação, os sentidos e a memória (DESCARTES, p. 55).

O entendimento delimita a instância superior em relação à qual as três outras faculdades acessórias se submetem e se reportam. “Como a verdade somente pode se produzir pelo *intellectus*, todas as coisas somente podem aceder à sua verdade essencial se submetendo às condições do *intellectus* – o método ele mesmo” (MARION, 1993, p. 151).

A primazia do entendimento e o seu ofício de ordenar as afecções segundo as características de um *ego* é inteiramente congruente com aquela empreendida por Charron. Todas as coisas, diz Charron, dependem do entendimento. O espírito, que em última instância remonta ao entendimento assistido pela vontade, é a condição de possibilidade de todo conhecimento possível. “O espírito não tira um grande serviço dos sentidos, mesmo no começo, na descoberta e invenção das coisas”. É falso que o entendimento depende dos sentidos e “não possa nada saber, entender, raciocinar, discorrer sem os sentidos: ao contrário, todo conhecimento vem dele e os sentidos nada podem sem ele” (CHARRON, I, XIII, 11). O entendimento é tão essencial quanto a humanidade ao homem. Essa primazia essencial permite a inferência de um *ego* ordenador constitutivo do referencial absoluto a partir do qual decorrem todos os conhecimentos. Isso é o que estabelece, na terminologia de Jean-Luc Marion, a inversão antiaristotélica do “centro

de gravidade da relação epistêmica”. Tal inversão foi empreendida – pela primeira vez – por Charron, que se valeu do instrumental cético municiado pela análise do critério de Sexto Empírico.

Mas a filiação dos rudimentos que permitem a arquetônica da metafísica cartesiana pode ser melhor entrevista no desenvolvimento da epistemologia assentada no método esboçado nas *Regras V e VI*:

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 (DESCARTES, 1999, p. 29).

Para distinguir as coisas mais simples daquelas que são mais complicadas e pôr em 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 (DESCARTES, 1999, p. 31).

A ordem é o “fio de Teseu” que confere inteligibilidade ao labirinto de afecções. Ela abarca o “mais alto ponto da indústria humana”, pois é o princípio que unifica a totalidade do saber. Mas a ordem não é uma operação extrínseca que o entendimento deve encontrar e incorporar na busca da verdade. Pelo contrário, o método todo consiste em *dar ordem* ao que se quer examinar. O método consiste em dispor, ativamente, em certa ordem e não em reconhecer, passivamente, a ordem numa certa disposição prévia, ou seja, o método consiste em estabelecer ordem no que antes estava desordenado ou então em outra ordem. Tal ordem consiste em hierarquizar os pensamentos partindo dos mais simples e ascender aos mais complexos. Gradação que marca o percurso do conhecimento pela penetração da inteligência nas representações e o tratamento intelectual subsequente que as hierarquiza. Isso significa que a diversidade e multiplicidade da natureza recebe a ordenação da ordem metódica pela qual os pensamentos são conduzidos (MARION, 1993, p. 78).

A instauração e instituição de ordem decorre da autonomia e independência de um intelecto puro. Tal autonomia não é outra além da que configura o pressuposto basilar estabelecido por Charron na busca da *sagesse* que é a “plena, inteira, generosa e senhorial liberdade de espírito, que é dupla: saber do julgamento e da vontade” (CHARRON, 1986, II, p. 385). Essa liberdade fundamental e “senhorial” do espírito lhe confere sua absoluta independência de julgamento que, por sua vez, instaura a ordenação de tudo o que assoma ao entendimento a partir da imaginação e da memória. A capacidade do entendimento de reger e instituir ordem equivale à possibilidade de ordem e do estabelecimento das regras gerais da *sagesse*. É justamente essa autonomia do entendimento, elaborada por Charron, que consolida o alicerce sobre o qual se ergue a concepção cartesiana do método.

Para o conhecimento das coisas Descartes afirma na *Regra VI* que o foco do entendimento não deve incidir sobre a natureza isolada das coisas, mas nas relações pelas quais umas podem ser deduzidas das outras. Isso significa, segundo Marion, que o método faz uma *epokhé* da natureza da coisa como tal, e com isso, da essência da própria natureza (1993, p. 79). O método consiste em comparar as naturezas e derivar umas das outras. Tal comparação se assemelha à necessidade observada pelos céticos de julgar todas as coisas umas pelas outras, pois mal julgar significa mal pesar –, contrabalançar e confrontar.

Das comparações entre as coisas resulta que umas são absolutas e outras relativas. Mas, mais essencial que a essência das naturezas das coisas é a relação segundo a qual o conhecimento as ordena. Todas as coisas devem se reportar ao referencial absoluto posto pela ordem do método. A referência universal do ponto de vista da ciência determina o modo como as coisas são conhecidas e o que é relativo torna-se relativo pela referência e relação ao saber mesmo. A relação primordial ao saber condiciona todas as demais relações. A relação absoluto-relativo só se constitui em relação ao referencial primordial do entendimento.

“Absoluto é tudo o que contém em si a natureza pura e simples”: independente, causa, simples, universal, uno, igual, semelhante, reto, etc. Relativo, por outro lado, é o que tem algum elemento em participação no

absoluto e, por isso, pode ser reportado e deduzido a partir do absoluto. Essa dedução inicia uma série cuja conexão interna se dá nas relações. Relativo é o que se chama: dependente, efeito, composto, particular, múltiplo, desigual, dessemelhante, oblíquo, etc.

O segredo de toda arte consiste em quantificar as relações de umas coisas reportadas às outras e reconhecer o que há de mais absoluto. O absoluto e o relativo se definem mutuamente em relação ao contexto em que são considerados pelo entendimento. O absoluto depende da consideração segundo a qual ele é o objeto do entendimento, e o relativo do respeito que o inspeciona (MARION, 1993, p. 85). Ambos dependem da perspectiva da *intuitus*. Assim, as coisas mais absolutas são mais conhecidas em relação ao entendimento porque são mais “puras e simples” e podem ser vistas por intuição “à primeira vista e em si mesmas, sem dependência de nenhuma outra, mas nas próprias experiências ou graças a uma luz que nos é inata” (DESCARTES, 1999, p. 34). São as condições de possibilidade do conhecimento, encontradas na “luz inata” do entendimento, que determinam o que é mais absoluto. Na epistemologia das *Regras* o único absoluto admissível é a instituição do pensamento que constitui todo objeto do saber segundo as condições de possibilidade do conhecimento. Tais condições são dadas pela intuição, ou seja, pela capacidade inata do intelecto de “ver” imediatamente, de pôr a si mesmo uma evidência.

A inatidade da evidência cartesiana é constitutiva do “mais absoluto”, que desencadeia as relações que compõem o conhecimento. Essa evidência coincide com a concepção cética que estabelece que o critério é identificado com as coisas que, em si mesmas, são evidentes e que permitem as *noções (epinoiai)* do entendimento. Esse critério primordial de evidência foi assimilado na epistemologia charroniana pela concepção das “sementes de verdades” que se identificam com o referencial absoluto do entendimento que determina as condições de possibilidade de todas as relações.

Descartes afirma que todas as outras naturezas não podem ser percebidas de outras maneiras senão deduzindo-as das primeiras e mais simples; e isso “quer seja rigorosamente de imediato, quer seja somente

por duas ou três ou várias conclusões diferentes” (1999, p. 34). A série demarcada pelo método reproduz a passagem do critério *prodélico* para as demonstrações identificadas com as várias acepções do critério *adélico*. Da mesma maneira, a epistemologia charroniana parte da evidência absoluta do entendimento que “de um golpe” simplesmente vê uma representação simples e, em seguida, deriva dessa representação imediata, relações como causa e efeito. Charron já havia mostrado que as relações só fazem sentido se reportadas à operacionalidade do entendimento puro.

Uma vez estabelecida a natureza do método e a sua função de conduzir à *intuitus* e ao referencial absoluto do intelecto na constituição de todo conhecimento, Descartes amplia a epistemologia das *Regras* para uma metafísica que fundamenta tudo o que o homem pode saber. A ampliação do horizonte metafísico e a apropriação definitiva da epistemologia charroniana é delineada no *Discurso do método*, que assimila a epistemologia das *Regras*.

Que a assertiva de que “o bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada” não constitui uma tese da filosofia cartesiana é um fato bem estabelecido entre os comentadores de Descartes e especialmente aventado por Gouhier (1999, p. 15). A asserção sequer pode ser reputada como filosofia, mas como uma mera opinião comum. É justamente esse provérbio surrado pelo uso que Charron utiliza para criticar a presunção das opiniões consolidadas e o “dilúvio” dos preconceitos. Não é por estilo ou esmero retórico que a primeira alínea do *Discurso do método* seja um chavão, mas é porque esse lugar comum, que resume a presunção de todos os preconceitos e a justificativa de todo pedantismo, implica a necessidade da dúvida metódica como remédio catártico para as falsas crenças. Se o “bom senso” ou a “capacidade de distinguir o verdadeiro do falso”, que propriamente se denomina razão é igual em todos os homens, donde provém a proverbial diversidade de opiniões, as diferenças entre os costumes e a pluralidade de vozes que caracteriza os homens? Descartes, da mesma maneira que Charron, assume a impossibilidade de se vincular a verdade ao consentimento universal das opiniões que configuram o “bom senso”. A relatividade dos costumes, leis e religiões demonstram a

equipolência dos preconceitos irrefetidos do senso comum. Se Descartes afirma ironicamente “*tot capita quot sensus*” (GILSON, 1962, p. 83), por outro lado, só o método pode atenuar a diversidade de opiniões, embora seja inextricavelmente associado à dúvida⁶.

O primeiro preceito para a obtenção da verdade enuncia que a evidência é o índice da verdade. Isso significa que a verdade é derivada da evidência cuja primazia condiciona a verdade. A evidência, afirma Gilson, se define por oposição à conjectura. Evidente é o que aparece imediatamente ao entendimento e que não requer nenhuma outra operação do pensamento que aquela pela qual ele é atualmente dado ao entendimento (1963, p. 197). Isso implica as mesmas condições postas pela epistemologia das *Regras*, quais sejam, o entendimento purificado de qualquer interposição da imaginação e dos sentidos; a evidência como critério de verdade; e o caráter de simplicidade e imediaticidade da evidência. Mas o ofício operatório que conduz à evidência requer, simultaneamente, que se evitem os erros e os perigos que poderiam comprometê-lo: a precipitação e a prevenção. A precipitação caracteriza a atitude do espírito de conceder, antes que o entendimento tenha adquirido uma evidência inelutável, o seu assentimento. A precipitação é contrária à prescrição céptica charroniana de “julgar todas as coisas” e “não assentir a nenhuma delas”. A prevenção, por sua vez, tipifica uma resolução mal dirigida. Ela é o fruto da decisão de permanecer com os julgamentos não examinados, que consolidam os preconceitos. A prevenção é análoga à presunção, definida por Charron como a causa de todos os erros, e implica o entrincheiramento nas opiniões adquiridas, já que o juízo e a vontade prevenidos excluem toda a gama infinita de juízos possíveis. O remédio para a prevenção, como nota Gilson, é a firme disposição de duvidar que engendra a dúvida “metódica” (1963, p. 199), disposição que é baseada na dúvida prescrevida por Charron,

⁶ *Le premier (précepte) était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle: c'est à dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prevention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute (DESCARTES, Discours 2^a partie, VI 1953, p. 137.).*

derivada da atitude de julgar todas as coisas, não dar o assentimento a nenhuma e ser universal e aberta a tudo.

Evitar a precipitação e a prevenção equivale a suspender o juízo em função da dúvida, mas o fim de Descartes, a unidade da *sagesse*, exige a inflexão na operacionalidade da dúvida. A suspensão do juízo cartesiana resulta, da mesma maneira que a dúvida cética, uma terapêutica das falsas crenças. Mas a dúvida cartesiana abarca um espectro de representações radicalmente maior, pois ela não se detém enquanto a evidência ineludível não se deixa mostrar. Essa evidência, diz Gouhier, é o signo da verdade e, como tal, é caracterizada pela resistência à dúvida (1999, p. 19). O ofício catártico da dúvida forja não somente a evidência – demarcada pela total resistência à dúvida – mas também a radical separação de domínios do entendimento, da sensibilidade e da vontade. O critério de evidência, que suscita o início do conhecimento, exige um espírito purificado de todas as afecções mediante uma dúvida inventada especialmente para produzir esse efeito (GOUHIER, 1999, p. 20, 21).

Essa separação de domínios entre o entendimento e as afecções extrínsecas denota uma marca característica da epistemologia charroniana. Da operação de um entendimento puro, assistido pela força propulsora da vontade, Charron chega, antes de Descartes, à evidência última das “sementes de todas as ciências e das verdades” que se identificam com a própria essência da humanidade: a razão. Todavia, Charron parte do critério *prodélico* da evidência de um entendimento pensante purificado – as “sementes de verdades” – para culminar seu método de *sagesse* com regras gerais que são congruentes com o critério moral de Sexto Empírico. Descartes inverte essa prioridade e hierarquia entre as acepções de critério epistemológico e critério moral e assume este último como “provisão”, ou seja, como condição prática para o escopo último encontrado na investigação filosófica. Com isso, o procedimento metódico da dúvida elege o primado incondicional do critério de evidência, que passa a ser o índice, ao mesmo tempo, da verdade e da *sagesse*.

O critério de evidência é definido pelo que se apresenta ao espírito *clara e distintamente*. Tal critério de evidência é indubitável. E um julgamento, para ser indubitável, diz Descartes nos *Principes*, deve ser, não somente claro, mas também distinto. “Claro é aquilo que é presente e

manifesto a um espírito atento. Distinto é o que é de tal maneira preciso e diferente de todos os outros que não compreende em si nada além do que parece manifestamente àquele que o considera como é preciso”. (1953, *Principes* 45, p. 591). Clareza e distinção significam, tão somente, o conhecimento intuitivo ou evidente, o critério imediato de verdade. A única condição para uma representação ser clara é que ela esteja presente ao espírito ou, como diz Laporte, que ela seja consciente (1988, p. 51). A atenção é a disposição que faz com que algo seja atual ao espírito. A desatenção, ao contrário, torna as coisas longínquas e inatuais (LAPORTE, 1988, p. 51). Uma idéia pode ser clara e, não obstante, confusa, isto é, não distinta. A distinção pressupõe o grau máximo de presença, a enumeração completa de todas as partes do que está presente. A distinção requer a definição precisa dos limites e o discernimento exato do que é mais simples. Por essa razão, só o entendimento puro é capaz de *intuitus*. A certeza, diz Descartes, na *Carta Prefácio*, “não está nos sentidos, mas unicamente no entendimento quando ele tem percepções evidentes” (1953, p. 561). Evidência e consciência atual do entendimento puro são correlativos para Descartes. O seu ponto de partida para arquitetar a unidade da ciência coincide com o ponto de chegada da epistemologia de Charron.

O critério de evidência identificado com a clareza e distinção é indissociável da dúvida que remove todos os traços possíveis de incerteza do julgamento. Para que essa operação seja eficaz ela deve ser totalitária. A dúvida deve ser levada ao paroxismo por uma determinação volitiva que assimila no campo da falsidade tudo o que é apenas duvidoso ou que comporte qualquer grau de probabilidade. “Para examinar a verdade é preciso, uma vez na vida, pôr todas as coisas em dúvida tanto quanto se possa” (DESCARTES, I, 1953, p. 571). A dúvida operacional que suscita a *intuitus*, o critério de evidência manifestado na clareza e distinção, exige a radicalidade e o esforço total do poder da vontade. Todas as coisas passíveis de dúvida devem ser artificialmente reputadas como falsas (DESCARTES, I, 1953, p. 571). Isso significa que a dúvida provocada é “útil” ou instrumental. Ela constitui um meio cuja artificialidade é posta a serviço da obtenção de um fim. A resultante dessa *potentia* são as coisas “manifestamente verdadeiras”, ou aquilo que resiste a todo engenho e força volitiva de duvidar. Um critério ineludível de evidência e

verdade é definido justamente por se situar inteiramente fora do domínio de aplicação da dúvida, mesmo quando a dúvida é amplificada ao ponto de provocar uma inferência ilegítima: “tudo o que comporta algum grau de probabilidade ou incerteza é falso”. Um critério que resista à dúvida absoluta comportará, em consequência, uma certeza absoluta. A certeza deriva do absolutismo da dúvida que nega tudo o que possa parecer falso. Só a interrupção da dúvida absoluta por uma evidência cuja negação necessariamente exige a negação da própria possibilidade da dúvida, evidência, portanto, absolutamente inegável, engendra a certeza da verdade. A dúvida é a operação da faculdade que unicamente está toda sob a posse do homem: o livre arbítrio. Ela é a própria manifestação da *dýnamis* que determina o não assentimento dos céticos e que Descartes reconhece como a faculdade que o impede de jamais ser enganado (DESCARTES, I, 1953, p. 573). Como signo da liberdade, a vontade suspende o assentimento até que o entendimento possa pôr para si mesmo uma verdade imediata. Ela funciona, diz Gouhier, de modo a estabelecer uma barragem que permite a operação pura e independente do entendimento (1999, p. 27). A dúvida só é metódica se for, ao mesmo tempo, uma negação (GOUHIER, 1999, p. 31).

Com o terreno desimpedido pela vontade, o entendimento pode, metodicamente, examinar todas as razões de duvidar. Em primeiro lugar, como os sentidos são enganadores, e como os sonhos fornecem imagens tão claras quanto as advindas da vigília, todas as coisas sensíveis podem ser agrupadas em um único bloco e consideradas falsas (DESCARTES, I, 1953, p. 572). O fato de que o engano acometa mesmo os raciocínios dos matemáticos sugere a possibilidade de que a própria natureza do entendimento seja sujeita à onipotência de um criador cujo desejo seja o de que o homem sempre se engane mesmo naquelas coisas mais manifestas. Com isso, a própria *intuitus* é abalada pela universalidade da dúvida conduzida pela liberdade ilimitada da vontade. Mas, ainda que o entendimento se engane no que se lhe apresenta atualmente de maneira imediata, não pode enganar-se quanto à dúvida e à negação de assentir. Tudo pode ser rejeitado pela dúvida, mas:

Não poderíamos supor que nós não somos enquanto duvidamos da verdade de todas as coisas; pois nós temos tanta repugnância de

conceber que quem pensa nada é verdadeiramente ao mesmo tempo que pensa que, não obstante todas as mais extravagantes suposições, nós não poderíamos nos impedir de crer que essa conclusão: *Eu penso, logo existo*, não seja verdadeira e, por consequência, a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz seus pensamentos por ordem” (DESCARTES, I, 1953, p. 573).

O ato mesmo de duvidar é, simultaneamente, um ato de pensar. Pensar pressupõe ao menos a existência do entendimento como algo que pensa. Essa primeira e mais certa conclusão não requer a assunção prévia, tácita e implícita da relação de causalidade. O *Cogito* não faz petição de princípio de uma categoria que já o pressupõe como faculdade, porque a causalidade é o que Descartes designa na *Regra VI* como um absoluto-relativo, isto é, uma relação necessariamente a *posteriori* da *intuitus*, ou do que é mais absoluto. O *Cogito* constitui a evidência imediata do entendimento que se põe, imediatamente, seu próprio *modus operandi* no procedimento de duvidar. Nesse caso, existir não é uma inferência, mas é o próprio entendimento que ordena o que se lhe assoma. Trata-se, segundo a terminologia de Laporte, da *consciência* imediata do entendimento puro de que ele *É*. Não é uma inferência, mas a primeira e mais certa *intuitus*, o primeiro critério de verdade cuja certeza é invulnerável à dúvida mais extravagante. Não é, diz Gouhier, “a certeza imediatamente indubitável do *Cogito* que garante sua evidência: é a evidência experimentada como inegável que garante minha certeza, provando que ela é, seguramente, indubitável” (1999, p. 31).

Nesse sentido, o *Cogito* cartesiano diferencia-se da “essência” charroniana do homem, simbolizada pela metáfora das “sementes de verdades”, apenas na formulação e nas consequências, mas o fundo conceptual é exatamente o mesmo: a certeza imediata do entendimento purificado pela dúvida e assistência da vontade bem conduzida pela razão.⁷

⁷ Talvez Maia Neto tenha sido o primeiro comentador a esboçar claramente a filiação da dúvida e, conseqüentemente, do *cogito* cartesiano na *epokhé* empreendida por Charron. Para se desfazer das falsas doutrinas e, ao mesmo tempo, estabelecer “os primeiros fundamentos de uma ciência sólida”, afirma Descartes no *Recherche de la Vérité*, seria preciso uma grande força natural ou as *instruções de algum sábio*. A

“A dúvida metódica somente é metódica tornando-se negação metódica” (GOUHIER, 1999, p. 31). Negação que pressupõe a liberdade absoluta da vontade levada ao paroxismo.

Mas todo o poder, *dúnamis*, da vontade é incapaz de substituir o entendimento como a faculdade sem a qual não poderia haver julgamento. Toda a operacionalidade da vontade limita-se às ações de negar ou assentir o que foi – previamente – elaborado pelo entendimento. Não poderíamos julgar nada, diz Descartes, sem a intervenção do entendimento, pois não há aparência determinada pela vontade que não seja percebida, de alguma maneira, pelo entendimento (DESCARTES, I, 1953, p. 586). Mas, por outro lado, a vontade é absolutamente necessária para o consentimento, mesmo que o julgamento forme apenas um conhecimento imperfeito e confuso. Daí provêm, segundo Descartes, a origem dos erros, pois sendo a vontade ilimitadamente mais extensa do que o entendimento, ordinariamente se estende para além do que o entendimento conhece clara e distintamente. Dessa maneira, os erros configuram uma usurpação e um abuso da vontade para além do que o entendimento autoriza como legítimo (DESCARTES, I, 1953, p. 586).

Não é outra a causa dos erros proposta por Pierre Charron: a vontade, nascida para “seguir o entendimento como seu guia e luz (*flambeau*)”, ultrapassa seus limites e, com isso corrompe o entendimento. A única virtude, que abarca todas as outras e que determina a própria condição humana, é a *preud'homie*, caracterizada pela vontade firme e resoluta que se deixa guiar pelos conselhos da razão pura. “Seguir a Natureza”, segundo Charron, nada mais é que seguir a razão iluminada pela vontade que jamais concede o assentimento ao que o entendimento não autoriza, isto é, evitar os erros decorrentes da precipitação.

A teoria do conhecimento cartesiana é inteiramente construída sobre pilares charronianos. Sua teoria sobre a origem dos erros, calcada na vontade, que só aparece a partir da IV *Meditação*, já havia sido estabelecida

tese de Maia Neto é a de que Charron é este sábio e Descartes teria encontrado os fundamentos de sua dúvida metódica nas *regras e instruções gerais para a sabedoria*, que compõem do Livro II do *De la Sagesse* de Pierre Charron. Descartes opera a transposição da certeza da *epokhé* charroniana para a certeza do *cogito*, como primeiro fundamento sólido para as ciências (MAIA NETO, 2003, p. 81-113).

previamente por Charron. Mesmo as nuances morais do conceito de *preud'homie*, que poderiam parecer adventícias à filosofia cartesiana, são assimiladas ao projeto metafísico de Descartes. Para demonstrá-lo, basta uma comprovação textual: a *Carta dedicatória à “Sereníssima Princesa Elisabeth” dos Principes de La Philosophie*.

Há uma diferença fundamental, diz Descartes, entre as verdadeiras virtudes e aquelas que são somente aparentes (1953, p. 553). As virtudes que são tão puras e tão perfeitas que não advêm senão do conhecimento do bem são todas da mesma natureza e podem ser compreendidas sob o nome único de *sagesse* (1953, p. 554).

Apreud'homie, diz Charron, é a “primeira, principal e fundamental parte da *sagesse* (II, III, 1). Há aquela que é verdadeira e essencial e aquela que é artificial, falsa e contrafeita. O que conduz o homem à *sagesse* é uma “obrigação natural, interna e universal” que o leva a ser um “homem de bem”, pois “todo homem deve ser e querer ser homem de bem, porque ele é homem (II, III, 4).

As virtudes nomeadas aparentes, diz Descartes, são, falando propriamente, apenas vícios. “Assim, porque há muito mais pessoas que temem muito os perigos do que as que os temem muito pouco, frequentemente tomamos a temeridade por virtude; ela brilha muito mais nas ocasiões do que o faz a verdadeira coragem” (1953, p. 554). Assim, também, os pródigos são mais louvados que os liberais; aqueles que são verdadeiramente gente de bem não adquirem mais reputação do que os supersticiosos e os hipócritas. Há virtudes que nascem da imperfeição e do erro e não do verdadeiro conhecimento. Por isso, frequentemente a simplicidade é causa da bondade, o medo, da devoção, e o desespero, da coragem (1953, p. 554).

Frequentemente, diz Charron:

Nós somos levados e impelidos à virtude e à boa ação por motivos maus e reprováveis, por imperfeição e impotência natural, por paixão e pelo vício mesmo. O desprezo pela morte, paciência aos infortúnios, e firmeza nos perigos, vêm, frequentemente, de falta de apreensão e de julgamento. A valentia, a liberalidade, a justiça mesmo, da ambição. A discórdia e a prudência, do medo, da avareza. E quantas belas ações

não foram produzidas pela presunção e pela temeridade? Assim, as ações da virtude frequentemente não são mais do que máscaras: elas portam o seu aspecto, mas não possuem sua essência” (II, III, 2).

Qualquer um, diz Descartes, que tenha uma “vontade firme e constante de usar sempre a razão da melhor maneira possível e de fazer, em todas as suas ações, o que julga ser o melhor, é verdadeiramente sábio, tanto quanto sua natureza permite que seja. E somente por isso ele é justo, corajoso, moderado e tem todas as outras virtudes, mas de tal modo juntas entre elas que não há nenhuma que pareça mais que as outras. Além disso, das duas coisas que são requeridas para a *sagesse* assim descrita, a saber, que o entendimento conheça tudo o que é bem e que a vontade esteja sempre disposta a segui-lo, há somente aquela que consiste na vontade que todos os homens possam igualmente, visto que o entendimento de alguns não é tão bom quanto o de outros” (1953, p. 554).

O fundamento e sustentáculo da *sagesse*, diz Charron, é seguir a natureza, que é o mesmo que seguir a razão. O bem – o objetivo e o fim do homem – no qual habita seu repouso e sua perfeição, consiste em viver e agir segundo o que ele possui de melhor, ou seja, segundo o comando da razão. “A verdadeira *preud’homie* é uma reta e firme disposição da vontade de seguir o conselho da razão”. Ora, a vontade está inteiramente “no poder do homem que é mestre da sua vontade”. Ele pode dispor dela e moldá-la ao seu prazer, pois isso é o próprio do homem. Assim, ele pode firmá-la a seguir sempre a razão (II, III, 13).

Pelo exposto, pode-se notar que a explicação dos erros baseada na infirmitade da vontade, empreendida por Descartes, é inspirada na noção de *preud’homie* desenvolvida por Charron. A total autonomia do entendimento e uma vontade absolutamente livre que deve agir em conformidade com a legislação da razão indica que, para Charron, tanto quanto para Descartes, a dúvida é uma negação.

Descartes estabelece o *Cogito* como primeiro princípio de filosofia contra “as mais extravagantes suposições dos cétricos”. Entre essas suposições, certamente, não estão aquelas de Pierre Charron, que fornecem as bases conceituais para esse princípio primeiro.

Como observa Gouhier,

Os erros dos sentidos, os delírios, os sonhos, os erros do raciocínio são argumentos clássicos; encontra-se em Cícero até mesmo uma prefiguração da hipótese do Deus enganador. E o movimento é semelhante: basta um erro para desacreditar toda uma ordem de conhecimentos (1999, p. 35).

A época de Descartes, segundo Jean- Pierre Cavaillé, é aquela em que a prática da ilusão mundana, da enganação, em que o *trompe-l'oeil* do teatro alegórico e burlesco estão na ordem do dia. *Je doute qui je suis/ Je me perds, je m'ignore*, diz Routrou, mediante uma personagem cujos sentidos mostram, obstinadamente, fora dela, uma outra “ela-mesma” que se recusa a dar a conhecer (CAVAILLÉ, 1991, p. 25).

Assim, como o teatro barroco de sua época, Descartes desdobra e abala a certeza dos sentidos, da imaginação, usa o *trompe-l'oeil* do sonho, da melancolia, do mundo e até mesmo de Deus. Descartes se vale da temática cética da dúvida generalizada para ascender à maquinaria de uma dissimulação totalitária, da dúvida hiperbólica de uma entidade maligna onipotente (*ibid*). Mas, Descartes teria rompido com o ceticismo por forçar e conduzir a dúvida até um ponto em que os céticos jamais ousaram. “O ceticismo autêntico é um ceticismo integral” (GOUHIER, 1999, p. 36).

A dúvida cética é parcialmente conduzida, pois termina no momento em que é estabelecida a diafonia que permite a suspensão do juízo. A dúvida cartesiana só termina com a negação da própria dúvida implicada pela evidência inegável e invulnerável à dúvida. Com essa evidência, critério de verdade imediata, termina todo o ceticismo. A incontestabilidade do critério *prodélico* faz ruir todo o edifício do ceticismo. Charron chegou a esse critério com sua epistemologia. Por conseguinte, se ele foi tão somente um compilador, foi, não obstante, tão original quanto Descartes. Sem ele, o pai da Filosofia Moderna teria se limitado a ser, como disse certa vez Mersenne, um excelente matemático.

Referências

ADAM, M. *Etudes Sur Pierre Charron*. Bordeaux: Press Universitaires de Bordeaux, 1991.

_____. René Descartes et Pierre Charron, *Revue Philosophique de La France et de L'Étranger*, Paris: P.U.F ; N° 4, p. 467-483, Out./Dez. 1992.

_____. L'Horizon Philosophique de Pierre Charron, id. N°3, p. 273-293, Jul./Set. 1991.

BARNES, J. *The Toils of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

BELIN, C. *L'œuvre de Pierre Charron*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1995.

BESSAYDE, J. *La Philosophie Première de Descartes*. Paris: Ed. Flammarion, 1994.

BOUILLER, F. *Histoire de La Philosophie Cartésienne*. Genève: Slaktine Reprints, 1970.

BRUNSWIG, J. *Études Sur Les Philosophies Hellénistiques*. Paris: P.U.F ; 1995.

BUZON, F. L'homme et le Langage chez Montaigne et Descartes. *Revue Philosophique de La France et de L'Étranger*, Paris : P.U.F ; N° 4, p. 451-466 Out./Dez. 1992.

CAVAILLÉ, J. *Revue Philosophique de La France et de l'Etranger*, Les Sens Trompeurs. Usage Cartésien D'un Motif Sceptique. Paris: P.U.F; 1991 – 116 ANNÉE – TOME CLXXXI.

CHARRON, P. *De La Sagesse*. Paris: Fayard, 1986.

DESCARTES, R. *Discours de La Méthode*. In : *Œuvres et Lettres*, Paris: Galimard, 1953.

_____. *Les Principes de La Philosophie*. In : *Œuvres et Lettres*, Paris: Galimard, 1953.

_____. *Méditations*. In : *Œuvres et Lettres*, Paris: Galimard, 1953.

_____. *Règles Pour La Direction de L'Esprit*. In : *Œuvres et Lettres*, Paris: Galimard, 1953.

_____. *Regras para a orientação do espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Sécondes Réponses*. In: *Œuvres et Lettres*, Paris: Galimard, 1953.

DUMONT, J. *Le Scepticisme et Le Phénomène*. Paris: VRIN, 1985.

EMPIRICUS, S. *Outlines of Pyrrhonism*. London: Harvard University Press, 2000.

_____. *Against the Logicians*. London: Harvard University Press, 1997.

GILSON, É. Commentaire Historique. In: DESCARTES, René, *Discours de La Méthode*. Paris : VRIN, 1962.

GOUHIER, H. *La Pensé Méthaphysique de Descartes*. Paris: VRIN, 1999.

GUEROULT, M. *Descartes Selon L'ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 1968.

LAPORTE, J. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: P.U.F ; 1988.

MAIA NETO, J. R. *Descartes e os céticos do seu tempo*. Revista Latinoamericana de Filosofia, Vol.XXVII N° 1, p. 59-80; 2001.

_____. Charron's epoché and Descartes' cogito. In: PAGANINI, G., *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, p. 81-113, 2003.

MARION, J. *Sur L'Ontologie Grise de Descartes*. Paris: VRIN, 1993.

POPKIN, R. Charron e Descartes: Os frutos da “dúvida sistemática”. In: *Ceticismo*, Niterói, EDUFF, 1996.

RODIS-LEWIS, G. Doute Pratique et Doute Spéculatif Chez Montaigne et Descartes. *Revue Philosophique de La France et de L'Étranger*, Paris: P.U.F. N° 4, p. 440-449, Out./Dez. 1992.

_____. *L'Œuvre de Descartes*. Paris : VRIN, 1971.

Data de registro : 15/06/09

Data de aceite : 13/01/10