



O *Discurso do Método* e a *Recherche de la Vérité*: Uma análise da possível proximidade temporal entre as duas obras

The *Discourse of the Method* and the *Recherche de la Vérité*: An analysis of the possible temporal proximity between the two works

Maíra de Souza Borba¹
mairaborba@hotmail.com

Resumo: A *Recherche de la Vérité* é uma das mais complexas dentre as obras de Descartes e se insere em uma série de controvérsias, sobretudo no que diz respeito a sua desconhecida datação. Há no diálogo elementos contraditórios que remetem tanto à juventude, quanto à maturidade do filósofo. Uma saída para solucionar tais incoerências está em situa-lo em um momento intermediário, aproximando-o do *Discurso do Método*. Partindo da interpretação proposta por Ettore Lojacono, este artigo visa analisar a possibilidade de que o *Discurso* seja de fato determinante para a datação da *Recherche*. Para tanto, é feito um exame da validade e do peso dos argumentos a favor da hipótese intermediária, buscando determinar se os pontos de convergência entre as duas obras são suficientes para estabelecer a proximidade entre elas e solucionar o problema da datação.

Palavras-chave: Descartes; *Recherche de la Vérité*; *Discurso do Método*; datação.

Abstract: *The Search for the Truth* is one of the most complex Cartesian works and is inserted in a series of controversies, especially with regard to his unknown dating. There are in the dialogue contradictory elements that refer both to the youth and to the maturity of the philosopher. One way out of such inconsistencies is to situate it at an intermediate point, bringing it closer to the *Discourse on Method*. Based on the interpretation proposed by Ettore Lojacono, the aim of this paper is to analyze the possibility that the *Discourse* is indeed determinant for the *Recherche* dating. In order to do so, an examination is made of the validity and weight of the arguments in favor of the intermediate hypothesis, seeking to determine if the points of convergence between both texts are sufficient to establish the proximity between them and solve the dating problem.

Keywords: Descartes; *Search for the Truth*; *Discourse on Method*; dating.

1 Professora do curso de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

A *Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle* é certamente uma das mais intrigantes 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 de único diálogo escrito por Descartes. Embora apresente um estilo dissonante, a *Recherche* mantém-se próxima do *corpus* cartesiano no que diz respeito ao seu conteúdo, pois comporta temas muito caros a Descartes e visitados por ele em diversos momentos de sua trajetória filosófica. O texto põe em cena três personagens: Eudoxo, que seria um homem sábio, mas que, no tocante à filosofia, confiava apenas em sua razão e que parece representar o próprio Descartes; Poliandro, um espírito curioso, mas sem estudo e que 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.

A *Recherche*, traz, portanto, elementos contemplados tanto nas *Regras* (1628)² e no *Discurso do Método* (1637), quanto nas *Meditações* (1641) e nos *Princípios de Filosofia* (1644)³. Embora esses temas sejam reagrupados e apresentados de uma maneira completamente diversa, a presença de elementos que remetem a momentos tão distintos do desenvolvimento da filosofia de Descartes 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 datação⁴. 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, chegando-se até mesmo questionar a autenticidade da autoria cartesiana do segundo momento⁵.

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 contextuais⁶. A argumentação textual é aquela que busca elementos

2 Embora assim como a *Recherche*, as *Regras* não possuam uma datação exata, considera-se aqui como referência a data de 1628, pois há um acordo em datá-la em um momento anterior a 1629. Para um panorama completo da história do manuscrito das *Regras* ver: Baillet (1691); AT, X: 351-357; Marion (1993).

3 As obras de Descartes serão referenciadas, como usual, a partir da edição de Charles Adam e Paul Tannery (Descartes, R., *Œuvres de Descartes*. Adam, C.; Tannery, P. (eds.) Paris: Léopoldo Cerf, 1897-1913. 12v. Reimpr. Paris: J. Vrin, 1996. 11v.), designadas pela abreviação AT, seguida do volume em algarismos romanos e da página em algarismos arábicos.

4 Algumas das mais célebres hipóteses de datação são cunhadas por: Baillet (1691), Cantecor (1923; 1928) Gouhier (1924; 1929), Cassirer (1939), Rodis-Lewis (1950; 1999), Gaukroger (1995; 2002), Mehl (1999; 2001) Lojacono (2002), Carraud; Olivo (2013).

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

6 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 uma proximidade temporal. Já os argumentos contextuais tentam encontrar na vida de Descartes, em seu contexto pessoal, histórico, cultural e filosófico, elementos que justifiquem a escrita de uma obra do teor do diálogo, podendo assim determinar o momento em que ele foi escrito.

O *Discurso do Método* (1637), ou *Discurso sobre o método para bem conduzir a razão na busca da verdade nas ciências*⁷, 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. Se pensamos nas *Regras* (1628) 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.

Há 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 analisar esse tipo de hipótese, recorrerei à interpretação proposta por Ettore Lojacono⁸ (2002) em sua edição da *Recherche*, na qual o autor defende o ano de redação do diálogo como sendo o de 1634⁹.

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 uma análise da obra que ultrapasse o interesse apenas em sua datação.

Lojacono 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 situação perturbadora na qual Descartes se encontra após a condenação de Galileu e a homogeneidade entre os pensamentos desenvolvidos nos escritos prontos até 1633¹⁰ e a *Recherche*¹¹.

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

8 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.

9 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.

10 Lojacono 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*.

11 “La construction de l’image de l’honnête homme en partant de la culture française des années

O autor 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 algumas semanas disponíveis; um projeto do porte da *Recherche* necessitaria de anos¹² 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 do projeto da *Recherche* seria a desistência de um projeto utópico em prol de um projeto concreto. Substituiu-se então a *Recherche* pelo *Discurso*.

Por todas essas razões nós somos inclinados a pensar que o fragmento da *Recherche de la Vérité*, cujo título completo é bastante próximo daquele que em 1636 ele havia pensado dar ao *Discurso*, foi esboçado em torno do ano de 1634 e, conseqüentemente, não se trata nem de um escrito inaugural, nem de uma repetição de obras já publicadas, mas antes de uma tentativa de representar um saber que ele estimava efetivamente novo e que ele pensava não mais ter a oportunidade de expor, tentativa que ele havia começado a realizar com um desejo de se rebelar que não será superado nem mesmo nas passagens mais autobiográficas das *Meditações*. (LOJACONO, 2002, p. XXXIX – tradução nossa)¹³

Nesse sentido, defende-se mais que a simples aproximação entre a *Recherche* e o *Discurso*. O *Discurso* tomaria de fato o lugar da *Recherche*, substituindo-a.

Considerando essa hipótese de datação intermediária e a comparação entre a *Recherche* e o *Discurso*, o primeiro ponto que chama a atenção é a maior inserção de elementos contextuais em relação, por exemplo, às hipóteses que defendem a *Recherche* como uma obra de juventude. É possível que tais argumentos representem ganhos para essa hipótese, 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*.

trente, l'analyse, hors des chemins battus, des personnages du dialogue et du grand plan d'Eu-doxe, 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.” (LOJACONO, 2002, p. XXXIV)

12 A ideia de que o projeto da *Recherche* necessitaria um tempo maior para ser empreendido é um argumento utilizado por comentadores como Cantecor (1923), que afirma que não há como Descartes ter tido tempo nos últimos anos de sua vida de se empenhar em um projeto como esse. Por conseguinte, a obra deveria ter sido, necessariamente, escrita na juventude do filósofo.

13 “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*.”

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 em uma 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, não é possível identifica-lo ao de nenhum deles. O *honnête homme* cartesiano não é baseado apenas nas aparências nem tem como objetivo principal agradar à corte, como o de Faret¹⁴, por exemplo. 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. O que Descartes faz é reconstruir esse conceito à sua maneira e empregá-lo de acordo com suas próprias necessidades.

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 período. 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 1634¹⁵, sobretudo após 1640¹⁶. Se tal conceito influencia Descartes apenas, ou principalmente, em um período próximo a 1630, por que o filósofo recorreria a ele frequentemente em sua correspondência no período de maturidade?¹⁷ 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. Logo, a presença do *honnête homme* na *Recherche* não só não ajuda a situá-la nos anos 30, como pode, na verdade, constituir um elemento em favor da 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. Embora não se possa negar a forte influência exercida por Montaigne no diálogo, não a vemos como determinante para solucionar

14 Lojaco também aponta o distanciamento entre os dois nesse aspecto.

15 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).

16 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); Carta de 26 de junho de 1643 a Huygens (AT, III: 821); Carta de primeiro de fevereiro de 1647 a Chanut (AT, IV: 600).

17 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”.

a questão referente à datação. Montaigne foi uma figura muito forte na constituição do pensamento cartesiano¹⁸ que teve reflexos não só no *Discurso*, como também nas *Meditações* e nos *Princípios*. Nesse sentido, ainda que possamos determinar o *Discurso* como o momento no qual tal influência se apresenta de forma mais incisiva em Descartes, não podemos afirmá-lo como sendo o único ou o último.

É claro que, considerando que o *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 os dois textos. Contudo, não acreditamos que ela possa limitar a *Recherche* no tempo, nem que o fato de que ela seja mais forte no diálogo o aproxime necessariamente do *Discurso do Método*.

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 Descartes¹⁹. 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 veementemente tais ideias fez Descartes repensar sua publicação²⁰. Contudo, esse elemento histórico biográfico me parece menos benéfico a essa hipótese do que Lojacono 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.

Ainda que o projeto seja abandonado, o que sugere que Descartes tenha caído em si e desistido de realizar tal afronta, é estranho pensar que o filósofo tenha tido, ainda que brevemente, qualquer tipo de disposição em enfrentar a Igreja e os sábios, pois se assim fosse, o abandono do *Tratado do Mundo* seria injustificado.

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 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, ela parece mais tê-lo desestimulado

18 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 (1947).

19 A ideia de que a condenação de Galileu tenha abalado fortemente Descartes, é demonstrada em cartas pessoais (AT, I: 270-272). Contudo, há comentadores, como Ferdinand Alquie (2000), por exemplo, que acreditam que o filósofo não tenha sido afetado por esse fato de forma tão significativa.

20 AT, I: 270-71

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 prontos até 1633 e a *Recherche*, e na proximidade textual entre o diálogo e o *Discurso do Método*.

Deste modo, no que se refere aos argumentos baseados em elementos textuais, as hipóteses que veem a obra como sendo da juventude e aquela 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*. Assim, por um lado ganha-se a comparação com os novos elementos trazidos pelo *Discurso*, sem perder a comparação com os elementos já apresentados nas *Regras*. A *Recherche* se situaria 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, em contrapartida sua aproximação com a do *Discurso*; a semelhança entre a *Recherche* e os escritos prontos até 1633, inclusive *Discurso*.

Começando pela questão referente ao plano do diálogo, esse é um problema que se coloca repetidamente e que, até o momento, não encontra solução evidente. Lojacono coloca o foco de seu argumento 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*. Assim, esse argumento 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 inconsistente. A apresentação da dúvida na *Recherche* é bastante semelhante àquela presente na obra de 1641. Por se tratar de um diálogo, a dúvida é colocada de uma forma 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 e também o mais conhecido e utilizado pelos céticos antigos, o argumento do erro dos sentidos²¹. 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 defeitos²².

Poliandro então 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. Primeiramente é feita uma menção ao argumento da loucura, mas ele é descartado pelas dificuldades em sua aceitação. Surge então o argumento do sonho que revoga toda e qualquer confiança no sensível. 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 diretamente, como ocorre nas *Meditações*, as realidades matemáticas, ou as verdades eternas, mas questiona os nossos meios de conhecer, supondo que Deus poderia ter nos 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 e, devido ao seu modo de constituição, seríamos inevitavelmente levados ao erro.

Enfim, estabelecida a 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. Embora a dúvida seja também uma forma de pensamento, essa mudança em relação ao *cogito* tradicional não deixa de ser significativa: “Você existe, e você sabe que você existe, e você o sabe por que sabe que dúvida.”²³. É a partir diretamente da dúvida que se passa à existência do eu.

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*. A apresentação da dúvida no diálogo é similar ao movimento interno presente no texto das *Meditações*, onde o filósofo faz um exercício meditativo que corresponde a um diálogo consigo mesmo. Não é uma simples obra escrita em primeira pessoa,

21 “[...] 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) / “Acho estranho que os homens sejam tão crédulos, a ponto de apoiar sua ciência na certeza dos sentidos, visto que ninguém ignora que eles nos enganam algumas vezes e que temos razão para desconfiar sempre daqueles que nos enganaram uma vez.” (tradução nossa).

22 “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) / “Mas todos os seus defeitos são facilmente conhecidos e eles não impedem que eu não esteja muito seguro de que te vejo, de que nós passeamos nesse jardim, de que o sol nos ilumina, enfim, de que tudo o que aparece comumente aos meus sentidos é verdadeiro.” (tradução nossa).

23 “Es igitur, & te esse scis, & hoc exinde, quia dubitas, scis.” (AT, X: 515).

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 pela verdade. Nesse sentido, embora as *Meditações* não tenham sido redigidas propriamente em forma de diálogo, elas se aproximam muito desse estilo de texto.

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. Além disso, a sequência dos argumentos é a mesma – erro dos sentidos, argumento da loucura, argumento do sonho e Deus enganador – e a proximidade é inegável, havendo várias passagens em que temos a impressão de estarmos lendo o mesmo texto²⁴.

A dinâmica argumentativa do *Discurso* é completamente outra, os argumentos sucedem uns aos outros sem que sejam salientadas suas limitações. Ademais, a ordem de apresentação é diversa e os argumentos não são exatamente os mesmos: erro dos sentidos, erro das operações matemáticas e argumento do sonho.

O próprio Lojacono irá reconhecer a inegável semelhança entre o percurso dubitativo da *Recherche* e aquele das *Meditações*, contudo, há para ele duas diferenças fundamentais que afastam completamente as duas obras, aproximando a *Recherche* do *Discurso*. A primeira delas diz respeito à formulação do *cogito* que ocorre diretamente a partir da dúvida.

De acordo com comentador, isso seria um indício da anterioridade do diálogo em relação tanto às *Meditações* quanto ao *Discurso*, onde antes de se chegar ao *cogito* a dúvida é assimilada ao pensamento. Tal assimilação seria, segundo Lojacono, uma maneira de tornar mais compreensíveis as consequências advindas de tal formulação e não haveria justificativa para que ela fosse suprimida em um obra supostamente posterior.

A análise do comentador é coerente, contudo, ele deixa de mencionar um fato importante. Tal identificação ocorrerá na *Recherche*, cumprindo a mesma função, porém em um momento posterior. A meu ver, a restrição à dúvida num primeiro momento seria, na verdade, uma forma de demonstrar, através dos erros de Poliandro, o caminho correto e o real significado do *cogito*.

De todos os atributos que eu me havia dado, só resta examinar o pensamento, e acredito que ele seja o único de uma natureza tal que não posso separa-lo de mim. Pois, se é verdadeiro que duvido, como não posso duvidar, é igualmente verdadeiro que penso. Com

24 Ferdinand Alquié (1988) faz menção a essa semelhança nas notas de sua edição da *Recherche* (inclusa nas *Œuvres philosophiques*, volume III).

feito, o que é duvidar, senão pensar de uma determinada maneira? E certamente, se eu não pensasse não poderia saber se duvido nem se existo. Contudo, eu existo, e eu sei que existo, e o sei porque duvido, ou seja consequentemente, porque eu penso; e poderia acontecer que se, por um momento, eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de existir. Deste modo, a única coisa que eu não posso separar de mim, e que posso agora afirmar sem medo de errar, é que eu sou um ser pensante. (AT, X: 521- tradução nossa)²⁵

O que ocorre de fato é que na *Recherche*, o alcance do *cogito* parece mais refinado que nas outras obras, pois embora “o penso, logo existo” cartesiano pareça auto evidente, muitos falharam em compreender seu real significado. O mesmo ocorre inicialmente com Poliandro, ele 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. Porém, guiado por Eudoxo, ele chega à compreensão não só do significado do *cogito*, mas de sua real importância. Se a primeira formulação do *cogito*, presente na *Recherche*, sai da boca de Eudoxo, a segunda é fruto das palavras do próprio Poliandro.

Deste modo, a diferença apontada por Lojacono favorece, na verdade, a ideia de que a *Recherche* seja uma obra posterior, fruto da reflexão de Descartes sobre os pontos de sua filosofia que ocasionaram interpretações errôneas ou sua má compreensão²⁶.

A segunda diferença apontada por Lojacono diz respeito à ausência do gênio maligno. Evidentemente, o fato de que tal elemento, ausente na *Recherche*, também não se encontre no *Discurso*, contrariamente ao que ocorre nas *Meditações*, poderia significar uma proximidade entre as duas obras. Ademais, segundo o autor, tal ausência representa a supressão do caráter voluntário da dúvida, algo presente tanto no *Discurso*, quanto nas *Meditações*, mas ausente no diálogo, o que comprovaria

25 “Ex omnibus istis, quae olim mihi vindicaveram, attributis unum duntaxat examinandum restat, cogitatio scilicet; atque hanc solam istiusmodi esse, ut à me se jungere nequeam, comperio. Quippe si verum est, me dubitare, sicuti de eo dubitare nequeo, me cogitare aequè etiam verum est; quid enim dubitare aliud est, quàm certo quodam modo cogitare? Et profectò, quòd si planè non cogitarem, nec an dubitarem, ne an existerem, scire possem. Sum tamen, & quid sim scio, atque ea propter scio, quia dubito, hoc est proinde quia cogito. Quin fortè etiam accidere posset ut, si per momentum cogitare definerem, etiam planè definerem esse; itaque unicum illud, quod à me se jungere nequeo, quodque me esse certò scio, quodque nunc certò affirmare, nihil ne fallar metuens, possum, unicum, inquam, hoc est, me esse rem cogitantem”

26 A má compreensão da filosofia cartesiana por parte sobretudo de seus objetores marca de maneira significativa a trajetória filosófica de Descartes. A ideia de que, a partir desses problemas de compreensão, surja a necessidade de escrever um novo livro é compatível com a hipótese de que a *Recherche de la Vérité* tenha sido influenciada pelas *Objecções e Respostas das Meditações*. Hipótese defendida em minha tese de doutorado (2015) e apresentada posteriormente no artigo “As *Objecções e Respostas* como trunfo para a datação da *Recherche de la Vérité* de Descartes” (BORBA, 2016).

sua anterioridade. Contudo, acredito que o papel do gênio maligno vá muito além disso, o que justifica sua ausência, por motivos diversos, tanto na *Discurso*, quanto na *Recherche*.

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 em se manter a dúvida, 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-lo e fazê-lo retornar ao bom caminho. Nesse sentido, considerando o gênio maligno não como um argumento, mas apenas como um artifício psicológico²⁷, ele pode ser substituído pelo papel desempenhado por Eudoxo no diálogo. Deste modo, apesar de não haver na *Recherche* 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.

No caso do *Discurso*, a dúvida não é tão radical. Não havendo o argumento do Deus enganador, a necessidade de um artifício como o gênio maligno é dispensada. E se, como afirma Lojacono, ela permanece uma dúvida voluntária, contrariamente aquela da *Recherche*, mais uma vez, a resposta se encontra no próprio formato da obra, pois quem percebe a necessidade da dúvida e decide empreende-la é Eudoxo, não Poliandro. Embora Poliandro aceite de bom grado a empreitada de Eudoxo e assimile a dúvida, tornando-se ativo na construção do saber, ele tem um papel inicialmente passivo.

Por conseguinte, conclui-se que a dúvida apresentada por Descartes na *Recherche*, embora apresente particularidades, parece mais próxima daquela das *Meditações* que daquela do *Discurso*.

No que diz respeito ao terceiro ponto, as semelhanças textuais são evidentes e não podem ser desprezadas. O *Discurso*, assim como a *Recherche*, contém mais de um momento do desenvolvimento intelectual de Descartes. Em vista disso, é possível aproximar os dois projetos, pois ambos reúnem em uma só obra considerações sobre o método e o desenvolvimento da filosofia propriamente dita, começando pela metafísica.

27 Me coloco em acordo aqui com a célebre interpretação de Henri Gouhier (1954; 1999), segundo a qual o gênio maligno não se constitui em um argumento, mas em um artifício psicológico, que converte a dúvida em falsidade, impedindo o assentimento precipitado a conhecimentos marcados pelo traço da probabilidade. Assim, por meio da suposição de que todas as coisas sejam falsas, a evita-se o erro e a precipitação ocasionados pela probabilidade, até que se possa alcançar o conhecimento certo e indubitável.

Entretanto, tal aproximação apresenta também certas fragilidades, isso porque, da mesma forma que o *Discurso* apresenta incontestáveis semelhanças em relação às *Regras*, obra da juventude, ele se mostra muito próximo 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 possibilidade de que, na verdade, a semelhança textual entre as obras de Descartes possa não ser tão significativa para comprovar hipóteses de datação. 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. Todavia, o que o *Discurso* apresenta de novo em relação às *Regras* e aos escritos da juventude é sobretudo aquilo que ele tem em comum com as *Meditações*, que, por sua vez, também apresentam pontos em comum, mesmo que em menor medida, com as *Regras*.

Contudo, há alguns elementos dessa comparação que merecem nossa atenção. O primeiro deles se apresenta na primeira parte do *Discurso*, onde Descartes expressa sua insatisfação com as ciências e a filosofia de sua época. Sabemos que esse descontentamento 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. O mais intrigante entretanto é que Descartes parece apresentar suas críticas de uma forma muito mais amena no *Discurso*. Um exemplo disso nos parece estar presente no momento em que, explicando a sua trajetória, ele afirma suas dúvidas em relação ao conhecimento que possuía²⁸. Embora Descartes já apresente elementos de contestação da filosofia vigente, ele não nega alguma importância àquilo que havia aprendido na escola.

[...] 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 [...], 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

28 “Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d’erreurs, qu’il me semblaît n’avoir fait autre profit, en tachant de m’instruire, sinon que j’avais découvert de plus en plus mon ignorance.” (AT, VI: 4) / Pois me encontrava embaraçado com tantas dúvidas e erros que me parecia não haver conseguido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais minha ignorância. (DESCARTES, 1999a, p. 37)

examinado a todas, até mesmo as mais eivadas de superstição e as mais falsas, a fim de conhecer-lhes o exato valor e evitar ser por elas enganado. (DESCARTES, 1999a, p. 38-39)²⁹

Como podemos ver, ainda que Descartes se mostre desapontado, em alguns aspectos, com a sua formação, ele não desvaloriza completamente o conhecimento ensinado nas escolas, nem afirma os males da erudição de maneira tão aguda. Já no diálogo o filósofo critica claramente a erudição e afirma, de forma bastante incisiva a pouca importância em se estudar línguas como o grego e o latim ou ler textos antigos³⁰. 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 que tudo o que ele havia aprendido seria reconhecer a incerteza de tudo o que sabia.

Nunca tive nem teria a intenção de culpar o método de ensino empregado nas escolas, pois é a ele que devo o pouco que sei, e foi com sua ajuda que reconheci a incerteza de tudo o que aprendi. Além disso, ainda que meus preceptores não tenham me ensinado nada de certo, ao menos devo agradecer-los, pois me ensinaram a reconhecer isso, e eu os devo mais pelo fato de que todas as coisas que ensinaram sejam duvidosas que se elas estivessem em conformidade com a razão, pois, nesse caso, talvez eu teria me contentado com o pouco de razão que eu tivesse descoberto e isso me teria tornado menos ávido em buscar a verdade de maneira mais acurada. (AT, X: 516 – tradução nossa)³¹

A postura de Eudoxo é bastante irônica, ao agradecer seus preceptores ele parece mais criticá-los, dando a entender que quem se contenta com esse tipo de conhecimento, como Epistemon, nunca alcança a verdade.

29 «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». (AT, VI: 5-6)

30 AT, X: 503.

31 “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 ijs didicerim, gratias ipsis habere debeo, easque nunc profecto temporis, quoniam omne id quod me docuerunt adeò dubium fuit, majores, quàm si magis rationi consentaneum fuisset; eo enim in casu, pauxillâ illâ ratione, quam in eo deprehendissem, contentus fuisset fortè, atque hoc remissiorem me in inquirendâ accuratiùs veritate reddidisset.”

A comparação entre as duas passagens poderia, inicialmente, sugerir uma proximidade entre as duas obras, porém essa discreta mudança, parece refletir 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.

O segundo momento que merece destaque diz respeito ao relato pessoal feito por Descartes na Sexta parte do *Discurso*. Ali o filósofo 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*.

Após justificar a publicação do *Discurso* por motivos que parecem, de certa forma, alheios à sua própria vontade. Descartes irá fazer uma afirmação preciosa para a interpretação de Lojacono.

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 juízes, 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. (DESCARTES, 1999a, p 99-100)³²

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. Desta maneira, essa afirmação parece, corroborar a ideia de que o diálogo teria sido escrito em um momento próximo ao do *Discurso*, visto que ambos teriam o público alvo em comum, escolhido pelos mesmos motivos. A ideia de que os homens não versados em latim pudessem compreender melhor a

32 “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)

sua filosofia³³, revela que Descartes, embora não demonstre ainda seu total desgosto com a classe erudita, algo que só ocorrerá anos mais tarde³⁴, manifesta já ter em mente ideias que serão fundamentais para o projeto da *Recherche*.

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. Isto posto, a postura adotada por Descartes não exprime 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 senso³⁵, estando por isso abertos a compreender sua filosofia. 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 fracos³⁶ que, segundo ele, não seriam capazes de compreender o caminho da dúvida³⁷. Esses espíritos fracos logicamente estão associados ao vulgo. Desse modo, Descartes parece nas *Meditações* dar mais crédito aos eruditos.

É forçoso admitir, contudo, que esse é um ponto forte a favor da interpretação de Lojacono. Entretanto, se observarmos a inconstância cartesiana no que diz respeito ao modo de publicação e o movimento feito por ele nesse sentido, não parece necessário que as obras em francês tenham sido escritas no mesmo período, como as 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.

Deste modo, 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, constituindo apenas mais uma possibilidade, ainda que plausível, entre tantas outras. Mesmo que Lojacono apresente uma hipótese muito bem elaborada e baseada em um estudo cuidadoso da filosofia de Descartes, bem como de sua biografia, não é apresentado um argumento

33 O que não o impedirá de, mais tarde, redigir sua mais importante obra em latim e não em francês.

34 Primeiramente após a publicação das *Meditações* e em seguida após a publicação dos *Princípios*.

35 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.

36 Terminologia utilizada por Charron em *De la Sagesse* (CHARRON, 1986, Pref. § 9).

37 AT, VII: 7.

determinante que nos leve a descartar todas as outras possibilidades. O que não impede que ela coloque questões intrigantes e que deverão ser solucionadas na tentativa de estabelecimento de outras hipóteses de datação.

Obviamente, ao analisar os argumentos da interpretação de Lojacono separadamente, nega-se a eles a vantagem de, somados, serem mais coerentes e convincentes. Contudo a união de vários argumentos não determinantes não constitui um argumento suficientemente forte. A probabilidade dessa hipótese não pode ser negada; mas ela não apresenta um argumento forte o bastante para superar as outras possibilidades que se colocam. Considerada enquanto união de diversos argumentos prováveis, ela pode ser dita uma hipótese possível, mas a procura pela datação da *Recherche* visa algo que supere esse teor de probabilidade, ainda que a dificuldade em encontrá-lo seja enorme. E caso não seja, por fim, possível encontrar a certeza cartesiana, que se chegue ao menos à mais provável dentre todas as possibilidades.

Referências bibliográficas:

Primária

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

Secundária

- ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 2000.
- BAILLET, A. *La vie de Monsieur Descartes*. Paris: Daniel Horthemels, 1691, 2 v. (reimpr. Paris: La Table Ronde, 1946).
- BORBA, M. S. *A Recherche de la Vérité de Descartes e as Objeções feitas às Meditações Metafísicas: para uma abordagem sistemática do problema da datação*. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- BORBA, M. S. “As Objeções e Respostas como trunfo para a datação da *Recherche de la Vérité* de Descartes”. *Dissertatio (UFPel)*, v. 43, p. 81-103, 2016.
- BORTOLOTTI, A. *Saggi sulla formazione del pensiero di Descartes*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, MCMLXXXIII, 1982.
- BUCCOLINI, C.; DEVAUX, M. “René Descartes – La Recherche de la vérité”. *Nouvelles de la République des Lettres*. Paris: Prismi, 1999-1.
- 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.
- CASSIRER, E. *Descartes, Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*. Stockholm, Bermann-Fischer, 1939.
- CASSIRER, E. *Descartes: Doctrine – Personnalité – Influence*. Paris: Éditions du Cerf, 2008.
- GAUKROGER, S. *Descartes: uma biografia intelectual*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de

- Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.
- GAUKROGER, S. *Descartes' System of Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- GILSON, É. *Commentaire historique du Discours de la Méthode*. Paris: J. Vrin, 1947.
- GOUHIER, H. *La pensée religieuse de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1924.
- GOUHIER, H. "Sur la date de 'La Recherche de la Vérité' de Descartes". *Revue d'Histoire de la Philosophie*, p. 296-330. 1929.
- GOUHIER, H. «Doute méthodique ou négation méthodique?» *Les Études Philosophiques* 9 (2), p. 135-162. 1954.
- GOUHIER, H. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1999.
- MARION, J-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les regulae*. 2^e éd. Paris: J. Vrin, 1993.
- MEHL, E. "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, E. "Descartes et le *cogito* des cartésiens". *La lettre clandestine*, n° 10 p. 43-57. 2001.
- RODIS-LEWIS, G. *L'individualité selon Descartes*, Paris: PUF, 1950.
- RODIS-LEWIS, G. *Descartes: biographie*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.