UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Alexandre de Oliveira Souza

Descartes - O cortesão exilado: política e paixão

São Paulo

2013

Alexandre de Oliveira Souza

Descartes - O cortesão exilado: política e paixão

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Olgária Chain Féres Matos

2013

Catalogação na publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

da Universidade de São Paulo

Souza, Alexandre de Oliveira.

Dissertação Mestrado – Descartes - o cortesão exilado: paixão e política. Orientadora: Profa. Dra. Olgária Chain Feres Matos. São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2013.

1.Descartes; 2. Física e Moral; 3. Paixão humana e natureza; 4. Conceito de Paixão em Descartes; 5. Moral e Política; 6. Moral provisória; 7. Realismo político; 8. Exílio e Mascaramento; 9. Controle das Paixões; 10. Livre arbítrio; 11. Triunfo da virtù.

Dedicatória

A Hélio de Oliveira Souza, meu pai.

Agradecimentos

Para minha família, pelo apoio.

Para minha orientadora, Olgária Chain Feres Matos, por acreditar em mim.

Resumo

Souza, Alexandre de Oliveira. Descartes - o cortesão exilado: paixão e política. 2013. 175 f. Dissertação (mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013

O presente trabalho visa compreender as relações entre a revolução científica do século XVII, com a passagem do antropocentrismo renascentista à subjetividade moderna, e as questões políticas no pensamento de Descartes. A partir de uma concepção mecanicista da natureza, Descartes elabora uma espécie de mecânica geometrizada das paixões que conduz ao estabelecimento de sua moral provisória, que, à luz de sua compreensão da necessidade e da contingência, se revelará como uma moral definitiva. A Moral cartesiana e a política que com ela se orienta requerem a condição do exílio e do mascaramento de índole libertina no "teatro do mundo", a fim de que o livre-pensar possa distanciar-se das controvérsias do tempo, elegendo-se as virtudes da prudência e da generosidade como norteadoras de uma política de ideias regida pelo livre arbítrio.

Palavras-chave: 1.Descartes; 2. Natureza; 3. Paixão; 4. Moral; 5. Política; 6. Livre arbítrio.

ABSTRACT

Souza, Alexandre de Oliveira. Descartes - the courtier exiled: passion and politics. 2013. 175 f. Dissertation (Master's Degree). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

This study aims to understand the relationship between the scientific revolution of the seventeenth century, the passing of the Renaissance anthropocentrism to modern subjectivity, and the political issues in the thought of Descartes. From a mechanistic view of nature, Descartes elaborates a kind of geometrized mechanics of passions leading to the establishment of a provisional morality which, in light of his understanding of necessity and contingency, will prove to be a definitive morality. The Cartesian morality and the politics by which it is guided require the condition of exile and the libertine masquerading in the "theater of the world", so that free-thinking can distance itself from the controversy of time, electing the virtues of prudence and generosity as the guides of a policy of ideas ruled by free will.

Keys words - 1.Descartes 2. Nature; 3. Passion; 4. Moral; 5. Policy; 6. Free will.

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO I – FÍSICA E MORAL

I.1. A Ciência Nova e o conceito de natureza geometrizada: características culturais

I. 2. Do antropocentrismo renascentista à subjetividade moderna

CAPÍTULO II – A PAIXÃO HUMANA E A NATUREZA

II. 1. A natureza interna e externa

II. 2. O conceito de paixão em Descartes:o desconsolo metafísico

CAPÍTULO III – MORAL E POLÍTICA

III. 1 – Moral Provisória: superação do ceticismo

III. 2. Realismo político: exílio e mascaramento

CONCLUSÃO

Controle das paixões e o triunfo da *virtù*

BIBLIOGRAFIA

Descartes: Natureza Humana e Política

Introdução

Descartes passou a maior parte de sua vida fora do reino de França, em uma espécie de exílio voluntário. Exílio compatível com sua perspectiva de reunir filosofia e vida, vivendo na discrição. De saúde delicada, desde seu nascimento tinha uma fragilidade nos pulmões. Em seus anos de internato no prestigioso colégio dos jesuítas de La Flèche, podia, no inverno, permanecer em um quarto aquecido, sem cumprir os horários disciplinares. Em 1650, ano de sua morte, aceitou um convite da rainha Cristina da Suécia para ser seu preceptor de Filosofia. Não foi, entretanto, sem resistência. Em Carta a Chanut, embaixador francês em Estocolmo, escreve: "Ninguém achou estranho que Ulisses tenha deixado as ilhas encantadas de Calipso e de Circe, onde podia desfrutar de todas as volúpias imagináveis, e que ele também tenha desprezado o canto das Sereias, para ir viver em um país pedregoso e infértil, porque era o lugar de seu nascimento. Mas confesso que um homem que nasceu nos jardins da Touraine, e que hoje se encontra em uma terra em que, se nela não há tanto mel quanto naquela que Deus prometera aos Israelitas, e é de se crer que nela há ainda mais leite, não pode com muita facilidade decidir-se a

abandoná-la para viver no país dos ursos, entre rochas e gelo."[1] Conflito originário entre o conhecimento e as paixões, Descartes dirige-se a Chanut para que este convença a rainha de não chamá-lo ao país, e termina, em meio ao inverno do mês de fevereiro,no frio em que "até as idéias congelam", em carruagens que o levavam às cinco da manhã de sua estalagem até o palácio. Da pneumonia que o afetou, não pôde se recuperar. A modernidade se inaugura, assim, entre o desejo de conhecimento e os riscos do livre-arbítrio.

Descartes pertence ao século da modernidade científica que se fundaria em um novo conceito de natureza, superando as disputas herdadas do aristotelismo, desubstancializando a natureza da ideia de finalidade. Com isto, uma nova idéia de natureza, comum ao mundo exterior e ao interior se desdobrará em uma "mecânica das paixões". Quando Descartes se dispõe a estudar as paixões humanas, ele o faz "apenas como um físico", em oposição ao "orador" e ao "filósofo moral", os fenômenos afetivos podendo ser estudados *mathematice*, já que a física não é outra coisa senão uma "Geometria", outra coisa, "senão uma mecânica"[2]: "Art. 1. O que é paixão em relação a um

---

[1] Descartes, René, Carta a Chanut, Carta XLVI

[2] Cf.*Descartes, Lettre à Mersenne et Beaume, AT II, pp 268 e 542.* Se em seu Abrégé de Musique de 1618 Descartes parece separar física e matemática, nesta carta de 1649 trata-se de apreender o código que organiza as relações das paixões com suas causas, as paixões sendo o efeito causado na alma pelo corpo ao qual ela está unida. Cf. *Paixões da Alma, I, artigo I, AT,XI, P 328.*

sujeito é sempre ação a qualquer outro respeito. Nada há em que melhor apareça quão defeituosas são as ciências que recebemos dos antigos do que naquilo que escreveram sobre as paixões; pois, embora seja esta uma matéria cujo conhecimento foi sempre muito procurado, e ainda que não pareça ser das mais difíceis, por quanto cada qual, sentindo-as em si próprio, não necessita tomar alhures qualquer observação para lhes descobrir a natureza, todavia o que os antigos delas ensinaram é tão pouco, e na maior parte tão pouco crível, que não posso alimentar qualquer esperança de me aproximar da verdade, senão distanciando-me dos caminhos que eles trilharam. Eis por que serei obrigado a escrever aqui do mesmo modo como se tratasse de uma matéria que ninguém antes de mim houvesse tocado; e, para começar, considero que tudo quanto se faz ou acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos uma paixão em relação ao sujeito a quem acontece, e uma ação com respeito àquele que faz com que aconteça; de sorte que, embora o agente e o paciente sejam amiúde muito diferentes, a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa com dois nomes, devido aos dois sujeitos diversos aos quais podemos relacioná-la."[3]

---

[3] Descartes, René, *As Paixões da Alma*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 227

Superando as disputas escolásticas herdadas do aristotelismo, como as questões sobre os primeiros princípios, o "intelecto separado"[4] de Averróis, a causa primeira ou causa final de gregos e medievais, bem como suas matemáticas e o método "esotérico"[5],

---

[4] Considerado o grande comentador de Aristóteles no Ocidente europeu, Ibn Rushd, conhecido como Averróis, (1126 – 1198 d.c), construiu sua filosofia apoiada em dois pilares: a defesa do legado aristotélico e a fé corânica sob a luz da razão. Há um choque frontal entre o averróismo, que se funda no princípio organizativo na substancialidade das formas, e a física quantitativa cartesiana. Sobre a eternidade ou a criação do mundo, Averróis em seu *Discurso Decisivo* afirma: " Os teólogos admitem - ou deveriam admitir - que o mundo não é precedido pelo tempo -, já que para eles o tempo é conexo aos movimentos e aos corpos.(...) Só há divergência entre eles no que se refere ao tempo passado e à existência no passado, que os teólogos acreditam ser finito – posição que é também de Platão e de seus adeptos – enquanto Aristóteles e seus seguidores acreditam que seja infinito, como ocorreu com o futuro. Essa outra espécie de [existência], é evidente que apresenta semelhança com o ser gerado e com o ser eterno." (Averróis, Discurso decisivo, trad. Aida Ramezá Hanania, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2005, p. 39). A física cartesiana, em contraste, não concebe a criação do mundo como uma decorrência do começo do tempo; dessubstancializada, a física quantitativa de Descartes ignora a causa final. Tome-se ainda como exemplo a questão do movimento no pensamento de Averróis, tal como Gilson o compreende. Para Averróis mover sem ser movido "é ser um ato puro de toda potencialidade: um ato puro. Existem, pois, Atos puros e, já que sua atualidade é perfeita, eles movem continuamente." Gilson, Étienne; A Filosofia na Idade Média, trad. Eduardo Brandão, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2013, p. 443

[5] . A obstinação intelectual de Descartes em relação ao método em seus primeiros anos, em direção a uma ciência universal e posteriormente como método encadeador da ordem das razões fez com que o filósofo empreendesse uma busca pelo conhecimento claro e evidente. Não havia, portanto, espaço na ciência produzida por Descartes para a hierarquia das substâncias aristotélicas, para o hermetismo revisitado da Renascença ou ainda para o gnoseologismo de orientação neoplatônica: "A doutrina cartesiana anterior das ideias claras e distintas baseava-se, para nos guiar, na 'luz natural da natureza' ou 'luz natural da razão', e essa faculdade era concebida em moldes muito compatíveis com o naturalismo: tratava-se de uma faculdade exclusivamente humana, que não requeria nenhuma garantia ou intervenção divina." *(*Gaukroger, Stephen, Descartes, uma biografia intelectual, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Editora UERJ, 2002, p. 263*)* Assim, o princípio epistemológico cartesiano visava estabelecer os critérios de verdade através da apreensão dos processos internos

Descartes acompanhou de perto as revoluções nos mais diversos ramos do conhecimento seja na astronomia, na matemática ou na fisiologia. Neste sentido, Descartes anota nas Regras para a Direção do Espírito: ”E, por certo, parece-me que alguns dessa verdadeira matemática ainda aparecem em Papo e em Diofanto, que, sem serem dos primeiros anos, viveram porém numerosos séculos antes de nosso tempo. Quanto a ela, eu acreditaria de bom grado que, mais tarde, os próproos autores a fizeram desaparecer com uma espécie de ardil censurável. Com efeito, como é reconhecido que muitos artesãos o fizeram com suas invenções, eles talvez temessem que, por causa de sua enorme facilidade e de sua simplicidade, ela perdesse seu valor com a vulgarização, e preferiram, para fazer-se admirar, apresentar-nos em seu lugar algumas verdades estéreis demonstradas com um sutil rigor lógico como efeitos de sua arte, em vez de nos ensinar sua arte mesma que nos teria exaurido completamente a admiração.” [6] Sobre este período coincidente com a elaboração das *Regras para a direção do espírito*, Ferdinand Alquié comenta a estreita relação do método com a matemática, bem como a noção de conhecimento

---

de engendramento da própria coisa, ou seja, o critério de verdade se constitui metodicamente de dentro para fora e não mediante a intervenção de uma causa exógena ou transcendente. Não há, portanto, espaço para a ciência absconsa eregida pelos antigos.

[6] Descartes, René, *Regras para a direção do espírito,* trad. Maria Ermantina de Almeida Prado, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2007, p. 25 e 26

universal que ainda perpassava o projeto cartesiano: "As Regulae contêm uma exposição geral do método cartesiano e considerações muito concretas sobre a álgebra e a análise: convém, portanto, a propósito delas, pôr o problema da relação da matemática e do método. É sabido que Descartes afirma frequentemente que o seu método é universal, que se aplica a todas as questões, incluindo as da metafísica."[7] O período marcado por uma investigação da *mathesis universalis* por Descartes se dá em estreita afinidade com o estudo não apenas da Geometria, mas dos diversos ramos da matemática, tais como a álgebra, a música, a acústica, todos reivindicando o mesmo estatuto, como facetas de uma espécie de revelação daquilo que os matemáticos alexandrinos, Pappus e Diofante denominavam como a "verdadeira matemática".[8] Esta, em particular, favorece o desenvolvimento da medicina que permite "agir de maneira mecânica sobre o corpo"[9]. A ambição inicial do projeto intelectual cartesiano visava atingir a unidade da ciência e por conseqüência de todo o

---

[7] Alquié, Ferdinand, *A Filosofia de Descartes,* Editorial Presença, Lisboa, 3ª. Edição, 1993, p. 22.

[8] A ideia de uma *mathesis* ou conhecimento universal possuía longa tradição no século XVII, oriunda das mais variadas escolas, seja do aristotelismo de visada arrevoísta, seja da tradição hermética que ganha renovado impulso. Por sua vez, Descartes propunha o desnudamento desta tradição, buscando em sua filosofia e em seus estudos matemáticos a demonstração do elemento simples e irredutível – Cf. Étienne Gilson, *Études sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2005.

[9] *Lettre à Elisabeth, março de 1647, Ed. AT, IV, p. 625.*

conhecimento. Entretanto, o tema de uma ciência universal foi deixado em segundo plano durante a vida do filósofo, que abandonou o projeto de uma síntese de uma ciência ou linguagem que ultrapassassem a questão da matemática especialmente nas Regras para a direção do espírito. Descartes retoma posteriormente a questão do método, nos *Discours* aos seus ensaios científicos *Dióptrica*, *Meteoros* e a *Geometria* em 1637, mas agora, verifica-se, por parte do filósofo, o abandono da questão da ciência universal (mathesis universalis).

Com efeito, o surgimento da ciência nova, que ganhava adeptos por toda a Europa dentre as melhores mentes de seu tempo[10], serviu para que Descartes abrisse terreno para o estabelecimento de novos paradigmas para o florescimento da filosofia moderna, tanto ao Sujeito e à filosofia da consciência, quanto à objetividade legitimada por ele. Deste modo, o homem e o mundo, a natureza do homem e suas instituições sociais são compreendidos segundo a inércia dos mecanismos naturais, cujo sentido decorre de seu livre ordenamento pelo espírito. É a arte da nova ciência, "ciência admirável": "Quis procurar, depois disso outras verdades, e tendo–me proposto o objeto dos geômetras, que eu concebia como um corpo contínuo, ou um

[10] Descartes, em suas viagens pela Itália, Alemanha e Holanda e em sua correspondência com Mersenne, estabelece diálogo com as principais mentes que lhe eram contemporâneas, como Thomas Hobbes (1588-1679), Galileu Galilei (1564-1642), Pierre Gassendi (1592-1655), Pierre de Fermat (1601-1655) e Johannes Keppler (1571-1630).

espaço infinitamente extenso em comprimento, largura e altura ou profundidade, divisível em diversas partes que podiam ter diversas figuras ou grandezas, e ser movidas ou transpostas de demonstrações. E, tendo notado que essa grande certeza, que todo mundo lhes atribui, se funda apenas no fato de serem concebidas com evidência, segundo a regra que há pouco expressei, notei também que nada havia nelas que me assegurasse a existência de seu objeto. Pois, por exemplo, eu via muito bem que, supondo um triângulo, cumpria que seus três ângulos fossem iguais a dois retos; mas, apesar disso nada via que garantisse haver no mundo qualquer triângulo. Ao passo que, voltando a examinar a ideia que tinha de um Ser perfeito, verificava que a existência estava aí inclusa, da mesma forma como na de um triângulo está incluso serem seus três ângulos iguais a dois retos, ou na de uma esfera serem todas as suas partes igualmente distantes de seu centro, ou mesmo, ainda mais evidentemente; e que, por conseguinte, é pelo menos tão certo que Deus, que é esse Ser perfeito, é ou existe, quanto sê-lo-ia qualquer demonstração da Geometria."[11]

Descartes apresentava a ciência admirável seja nas *Regras para a direção do espírito*, seja no *Discurso,* como tributária do método mediante suas relações com a matemática, o que franqueava o acesso

[11] Descartes, René, *Discurso do Método*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 56/57.

a todo o conhecimento, incluindo aí, a prova intelectual da existência de Deus, encontrando a plena realização das matemáticas na arte de viver. Reunindo a física e a moral, Descartes indica de que maneira é preciso começar por um conhecimento dos corpos estritamente limitado àquele que nos fornecem as noções geométricas do movimento e da extensão, porque conhecer o homem (e todos os seres vivos em geral) é se elevar, "como que por degraus", da anatomia do corpo ao conhecimento de suas funções principais. Porque a anatomia é uma espécie de "geometria dos viventes", o corpo possui em si mesmo os princípios de seu movimento e mantenimento, ao contrário de se dizer que é a alma que anima o corpo. O corpo é explicado ´corporalmente´".O que não significa desconhecer a diferença entre o corpo e a alma, para a qual Descartes estabelece a separação entre pensamento e extensão, o que lhe permitirá ir do mais simples ao mais complexo: a moral. Com efeito, trata-se de conhecer a natureza para melhorar a vida dos homens, tanto para a conduta de sua vida quanto para a conservação da saúde e a invenção de todas as artes."[12] A igual título da árvore do conhecimento no estoicismo, os três ramos do saber que saem do tronco da física—e cujo fundamento é a metafísica, são a mecânica, a medicina e a moral.

[12] Descartes, René, *Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia*, trad. Homero Santiago, Martins Fontes, São Paulo, 2003, p. 4

Nota-se em Descartes, a importância e a influência das escolas helenísticas, notadamente o estoicismo e o epicurismo, que se exerceram especialmente em sua metafísica e na moral. A questão do relacionamento de Descartes com a tradição filosófica será de grande importância para reconhecer os *détournements* com respeito à tradição e seu sentido inovador. Do estoicismo, em particular, há a idéia da ordem racional da natureza de que deriva a aceitação moral de sua regularidade da "ordem do mundo"; do epicurismo, a felicidade como o viver no presente as afecções, sem medo ou esperança, já que estas paixões nos colocam fora do presente. Também, o tema da dúvida, recorrente nos séculos XVI e XVII, revelar-se-á central para a formulação da filosofia cartesiana, não se tratando mais da dúvida montaigniana[13], mas da "história do espírito", da dúvida quanto a

[13] Os *Ensaios* de Montaigne não executam um programa de mera adição, ou simples comentário erudito acerca dos clássicos; seu propósito é a exploração das tensões internas da cultura da qual é tributário, primando sempre, em sua atitude intelectual, pelo inacabamento do tema, pela recusa em sua síntese, implementando, portanto, a tradição de suspensão do juízo[13].Montaigne aproxima-se da dúvida pirrônica, questiona-se a todo instante sobre aquilo que sabe e mesmo sobre aquilo que pode saber. Neste ponto, as consequências políticas e morais da dúvida montaigniana encontram ressonância na moral provisória de Descartes. Starobinski pondera: *"Na ordem política, a aceitação da convenção legal em vigor corresponde ao fenomenismo na ordem cognitiva. ´A autoridade das leis não está no fato de serem justas e sim no de serem leis´: muitas vezes, sobre esse ponto, lembrou-se que Pascal pensará da mesma maneira e que Descartes, em sua "moral provisória", optará pela mesma obediência formal aguardando (até quando?) uma moral e uma política fundadas em certeza. Nos três, o respeito pela lei se autoriza com um resultado imediatamente benéfico, que é a paz pública."(*Starobinski, Jean, *Montaigne em movimento*, trad. Maria Lúcia Machado, São Paulo, Companhia das Letras, 1993 p.242/243) Por sua vez, a dúvida em Descartes cumpre o percurso do método,

juízos e silogismos do aparelho lógico. Neste sentido, observa: "Ora, todas as conclusões deduzidas de um Princípio que não é evidente também não podem ser evidentes, ainda que fossem deduzidas evidentemente; donde se segue que todos os raciocínios que eles apoiaram sobre tais Princípios não lhes puderam dar o conhecimento de coisa alguma nem, por conseguinte, fazê-los avançar um passo sequer na busca da Sabedoria."[14] O ceticismo que se funda na percepção da instabilidade de tudo se resolve pela elaboração de um método, a dúvida. Descartes ultrapassa a tradição cética, elegendo a via metódica, na busca do conhecimento certo e verdadeiro na reconfiguração do *orbi*[15].

---

afiançando de maneira otimista a possibilidade do conhecimento certo e verdadeiro. Enquanto Montaigne revisita o ideal socrático do ´conhece-te a si mesmo´, como instância auto-reflexiva, o Cogito cartesiano, no itinerário da ´ordem das razões´, ultrapassa a si mesmo, para dominar a si mesmo, suas próprias paixões e finalmente a própria natureza.

[14] Descartes, René, *Lettre-Préface, Principes de la Philosophie*, *Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia,* trad. Homero Santiago, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2003, p.13

[15] A Revolução Copernicana inicia esta transformação ao romper com o modelo geocêntrico ptolomaico que vigorou durante toda a Idade Média, abrindo caminhos para a ciência nova e a filosofia moderna. "Copérnico diz claramente que 'o universo é esférico; em parte por que essa forma, sendo um todo completo e dispensando toda articulação, é a mais perfeita de todas; em parte porque ela constitui a forma mais espaçosa, que é portanto a mais apropriada a conter e reter todas as coisas; ou por que todas as partes separadas do mundo, seja o Sol, a Lua e os planetas afiguram-se esferas. A rigor ele rejeita a doutrina aristotélica segundo a qual fora do mundo não há corpo, lugar nem espaço vazio, de fato nada existe, porque lhe parece realmente estranho que alguma coisa seja encerrada por nada, e acredita que, se admitíssemos que o céu fosse infinito e limitado apenas pela sua concavidade interior, nesse caso melhor motivo teríamos

A nova ciência com sua concepção de natureza abstrata, matemático-algébrica e mecanicista arquivou a cosmologia mágico-religiosa e seus critérios taxinômicos[16] de reconhecimento da natureza e do mundo. E não apenas isto. A física mecanicista recusa as formas substanciais oriundas da filosofia aristotélica, esvaziando o sentido teleológico de uma ordem natural, na qual a regularidade dos fenômenos pudesse indicar uma causa final. Verifica-se o declínio da teoria da analogia e do hermetismo, tão em voga na recuperação da cultura clássica e pagã durante o Renascimento. A natureza perdia a

---

para asseverar que nada existe fora dos céus, porque tudo, qualquer que seja seu tamanho está dentro deles, caso em que, naturalmente, o céu teria de ser imóvel: o infinito, na verdade, não pode ser movido ou atravessado'". Koyré, Alexandre, Do mundo fechado ao universo infinito, trad. Donaldson M. Garschagen, São Paulo, Forense Universitária, 2006, p. 30 e 31

[16] Na tradição mágico-religiosa da Renascença, o conhecimento se faz baseado na idéia de semelhança, as características que as aproximam. A " *convenientia*" se concebe pela vizinhança que associa as coisas e cria semelhanças, o movimento de um de seus elementos repercutindo nos outros, segundo um " cordão de conveniências.;" *a aemulatio: uma espécie de conveniência, mas que fosse liberada da lei do lugar e atuasse, imóvel, na distância. Um pouco como se a conveniência espacial tivesse sido rompida, e os elos da cadeia, desatados, reproduzissem seus círculos longe uns dos outros, segundo uma semelhança sem contato. Há na emulação algo do reflexo e do espelho: por ela, as coisas dispersas através do mundo se correspondem. De longe, o rosto é o êmulo do céu e, assim comoo intelecto do homem reflete, imperfeitamente, a sabedoria de Deus, assim os dois olhos, com sua claridade limitada, refletem a grande iluminação que, no céu, expandem o Sol e a Lua; a boca é Vênus, pois que por ela passam os beijos e as palavras de amor; o nariz dá a minúscula imagem do cetro de Júpitere do caducceu de Mercúrio.".*Cf. Foucault, Michel, As Palavras e as coisas, Capítulo II "A Prosa do Mundo". .trad. Salma Tannus Muchail, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2007, p.24 e 26/27. Ainda sobre o tema das assinalações: Cf. Agamben, Giorgio, *Signatura Rerum Sur la méthode*, traduit de l`ìtalien par Joel Gayraud, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

sua dimensão mágica e seu caráter encantatório. O hermetismo fundava-se na possibilidade de um contato místico do homem com o cosmos, com o Todo.[17] E isto se produzia de forma cifrada, ao contrário da física cartesiana que buscava o conhecimento da natureza de maneira clara e evidente para melhor dominá-la, afastando toda a possibilidade de contemplação ociosa, isto é, mágica ou mística: "Fui nutrido desde a infância, e por haver me persuadido de que, por meio delas, se podia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, sentia o extraordinário desejo de aprendê-las. Mas, logo

[17] Assim a experiência hermética era de um lado mística e de outro intelectual no conhecimento de Deus pela graça, por intermédio da gnose. O Historiador da Filosofia Giovanni Reale comenta que a figura de Hermes Trismegisto que influenciou toda a literatura hermética identificava-se com o Deus Thot, o deus grego Hermes e finalmente com a versão romanizada de Mercúrio, o mensageiro. Ele também aponta dois hermetismos: um popular e outro erudito, mas ambos, malgrado suas diferenças apontavam uma doutrina esotérica. E afirma: "O hermetismo em geral, não comunica as suas mensagens mediante demonstrações racionais ou deduções lógicas, mas mediante uma espécie de iniciação mistérica..." Mais adiante no texto analisa as distinções entre as duas modalidades de hermetismo que evidenciam a crise e a ruptura com a noção de logos grego: "1) Os escritos do primeiro grupo, que tratam de astrologia, de alquimia, de magia e de ciências ocultas em geral, revelam ainda mais e melhor a grande crise do racionalismo característico da era precedente. Estes, de fato, sob muitos aspectos constituem a negação do espírito que caracteriza a ciência dos gregos. 2) O segundo grupo de escritos apresenta, por seu conteúdo, notáveis analogias com as correntes filosóficas do médio platonismo e do neopitagorismo, acentuando os aspectos místicos e alógicos. Exaspera-se o dualismo Deus-mundo, enfatiza-se o caráter da transcendência, e portanto o caráter da incognoscibilidade e da inefabilidade de Deus. Filo [...]entrará por uma via análoga, e também entre os médios platônicos e os neopitagóricos, manifestam-se tendências desse gênero, mas nos escritos do corpus hermeticum chega-se a posições ainda mais radicais por causa da insistência no dualismo". Reale, Giovanni, História da Filosofia Grega e Romana, Renascimento do Platonismo e do Pitagorismo, trad. Henrique Cláudio de Vaz Lima e Marcelo Perine, Vol. VII, São Paulo, Edições Loyola, p.378/380

que terminei todo esse curso de estudos, ao cabo do qual se costuma ser recebido na classe dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me achava enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância. E, no entanto, estivera numa das célebres escolas da Europa, onde pensava que deviam existir homens sapientes, se é que existiam em algum lugar da Terra. Aprendera aí tudo o que os outros aprendiam, e mesmo, não me tendo contentado, com as ciências que nos ensinavam, percorrera todos os livros que tratam daquelas que são consideradas as mais curiosas e as mais raras, que vieram a cair em minhas mãos."[18]

Tanto a dúvida metódica como a concepção cartesiana de matéria primitiva conduzem Descartes a uma nova concepção de natureza[19], divorciada da tradição hermética redescoberta no período da Renascença: "Não quero perder mais tempo dissertando a vós sobre o meio pelo qual a Natureza e apenas ela poderá desfazer o Caos dos poetas [...],nem sobre quais são as leis que Deus impôs a

---

[18] Cf. Descartes, René, *Discurso do Método*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Abril Cultural, Coleção Pensadores, São Paulo, 1973, p. 38

[19] *"Entendida absolutamente, a natureza (as vezes escrita a Natureza) é assimilada à matéria, tal como foi criada, conservada e ordenada por Deus por três leis, e na medida em que é intelegível pela ideia da extensão geométrica com a ajuda da figura e do movimento".*De Buzon, Frédéric; Kambouchner, Denis, Vocabulário de Descartes, trad. Cláudia Berliner, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2010, p.64

ela. Primeiramente, sabeis que por Natureza não entendo algo como uma deusa ou outra sorte de potência imaginária. Eu me sirvo desta palavra para designar a matéria, enquanto a considero dotada de todas as qualidades que atribuí a ela, incluindo todas conjuntamente, e sob a condição de que Deus continue a conservá-la da mesma forma que a criou. Pois apenas do fato de que Deus continua a conservar a natureza se segue, necessariamente, que devem existir várias mudanças em suas partes, as quais não podem, parece-me, ser atribuídas à ação de Deus, uma vez que a ação de Deus não muda, de sorte que as atribuo à própria natureza. Às regras que se seguirão, em razão das quais ocorrem essas mudanças, denomino leis da natureza."[20].

O declínio da teoria das semelhanças, correspondências e analogias corresponde também a um novo contexto histórico na Europa no século XVII marcado notadamente pelo período das grandes navegações, pelo fortalecimento do absolutismo monárquico e finalmente pelo movimento da Contra-Reforma. A natureza não se encontra somente à disposição do homem para a admiração contemplativa, o homem se vê agora investido de uma tarefa, de um verdadeiro trabalho de conhecimento da natureza. O que significa que

[20] Descartes, René, *O Mundo ou Tratado da luz*, trad. Érico Andrade, São Paulo, 2008 Ed. Hedra, p.55/56. Cf. *Traité du Monde et de la Lumière*

antes de se perguntar se uma coisa exterior existe, trata-se de saber o que é uma coisa exterior, pelo que afirma-se a distinção entre o homem e o mundo e a preeminência do pensamento. Eis por que contribuem para tanto as grandes navegações-- às quais não bastam a ciência do passado e suas "sutilezas" demonstrativas-- e a Reforma, ambas requerendo o livre exame da razão, na ciência e na teologia. O homem moderno forjado no interior do grande racionalismo clássico[21] logrou de forma inaugural a passagem de uma *scientia* contemplativa para uma *scientia* activa.

Universo natural e mundo humano reunidos por uma "ciência admirável" se afastariam da dúvida montaigniana, que enfatizava a vulnerabilidade da humana condição, os limites do entendimento da natureza, a precariedade de nossos juízos, a finitude do homem e sua imperfeição. Porque a dúvida montaigniana previne as soluções de

---

[21] Comentando o racionalismo clássico, Marilena Chaui refere-se ao pensamento de Maurice Merleau-Ponty que contrapõe *o Grande Racionalismo do século XVII ao* Pequeno Racionalismo do início do século XX: "Este último desconsidera tanto a metafísica clássica do dualismo substancial como a critica kantiana do realismo metafísico ou substancialista e se apóia sobre um realismo infundado. É uma ontologia cientificista e por isso, escreve Merleay-Ponty, o Pequeno Racionalismo é o fóssil do Grande Racionalismo. O Pequeno Racionalismo tenta reduzir o Ser à explicação objetivista, sonhando com uma razão capaz de conhecer a rede total das relações que constituiriam a realidade enquanto dada e observável[...] O Grande Racionalismo, ao contrário, foi um momento privilegiado durante o qual a ciência e a metafísica, em vez de rivais, eram conhecimentos complementares, cujo fundamento único era o infinito positivo", e citando Merleau-Ponty, segredo do Grande Racionalismo, que só durou enquanto esta idéia permaneceu." (Chaui, Marilena, *Experiência do pensamento, Ensaios sobre a obra da Merleau-Ponty*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 206/207). A noção de grande racionalismo juntamente com a utopia mecanicista são os grandes traços da revolução mental operada no século XVII.

força, Descartes, por sua vez, estabelece, a noção de uma política sutil, discreta, mas fortemente referida aos novos valores ascendentes da modernidade filosófica. Essa perspectiva apresentava-se quase como uma consequência de sua visão epistêmica do sujeito e de suas possibilidades de autonomia (autarquia).

Que se pense nas reflexões cartesianas sobre o período da história do espírito em que fomos dominados "por nossos apetites e nossos preceptores", do *Discurso do Método*, ambos nos mantendo em um estado de alienação que caracteriza a infância e a infância da mente. Estado natural na infância, sair dele é um ato pelo qual o espírito cessa de ser arrastado pela força da inércia de suas diversas paixões, fazendo-as entrar em múltiplos jogos e contatos umas com as outras para dominá-las melhor. Momento heroico em que o homem conquista sua autonomia e pode, por fim, ter a "estima de si". Assim como não se deve acreditar como os Antigos que a Terra se encontra imóvel no centro do universo e porque este se estende a uma distância indefinida, o homem não é o centro de tudo, mas sim "Deus", o que nos preserva de toda tentação antropocêntrica, o que se encontra, também, na base da crítica cartesiana às guerras. Neste sentido, Descartes escreve: "Muito embora o costume e o exemplo façam estimar o ofício da guerra como o mais nobre de todos, para mim, que o considero como filósofo, só o prezo no que ele vale e tenho até

mesmo dificuldade em lhe conferir um lugar entre as profissões honrosas, vendo que a ociosidade e a libertinagem são os dois principais motivos que hoje atraem os homens."[22] Considere-se as guerras de religião dos séculos XVI e XVII[23], que Descartes

---

[22] Descartes, René, Carta a Pollot, 1648, AT, v, p. 557

[23] Pode-se afirmar que a Guerra dos Trinta Anos apresenta sua gênese no século XVI, informada pela doutrina constitucional da resistência: *"Finalmente, podemos observar que, depois de aceita pelos calvinistas ortodoxos, na década de 1560, a teoria constitucional passou logo a ser utilizada pelos calvinistas e seus aliados nos Países Baixos, para legitimar o movimento de resistência que deslanchou depois que o Duque de Alba, no comando de 9 mil soldados, chegou àquelas províncias, em agosto de 1567, com a missão de debelar toda a oposição ao domínio espanhol (Elliot, 1968, pp. 166-7). O duque de pronto estabeleceu o famigerado "Conselho dos Distúrbios", passando a executar vários dissidentes ilustres entre a nobreza, inclusive Egmont e Horn (Elliot, 1968, pp. 167-68). No início do ano seguinte, esse contexto impeliu Guilherme de Orange – na época exilado na Alemanha – a preparar uma invasão dos Países Baixos, em protesto contra essa nova e selvagem fase de repressão imposta pelo governo espanhol. Não é de surpreender que, nessas circunstâncias, diversos panfletos tenham feito uso da versão disponível da teoria constitucional da resistência".(*Skinner, Quentin, As fundações do pensamento político moderno, trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta, Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2006, p. 489/490). Este pano de fundo constitucional e filosófico atravessa o século XVI e invade o XVII, culminando na eclosão do conflito entre católicos e protestantes denominada Guerra dos Trinta Anos. O Imperador Rodolfo II inicia renhida repressão aos protestantes, que por seu turno organizam a Liga Evangélica, arregimentando tropas. Em 1618 promovem violento ataque a Praga, fato este que gerou em nações anti-católicas o interesse em impedir a ampliação dos Habsburgos, dinastia germânica interessada em combater o protestantismo e ampliar seu domínio político. As forças militares católicas, sob o comando dos Habsburgos e apoio da igreja católica, se agrupam em torno da liga sagrada, sobrepujando exércitos protestantes. Por seu turno os holandeses se aliam aos protestantes no combate à liga sagrada; nas guerras de religião do período do XVI para o XVII verifica-se um gradativo deslocamento de seu eixo religioso para a questão política. Este processo de reorganização dos estados, alguns deles nascentes, se faz sentir de forma decisiva quando a França declara guerra aos Habsburgos, com a consequente perda do conteúdo religoso do conflito. O pano de fundo religioso cede ao político com a consolidação de alguns estados nações, como a Suiça e a Holanda. O Tratado de Westfalia de 1648 encerra este período,

acompanhou, às vezes de forma ativa outras como mero observador[24],. Em 1648, chegando a Paris se depara com as barricadas da Fronda[25], deixando a França no dia seguinte. Descartes,

---

promovendo o rearranjo das potências políticas europeias que competiam na expansão ultramarina.

[24] Descartes alistou-se no exército de Mauricio de Nassau não preferencialmente por razões políticas, pois, após o término de seus estudos na Universidade de Poitiers, Descartes buscava uma experiência existencial que completasse sua formação acadêmica. "Pouco sabemos sobre o paradeiro ou as atividades de Descartes no período entre novembro de 1617 e meados de 1618, mas, no verão deste último ano ele foi juntar-se ao exército do príncipe Mauricio de Nassau, na Holanda. Embora este fosse o exército da república protestante da Holanda, não há nada de surpreendente em que um gentilhomme francês e católico resolvesse alistar-se nele. Em primeiro lugar, havia uma trégua instável entre os holandeses e os franceses. A política explícita de Henrique IV, e depois dele, de Richelieu, consistia em apoiar os holandeses contra os espanhóis. Isso era perfeitamente adequado e até patriótico para um gentilhomme francês. Em segundo lugar, era a Holanda, e não a França, que vinha sendo o centro do humanismo desde a década de 1570. As universidades holandesas tinham pesquisadores do calibre de Lipsius, Scaliger, Grotius e Vossius, e os discípulos destes logo seriam encontrados em todas as universidades europeias[...] Não obstante, sua permanência neste exército teve curta duração. Descartes estava claramente insatisfeito. No fim de seu *Compendium Musicae*, escrito em dezembro de 1618, descreveu a si mesmo, a despeito das atividades cotidianas do exército de Maurício, como "ocioso" e instalado "em meio à balbúrdia e a soldados mal educados". Em janeiro de 1619, desligou-se do exército de Maurício de Nassau e foi juntar-se às forças de Maximiliano I, outro exército pautado nos moldes das reformas de Lipsius. Seu breve período passado em Breda, entretanto, teria uma importância duradoura, pois foi ali que conheceu Isaac Beeckman, com quem aprendeu um modelo de filosofia natural que iria moldar toda a sua reflexão posterior sobre o assunto e que, em última instância, assegurou que ele não seguisse uma carreira de jurisconsulto ou militar, dedicando-se, em vez disso, à filosofia natural." Gaukroger, Stephen, Descartes, uma biografia intelectual, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Editora UERJ, 2002, p. 95/98

[25] A Fronda foi uma guerra civil na França, de 1648 a 1653. Durou cerca de seis anos, período em que os nobres se revoltaram contra Luís XIV, que compeliu os aristocratas urbanos e livres a viver em Versailles: "O palco do século XVII é a Monarquia Absolutista e as guerras de religião, em particular a dos Trinta Anos, cenário de ruínas e devastações, guerra que se inicia em 1618, só terminando com a Paz de Westfália em 1648, século de incertezas e medo. No que diz

antes disso, já escrevera: "...a idade tirou de mim este calor do fígado que outrora me fez amar as armas e eu só professo covardia"[26]. A guerra não passa de exações de uma soldadesca excitada por diversos humores, "causa dos mais funestos desastres"[27]. Recorde-se que Descartes escreveu um ballet em versos para a comemoração do aniversário da rainha Cristina em Estocolmo, apresentado a oito de dezembro de 1649, em celebração à Paz de Westfália, ao final da Guerra dos Trinta Anos, cujo título é *O Nascimento da Paz*, cujas premissas já se encontram ao final de seu *Compendium Musicae* de 1618. Enfim, seja no plano epistêmico, seja no plano existencial, Descartes produziu no interior de sua obra voltada para a ciência, um projeto ético-moral, e às vezes até político, como no ensaio introdutório ao *Discurso do Método*, nas *Paixões da Alma*, ou em sua Correspondência. E isso porque o próprio da vida social não é o de submeter todos a uma regra comum coercitiva, mas de modo enfático, restringir o poder da contingência sobre a vida. Pois governar os

---

respeito à Guerra dos Trinta Anos, em 1622 Glocau é ocupada por tropas mercenárias, em 1622 é tomada por soldados imperiais, tendo início a reconquista católica e a expulsão dos protestantes. Em 1631, destruída por um incêndio, vê a peste alastrar-se pela Silésia, dizimando mais da metade da população. Em 1635 a Paz de Praga restabelece a soberania dos Habsburgo na Silésia, garantindo-se a supremacia católica." Matos, Olgária, *Walter Benjamin: More Geometrico e Estado de Exceção,* in Benjaminianas, Ed. UNESP, São Paulo, 2009, p. 36

[26] Carta a Mersenne, 9 de janeiro de 1639, AT II, p. 480

[27] Carta a Chanut,1 de fevereiro, IV, AT, p. 615.

costumes de uma sociedade requer a mesma “virtude” que se governar a si mesmo. Nestes escritos, em particular na correspondência com a princesa Elisabeth, encontram-se observações de atitudes a se guardar diante de difamações, como aquelas de que foi vítima Descartes quando de acusações de blasfêmia e de irreligião em Utrecht, bem como conselhos à princesa Elisabeth do palatinado que se encontra no exílio depois da Guerra dos Trinta Anos. Na Correspondência encontramos de maneira intermitente o caráter da autonomia do sujeito e de uma espécie de juízo prudencial e a noção de tolerância que se legitimam no hígido uso da razão e da vontade humanas.

Capítulo I – Física e Moral

I. 1. A Ciência Nova e o conceito de natureza geometrizada: características culturais

A Filosofia Cartesiana sofreu o influxo do labor científico de seu autor que contribuiu para o seu relacionamento com os temas morais. Sua concepção, ancorada na vontade e na autarquia do sujeito, só pode ser compreendida partindo-se de sua fundamentação metafísica e do papel não apenas ativo, mas central, do Cogito na produção do conhecimento. O florescimento da Nova Ciência e sua concepção materialista da natureza fez com que o homem protagonizasse a produção de todo o conhecimento, alterando drasticamente suas formas de explicação do mundo e do universo, tanto no que se refere a sua inter-relação com o objeto por meio de representações mentais, como pela introdução de uma nova epistemologia, que induziu o surgimento de uma nova física. Esta atitude propiciou uma nova experiência do *logos,* assegurando, em conseqüência, uma nova possibilidade de reconfiguração do mundo a partir do Eu, como um ser dotado de uma nova moralidade, em virtude da assunção de suas potencialidades de julgamento e vontade. Com efeito, a nova

concepção de natureza e da física mecanicista desenvolve-se em oposição ao modelo aristotélico: "Quanto à doutrina, há quinze anos que vi o livro *De sensu rerum*[28] com alguns outros tratados, e talvez aquele lá estivesse entre eles; mas havia desde então encontrado tão pouca solidez em seus escritos que deles nada havia guardado na memória; e agora não poderia dizer outra coisa senão que aqueles que se extraviam, afetando seguir caminhos extraordinários, parecem-me bem menos desculpáveis do que os que se enganam em companhia, seguindo as pegadas de muitos outros. Quanto ao meu livro, não sei que opinião terão as gentes do mundo; mas para aqueles da Escola, vejo que se calam e que, irritados por não encontrar ali suficientes pontos de disputa sobre os quais exercer seus argumentos, contentam-se em dizer que, se o que ele contém fosse verdadeiro, seria necessário que toda a sua filosofia fosse falsa."[29]

Cuida–se, de maneira central, da substituição da física qualitativa aristotélica por uma física matemática, como ciência da

---

[28] Obra do filósofo italiano renascentista Tommaso Campanella *Da Sensação das Coisas* foi editado em 1620. O livro trata do princípio do conhecimento, que para o autor encontrava-se intrinsicamente ligado ao sensitivo. Filósofo e teólogo dominicano deixou vasta obra em que trata de vários temas como gramática, filosofia, teologia, ligada a filosofia naturalista da Renascença sua obra mais célebre é, sem dúvida, *a Civitas Solis, ou A cidade do Sol.*

[29] Descartes, René, Carta a Huygens, março de 1638, *in* Obras Escolhidas, trad. J. Guinsburg e Newton Cunha, org. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha, Ed. Perspectiva, São Paulo, 2010, p. 674

extensão, sendo demonstrada pela geometria. Descartes reduz toda a matéria primeira dos escolásticos à extensão: "Não pensemos aqui que esta matéria é aquela Matéria primeira dos filósofos, pois, para conceber a matéria que proponho aqui é necessário remover daquela matéria dos filósofos todas as suas formas e qualidades para que reste apenas aquilo que pode ser claramente extenso. Concebemos esta matéria como verdadeiro corpo – perfeitamente sólido – que preenche na mesma proporção todas as larguras, profundidades e comprimentos deste grande espaço para o qual voltamos nosso pensamento. Assim, cada parte dessa matéria ocupa uma parte desse espaço proporcional à sua grandeza, de tal modo que ela não o transpõe nem é menor que ele; além disso, essa matéria não sai de onde estava sem que alguma outra preencha o lugar deixado por ela."[30]

A concepção cartesiana da matéria encerra ao mesmo tempo a noção de extensão como profundidade, comprimento e largura, o que se reproduziria em toda sua obra. De outro lado, a concepção materialista cartesiana informa seu projeto de uma física mecanicista que em um esforço de compreensão e manutenção de coesão interna na explicação dos fenômenos relativos à matéria e ao movimento não deixa de provocar perplexidade em seus leitores, como por exemplo, a

[30] Descartes, René, *O Mundo ou Tratado da Luz*, Trad. Érico Andrade, São Paulo, Editora Hedra, 2008, p. 50/51, Le Monde ou Traité de la Lúmière

impossibilidade de admissão pela física cartesiana da existência do vazio ou a impossibilidade metafísica da distinção entre o indefinido e o infinito, derivada diretamente da *episteme* cartesiana. Além destas importantes questões, permanece a dificuldade relativa à explicação do movimento pela física mecanicista fundada na rígida distinção entre extensão e pensamento[31].

A física quantitativa decodificadora de uma natureza matematizada e de um mundo geometrizado faz com que Descartes abra mão da ideia de causa final para a explicação do movimento: "Mas se em vez de nos limitarmos àquilo cujo fundamento radica apenas no senso comum, quisermos saber o que é verdadeiramente o movimento a fim de lhe atribuirmos uma natureza que seja determinada, diríamos que ´o movimento é a translação de uma parte

[31] Franklin Leopoldo e Silva assinala: "Para dar conta do movimento e ao mesmo tempo manter absoluta separação entre pensamento e extensão (mente e matéria), Descartes aventa a solução de um universo mecânico em que as coisas se movem mas não são elas mesmas as causas de seus movimentos. O universo muda de configuração devido aos movimentos dos corpos, mas tais movimentos são causados por outras coisas que não são os próprios corpos. O que interessa é que, a cada momento há uma configuração de corpos definidos pela grandeza, posição e figura de cada um deles e também pela situação recíproca de uns em relação aos outros. O conhecimento físico consiste em calcular estas variáveis e atribuir ao movimento as mudanças que ocorrem de um estado para o outro. O universo físico é totalmente mecânico, isto é, os elementos são considerados uns em relação aos outros de forma estática, em diversas configurações. De acordo com os pressupostos do sistema cartesiano, somente dessa maneira se torna compreensível que um universo geométrico possa mudar, ou seja, possuir movimento. Percebe-se que fica por elucidar o problema da verdadeira causa do movimento, questão que Descartes deixou em aberto." Leopoldo e Silva, Franklin, A metafísica da modernidade, São Paulo, Ed. Moderna, 2006, p. 69/70

da matéria ou de um corpo da proximidade daqueles que lhe são imediatamente contíguos – e que consideramos em repouso - para a proximidade de outros´. Por *corpo* ou *parte da matéria* entendo tudo aquilo que é transportado conjuntamente, ainda que seja composto de várias partes que [com a sua acção] desencadeia outros movimentos. Digo que é a *translação* e não a força ou a acção que transporta, pois o movimento está sempre no móbil e não naquele que se move, e habitualmente ninguém emprega o cuidado necessário ao distinguir estas duas coisas. Além disso, entendo que é uma propriedade do móbil e não uma substância, assim como a figura é uma propriedade da coisa que está figurada, e o repouso da coisa que está em repouso".[32]

Assim, a explicação acerca do móvel e do movido reside no aleatório e contínuo choque dos corpos em um universo geometrizado que desse modo introduz a possibilidade de mudança, do movimento, do acaso. E, talvez possamos extrair consequências no plano político, como expressão da vontade moral e da própria afirmação do livre arbítrio humano, como uma abertura para uma nova concepção de liberdade. Porém, a causa final do movimento, conformada e subsumida como paradigma científico, tal qual elaborado pelo modelo

[32] Descartes, René, *Princípios de filosofia*, trad. João Gama, Lisboa, Edições 70, 2006, p. 69 e 70.

aristotélico-tomista na Idade Média, é abandonado por Descartes. E sua contribuição verifica-se em um duplo registro seja no campo científico, seja filosófico. Que se pense na questão da finitude humana e sua significação para o conhecimento. Descartes não admite uma resposta para a causa final do movimento: "Pois, sabendo já que minha natureza é extremamente fraca e limitada, e, ao contrário, que a de Deus é imensa, incompreensível e infinita, não mais tenho dificuldade em reconhecer que há uma infinidade de coisas em sua potência cujas causas ultrapassam o alcance de meu espírito. E esta única razão é suficiente para persuadir-me de que todo esse gênero de causas que se costuma tirar do fim não é de uso algum nas coisas físicas ou naturais; pois não me parece que eu possa sem temeridade procurar e tentar descobrir os fins impenetráveis de Deus."[33] Este ponto confere o fundamento metafísico para a exclusão da causa final, de certa forma gerando uma tensão em sua teoria física, ponto sensível que instaura um paradoxo no núcleo da filosofia cartesiana[34].

---

[33] Descartes, René, *Meditações,* trad. Bento Prado Júnior e J. Guinsburg, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 125

[34] A necessidade da prova intelectual da existência de Deus como fundamento de todo conhecimento e entendimento humanos traz no limite uma contradição aparente no sistema de verdade cartesiano. Sobre o tema Jean Marie Beyssade diz: "Há um paradoxo no coração da metafísica cartesiana. Por um lado, todo sistema de conhecimento científico de Descartes depende do conhecimento seguro que temos de Deus; mas, por outro lado, a ideia de Deus é explicitamente enunciada por Descartes como estando além de nossa compreensão. Esse paradoxo emerge nas provas da existência de Deus de Descartes e articula-se a partir da relação entre a afirmação da existência de Deus e a elucidação da ideia

A exclusão da causa final do movimento era necessária para a remoção de todos os prejuízos e preconceitos decorrentes da filosofia aristotélica-tomista; ou quem sabe para a manutenção de uma coerência interna do sistema. Entretanto, o que restaria então como causa final do movimento? Restaria Deus, cuja demonstração intelectual de existência nas *Meditações* embasa toda a metafísica cartesiana e o conjunto de condições para a superação da dúvida hiperbólica, bem como para o estabelecimento do conhecimento claro e evidente. A questão da causa final do movimento é referida por Descartes: "Depois de ter examinado a natureza do movimento é necessário considerar a sua causa. E porque pode ser dupla, começaremos pela primeira e mais universal, a que produz todos os movimentos do mundo; a seguir consideraremos a outra, a particular, que faz com que cada parte da matéria adquira o que antes não tinha. Quanto à primeira, parece-me evidente que só pode ser Deus, cuja

---

de Deus, que é a base para aquela afirmação. Essa relação é dificil de explicar precisamente: será que a ideia de Deus é anterior à demonstração da existência de Deus?" "There is a paradox at the heart of Cartesian metaphysics. On the one hand, Descartes´whole system of scientific knowledge depends on our assured knowledge of God, but on the other hand, the idea of God is explicitly stated by Descartes to be beyond our comprehension. This paradox emerges in Descartes`proofs of God`s existence, and hinges on the relationship between the affirmation of God`s existence and elucidation of the idea of God, which is the basis for that affirmation. The relationship is difficult to explicate precisely: is the idea of God prior to the demonstration of his existence?". Beyssade, Jean-Marie, The idea of God and the proofs of his existence, in Cottingham, John (org.) The Cambridge Companion to Descartes, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2005, p. 174.

omnipotência deu origem à matéria com seus movimentos e o repouso de suas partes, conservando agora no universo, pelo seu concurso ordinário, tanto o movimento e repouso como quando criou".[35]

Nesse ponto, o banimento das causas finais pela filosofia moderna não significou o reconhecimento da impossibilidade à construção de uma metafísica, como comprova a própria obra cartesiana. Isto se deve ao fato de que a concepção materialista e mecanicista de Descartes dispensa a figura de Deus para explicar a alteração dos modelos e padrões estáveis, que apresentam uma regularidade na natureza. Desta forma a pedra de toque é Deus, mas tudo daí decorrente, no plano físico, exprimir-se-ia no plano da contingência. A ambiguidade de Descartes em relação à explicação da causa final do movimento, incluindo aí, o concurso divino, apresenta-se de maneira explícita em *O Mundo ou Tratado da Luz,* quando, por exemplo, o filósofo expõe as regras do movimento: "Ora essas duas regras seguem-se única e exclusivamente do fato de que Deus é imutável e que, agindo sempre do mesmo modo, produz sempre o mesmo efeito. Assim, supondo que ele colocou uma certa quantidade de movimento em toda a matéria em geral, desde o primeiro instante no qual ele a criou, convém admitir que ele a conserva sempre e em

[35] Descartes, René, *Princípios de filosofia*, trad. João Gama, Lisboa, Edições 70, 2006, p. 75.

igual proporção, ou então não se deve acreditar que ele age sempre do mesmo modo. Supondo, a partir do que dissemos, que desde o primeiro instante da criação as partes da matéria, nas quais o movimento encontra-se igualmente disperso, começaram a conservar seus movimentos ou a transferi-lo de uma parte para outra, segundo a força que elas podiam ter, então é impreterivelmente necessário pensar que Deus as fez continuar da mesma maneira."[36] - [37].

---

[36] Descartes, René, *O Mundo ou Tratado da Luz*, trad. Érico Andrade, São Paulo, Ed. Hedra, 2008, p. 62

[37] Pode-se afirmar, ainda que, a rejeição às causas finais encontrou marchas e contramarchas na própria filosofia de Descartes e durante a nascente Modernidade. Importantes filósofos e matemáticos, contemporâneos de Descartes e interessados em suas concepções filosóficas e científicas, como Pascal e Leibniz, não deixaram de realizar uma crítica ao extravasamento da vontade humana e do exacerbamento do racionalismo materialista cartesiano. Ambos, em diferentes contextos, fazem uma reflexão sobre as limitações da filosofia do sujeito, às vezes impregnadas pela ortodoxia cristã. Gottfried Wilhelm Leibniz mostra-se cauteloso quanto a se descartar as contribuições da escolástica. "Sei afirmar um grande paradoxo ao pretender reabilitar, de certo modo, a antiga filosofia, e recordar postliminio as quase banidas formas substanciais. Porém, talvez não me condenem levianamente quando souberem que meditei demoradamente sobre a filosofia moderna; dediquei muito tempo às experiências da física e demonstrações da geometria, e bastante tempo estive persuadido da vacuidade destes entes, retomados afinal quase à força e bem contra minha vontade, depois de eu próprio ter procedido a investigações que me levaram a reconhecer não fazerem os nossos modernos justiça devida a Santo Tomás e a outros grandes homens daquele tempo, e haver nas opiniões dos filósofos e teólogos escolásticos bem maior solidez do que se imagina, desde que delas nos utilizemos com propriedade e no lugar devido. Estou mesmo persuadido que um espírito exato e meditativo encontraria nelas um tesouro de imensas verdades muito importantes e absolutamente demonstrativas, desde que se desse ao trabalho de esclarecer e assimilar os pensamentos deles à maneira dos geômetras analíticos." Leibniz, G. W., *Discurso de Metafísica,* trad. Marilena de Souza Chaui Berlinck, São Paulo, Editora Abril, Coleção Pensadores, 1974, p. 84/85.

O estudo do movimento persiste em vários momentos da vida de Descartes, conforme anota Koyré, como por exemplo, em seu encontro com Beeckman em 1618, quando este lhe propõe um problema envolvendo a questão da conservação do movimento: "Aconteceu-me, há poucos dias, estabelecer amizade com um homem muito engenhoso que me colocou a seguinte questão. `Uma pedra, diz ele, desce de A para B em uma hora; ela é perpetuamente atraída pela terra com a mesma força, e não perde nada da velocidade que lhe foi imprimida pela atracção precedente. Ora, o que se move no vazio move-se, a partir de si (d`après lui), eternamente. Pergunta-se em quanto tempo atravessará ela um dado espaço.' "[38] Outro exemplo é a discussão travada com Marin Mersenne acerca da queda dos corpos. Em ambos os casos, e não nos preocupamos aqui em transcrever ou discutir a resolução do problema apresentada por Descartes, a via utilizada pelo filósofo é a da demonstração algébrico-matemático. Descartes dedica-se exaustivamente à resolução dos problemas, nestes momentos é o Descartes matemático que se impõe, concentrado em sua física materialista dos corpos, debruçado sobre a ciência da extensão *more geometrico demonstrata.*

A partir das *Regulae* a preponderância migrará da questão puramente matemática para formulação do método e da dúvida. Deste

[38] Koyré, Alexandre, *Estudos Galilaicos*, trad. Nuno Ferreira da Fonseca, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986, p. 141

modo, não se pode afirmar que a dúvida metódica seja simplesmente uma decorrência da álgebra cartesiana, mas sim, que a matemática se presta à demonstração imediata da validade e possibilidade de conhecimento pela via metódica. Dessa maneira, Descartes diz no *Discurso*, buscar através das regras do método expostas na terceira parte do *Discurso do Método* a utilidade prática para as verdades matemáticas, diversamente, portanto, dos procedimentos adotados até então, seja pelos antigos, seja pelos escolásticos. "Depois, com respeito à Análise dos Antigos e à Álgebra dos modernos, além de se estenderem a matérias muito abstratas, e de não parecerem de nenhum uso, a primeira permanece sempre tão adstrita à consideração das figuras, que não pode exercitar o entendimento sem fatigar muito a imaginação; e esteve-se de tal forma sujeito, na segunda, a certas regras e a certas cifras, que se fez dela uma arte confusa e obscura que embaraça o espírito, em lugar de uma ciência que o cultiva. Por esta causa, pensei ser mister procurar algum outro método que, compreendendo as vantagens desses três, fosse isento de seus defeitos."[39] Assim o autor das *Meditações* migra o método da "ordem das matérias" para a "ordem das razões". Martial Gueroult afirma: "A constituição do nexo cartesiano opera unicamente pela análise. A análise desembaraça o emaranhado complexo misturado pelo

[39] Descartes, René, *Discurso do Método*, Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 45

conhecimento vulgar. Como as razões são dispostas visando promover uma ciência absolutamente certa, sua ordem é comandada pelas condições de certeza no sujeito cognoscente, e não pelas condições das coisas por elas mesmas e a ordem de sua geração real. Poder-se-ia então crer que elas dão nascimento a um encadeamento puramente abstrato"[40]. Como aponta mais uma vez Koyré: "Nos anos que se hão de seguir, Descartes terá ainda muitas vezes ocasião de voltar ao problema da queda. Nunca mais, porém, tentará dar a fórmula desta, nunca mais tentará estabelecer a sua lei. É que, por volta de 1630, o pensamento de Descartes sofre uma evolução muito profunda. De tal maneira profunda e de tal maneira radical que se lhe poderia chamar uma revolução. A reflexão metódica, a meditação sobre o pensamento humano e suas relações com a realidade, preocupações de que as Regulae ad directionem ingenii nos oferecem a expressão magnífica, começam a dar os seus frutos. Daí que para reconstruir a física – e o

[40] "La constitution du nexus cartésien s'opère uniquement par l`analyse. L`analyse débrouille un écheveau inextricablement emmêlé par la connaissance vulgaire. Comme les raisons sont disposées en vue de promouvoir une science absolument certaine, leur ordre est commandé par les conditions de la certitude dans le sujet connaissant, et non par les conditions des choses elles-mêmes et l`ordre de leur génération réelle. On pourrait alors croire qu´elles donnent naissance à un enchaînement purement abstrait." Cf. Martial Gueroult, "L`âme et le corps", in *Descartes selon l´ordre des raisons,* II Aubier, France, 2000, p. 287. Em sua clássica obra o comentador explora os múltiplos aspectos da certeza metódica para o conhecimento verdadeiro na obra de Descartes, desde a existência de Deus, do Cogito e das coisas materiais até seus aspectos morais. Tudo perpassado, conforme afirma Gueroult, pelo método necessariamente analítico.

mundo físico – Descartes vá doravante proceder segundo a ordem das razões e não segundo a das matérias."[41]

Pensadores como Nicolau de Cusa, Giordano Bruno, Pico Della Mirandola e Galileu Galilei já haviam iniciado o processo de matematização da natureza, caracterizado por sua quantificação e geometrização do espaço, marcando a passagem da noção de mundo circunscrito das esferas aristotélicas para o conceito de universo infinito[42]. Tal processo provoca um profundo descentramento do homem físico e corpóreo, bem como do homem enquanto ser moral e político, criador, portanto, de um mundo simbólico. Neste sentido, Descartes escreve em carta a Mersenne sobre a obtenção da publicação de seus livros por Luís XIII: "seria preciso que M. Cardeal [de Richelieu] vos tivesse deixado dois ou três de seus milhões, para poder realizar todas as experiências que seriam necessárias para descobrir a natureza particular de cada corpo;e não duvido nada que se pudesse chegar a grandes conhecimentos, que seriam bem mais úteis ao público que todas as vitórias que se pode ganhar fazendo-se a guerra."[43] Assiste-se, neste caso à passagem de uma atitude mental

---

[41] Koyré, Alexandre, *Estudos Galilaicos*, trad. Nuno Ferreira da Fonseca, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986, p. 159

[42] Cf. Koyré, Alexandre, *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*, Trad. Donaldson M. Garschagen, Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária 2006; Lenoble, Robert, *Historia da Ideia de Natureza*, Lisboa, Edições 70, 2002

[43] Carta a Mersenne, 4 de fevereiro de 1643.

contemplativa para uma relação ativa diante da natureza e os mistérios do mundo. Assim, muito mais do que compreender ou apreender um sentido para o estabelecimento de universais, dentro de uma ideia de sistema total, o modelo preponderante entre os modernos, como Bacon e Descartes[44] é a busca do domínio da natureza, agora dessacralizada, reduzida, à dedução metódica analítica: da física dos corpos e do movimento, separados da esfera mágica do divino. O ideário epistemológico patriarcal de domínio sobre a natureza, ser seu "possuidor e senhor" se traduz como uma política. O apelo ao grande público na sexta parte do *Discurso do Método,* associa uma transgressão—não mais o conhecimento do "douto" ou do "especialista" fechado em sua individualidade—a uma reviravolta, pois a física não se fundará mais em uma metafísica mas na experiência. Pois se a teoria desmonta a natureza como um relógio, a prática pertencerá ao público, por todos os recursos que ela lhe fornece: "uma infinidade de artifícios, que permitiriam gozar, sem qualquer custo, os

[44] Espinosa diverge tanto de Bacon como de Descartes, pois não considera o homem separado da natureza. Escreve sobre o homem e suas paixões, em sua relação imanente com a natureza: "Quase todos escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. Pois crêem que o homem mais perturba do que segue a ordem da natureza, que possui potência absoluta sobre suas ações, e que não é determinado por nenhum outro que ele *próprio."*(Spinoza, Baruch, Ética, trad. Grupo de Estudos Espinosanos – USP, São Paulo, 2008, p.126). Voltaremos aos pontos de contato entre ambos quando tratarmos da noção de liberdade do homem em Descartes e da necessidade em Spinoza em sua relação com a moral.

frutos da terra e de todas as comodidades que nela se acham."[45] Quanto à moral, o conhecimento fornecerá o mestrado sobre as paixões, autodomínio e autarquia na vida privada como na pública. A recomendação de seguir as regras e costumes da cidade provém da consideração de se conservar a liberdade, não segundo uma lei do dever, nem segundo um suposto direito natural, mas sim como contentamento pessoal no uso do livre arbítrio: "a prática social consiste, pois, em dispor tais instituições, segundo os meios técnicos de modificá-los, se se é príncipe; livre de utilizá-los com destreza, se se é súdito."[46]. Entroniza-se, pois, um novo senhor da natureza e de sua vida: o próprio homem. Há o desejo de compreensão, domínio e, finalmente, instrumentalização da natureza, como aponta Descartes: "Mas tão logo adquiri algumas noções gerais relativas à Física, e, começando a comprová-las em diversas dificuldades particulares, notei até onde podiam conduzir, e o quanto diferem dos princípios que foram utilizados até o presente, julguei que não podia mantê-las ocultas sem pecar grandemente contra a lei que nos obriga a procurar, no que depende de nós, o bem geral de todos os homens. Pois elas me

---

[45] Cf. *Discurso do Método,* op. cit. p. 71.

[46] Pascal Dumont, Descartes et l`Esthétique, Ed. PUF, Paris, 1997, p. 203

fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza." [47]. A verificação dos limites da própria razão, à época do surgimento da Filosofia Moderna, forneceu as bases para a constituição de uma nova mentalidade filosófica, científica e moral. Era o nascimento de uma nova ideia de razão, como homem assumindo conscientemente o papel de protagonista da história, mas sempre considerando-se "o que está em nosso poder e o que nos escapa. Assim, o sistema de Copérnico arranca a criatura do centro do universo, isto é, de seu centro egoísta, impedindo-nos de imaginar"

---

47 Descartes, René, *Discurso do Método,* Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior, Sexta Parte, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 71. Por sua vez, a física cartesiana foi alicerçada segundo o modelo algébrico-matemático. A história da ciência registrou a superação da física cartesiana pela revolução newtoniana,como vimos, por exemplo, na questão do movimento. Isto de maneira alguma diminui a importância do desenvolvimento da dúvida metódica para o estabelecimento da certeza clara e evidente do pensamento moderno. É certo que no cartesianismo uma postura voluntarista de subsunção da realidade ao pensamento, à dedução das ideias claras e distintas que, no limite, abririam mais tarde o caminho para o sujeito transcendental kantiano em sua *Crítica da Razão Pura.*

que além dos céus só há espaços imaginários, e que todos esses céus só são feitos para o serviço da terra, ou a terra só para o homem"[48]

Preocupando-se em desenvolver uma física que fornecesse o esteio de uma nova forma de moral emancipatória[49], ciência e emancipação reunidas não significam, no entanto, o "triunfo da Vontade" de um *homo faber*, atento que é Descartes às derivas da sorte: *"os que nasceram grandes e felizes têm mais ocasiões de se*

---

[48] Carta de Descartes a Elisabeth de 15 de setembro de 1645, Correpondence avec Élisabeth et autres lettres, GF Flammarion, Paris, 1989, p. 130/135.

49

O tema da imbricação entre o desenvolvimento de uma física e de uma ética é recorrente na história da filosofia. Espinosa, por exemplo, desenvolve o que denomina de pequena física na Ética. A referência à obra de Descartes é fundamental para o desenvolvimento da filosofia espinosiana. A relação do discurso *more geometrico* cultivado por Descartes tem sentido diverso nas obras de Espinosa que não parte como princípio da alma, estabelecendo-se outro ponto decisivo de divergência entre os dois filósofos – "Encontramos essa mesma tensão em Espinosa quando expõe a filosofia de Descartes nos Princípios da filosofia cartesiana e quando ela se aproxima e se distancia no Tratado da Emenda do Intelecto. Com efeito, não começar cartesianamente pela alma *in se sola considerata* exige que seja mantida a força do intelecto afirmada por Descartes, mas, simultaneamente, requer também que o pensamento se faça no meio do mundo: a mente é idéia do corpo e, como demonstra a Ética, a ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas. Essa diferença entre as duas filosofias pode ser entrevista na escolha das metáforas. Quando Descartes, na segunda parte do Discurso do Método, procura fazer-se entender pelo leitor, oferece-lhe a imagem da cidade desordenada, crescida de pequenos burgos, [mal compassada, em comparação com essas praças regulares, traçadas por um engenheiro, arranjada com tal desarranjo que 'dir-se-ia haver sido mais o acaso do que a vontade de alguns homens usando da razão que assim a dispôs.[...] Ao contrário, quando numa carta (a Carta 32) Espinosa procura explicar a Oldenburg a coesão da ordem natural e o ´consentimento recíproco de suas partes`, como relação interna entre a parte e o todo, oferece-lhe a imagem do vermezinho vivendo no sangue e que por isso mesmo o perceberia do interior `este vermezinho que vive no sangue, como nós vivemos numa parte do universo" escreve ele. (Chaui, Marilena, *A nervura do real,* São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 51/52). A forma do discurso *more geometrico* induz o conteúdo da filosofia de ambos os filósofos, porém no trecho transcrito vê-se a afirmação de Espinosa da filosofia da imanência em contraposição à de Descartes que é dualista.

enganarem[sobre o que realmente está em nosso poder]; e vê-se que comumente são eles que suportam com mais impaciência as desgraças da fortuna."[50]

Com a recusa do princípio da autoridade e adotando o livre exame da razão no conhecimento, a anterior visão tanto cosmológica quanto dos valores da nobreza absolutista se transformam, em particular, o heroísmo guerreiro[51]. A verdadeira vitória é a que tem êxito sobre os desvarios dos humores, estado que Descartes considera infantil, cuja fraqueza se encontra em não se ter ainda encontrado a indústria pela qual é possível modificar o curso do tumulto das paixões. Descartes reúne a cólera, tipicamente infantil, e o ideal aristocrático de vida.[52]Em seu escrito *La Naissance de la Paix* de 1649,

---

[50] Cf. Descartes, Carta a Reneri, março de 1638, AT, II, p 37.

[51] Renato Janine Ribeiro aponta o caráter guerreiro, imprescindível para a tipificação do aristocrata, na atividade de preservação do seu valor mais caro, a honra: *"Ora, o valor supremo do aristocrata, a honra, era um bem, algo tangível, que lhe podiam roubar, tal como um cavalo ou outra coisa qualquer; mas isso porque a sua própria pessoa estava apropriada pelo título. Poderia o homem de honra dizer que seu maior bem era sua honra, titulo ou sua própria pessoa, todos esses nomes possuídos por sua nobreza – assim, já se tendo visto o que para ele era a pessoa, conviria examinar o que entendia por bem. [...] Até agora consideramos a fortuna tal como surge para o homem de ação. Este, especialmente se é nobre – ou seja, nos tempos de que tratamos, se detém a plena definição de homem -, assume-a como o ônus decorr*ente *do agir; e, para ele, agir é ser, pois que se caracteriza o nobre por oficiar nas armas ou, como diz Dumézil em seu clássico estudo das três funções do mundo indo-europeu, por seu papel de guerreiro*." Ribeiro, Renato Janine, A Última Razão dos Reis, O Discurso Moraliste , São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 24/25 e 27. Cf ainda sobre a glória guerreira na Idade Média a obra de Georges Duby, *Guilherme Marechal, o melhor cavalheiro do Mundo,*Editora Graal, Rio de Janeiro, 1988

[52] Cf. Carta a Reneri, op. cit.

Descartes dá voz, fazendo-os tomar a palavra, a inválidos de guerra que dizem que se alguém que vê o que lhes aconteceu e pensa que a guerra é bela, ou que ela é melhor do que a paz, é estropiado da cabeça.Descartes desejava mostrar às vítimas da guerra e pelo uso do livre-arbítrio, a diferença indiscutível que existe entre a "por assim dizer beleza da guerra" e a "beleza da paz", chegando a diagnosticar o "mal de guerra" como tendo origem em cabeças descerebradas, para fazer ver que um homem consciente, de quem o cérebro está em boa forma,não poderia se permitir um tal horror. Além disso, entre a cólera e a loucura a diferença é apenas de grau, *amens*—privação de razão, de mente, de pensamento—e d*emens*—extravio do pensamento significam ausência de retorno do pensamento sobre si mesmo, o que não permite governar a vontade. A loucura guerreira, cuja expressão corrente são a cólera e o desejo de vingança, é tão somente *"uma imaginação vã que não merece ser estimada se comparada com a honra e com a vida, sem comparação também com a satisfação que se terá de se ver senhor de sua cólera, abstendo-se de se vingar."*[53]. [54].

---

[53] Cf. Descartes, Carta a Elisabeth, 1 de setembro de 1545, AT IV, p. 285.

[54] Deve-se lembrar que a Reforma Protestante esteve na origem das guerras de religião européias entre os séculos XVI e XVII. A par da revolução mental operada pela ciência nova, as guerras de religião ocupando também papel central no debate político da época fariam com que o exacerbamento do embate político entre protestantes reformadores (huguenotes, jansenistas) e contra-reformistas trouxesse à cena a questão da tolerância e da " laicização" da política na Europa. A Inglaterra vivenciava no século XVII a Guerra Civil, chamada de Revolução

Recorde-se que na França do final do século XIV e início do século XV conviviam, de forma simultânea, toda a tradição feudal, na qual vigia os códigos de honra de uma antiga nobreza de espada[55], com o surgimento de elementos próprios da modernidade, marcados pela persistência de uma série de conflitos sangrentos entre protestantes e católicos. Várias correntes teóricas dos huguenotes, em contraste com a política escolástica dos jesuítas, admitiam a

---

Puritana. As tensões entre Estado e Igreja, exacerbadas a partir do reinado de Henrique VIII, e a extinção em curso das seculares formas de servidão no campo mediante o processo dos *enclosures*, promovem o fortalecimento da ideologia puritana na sociedade inglesa. Christopher Hill cita Tawney, que indica que "as formas de pensamento puritano contribuíram para o desenvolvimento de uma perspectiva capitalista; a maioria dos historiadores concordaria que há alguma conexão entre as virtudes puritanas e as virtudes bourgeoises.". O advento da Reforma gerou diversos matizes para o protestantismo, que variavam das vertentes mais moderadas até as mais radicais. No caso da Ilha da Grã-Bretanha, Hill contextualiza a situação político-social dos puritanos: "Os puritanos viam um drama cósmico desenrolando-se ao seu redor. No continente, a causa de Deus estava sendo posta em risco pelo avanço do catolicismo, e a Inglaterra estava fracassando por não desempenhar sua parte nesta grande batalha, porque os conselheiros do rei eram, na melhor das hipóteses, indolentes, e na pior delas, papistas ou "arminianos", nome dado aos laudianos que rejeitavam a teologia calvinista". Hill, Cristopher, O século das revoluções – 1603-1714, trad. Alzira Vieira Allegro, Editora Unesp, São Paulo, 2012, p. 83/90

[55] Sobre a transição do período medieval para o moderno na França, Johan Huinzinga, comenta: "A história da civilização francesa do século XV, [...], não nos permite esquecer a Idade Média. A França foi a pátria dos mais fortes e mais belos frutos do espírito medieval. Todas as formas medievais – o feudalismo, as ideias da cavalaria, a escolástica, a arquitectura gótica – lançaram as suas raízes mais firmemente ali do que na Itália, e no século XV ainda dominavam. Em vez do rico estilo, da alegria e da harmonia características da Itália e do Renascimento, o que existe ali é a pompa um tanto bárbara, as formas sobrecarregadas, as fantasias sem novidade e uma atmosfera melancólica e grave. É o Renascimento nascente que pode deixar de notar-se, não a Idade Média." Huinzinga, Johan, O declínio da idade média, trad. Augusto Abelaira, Braga - Portugal, Ed. Ulisseia, 1996, p.331/332

possibilidade do regicídio, ou seja, a execução do rei na hipótese de este voltar-se contra seus súditos. Descartes se contrapõe a esta tradição cuja origem pode ser encontrada em particular nos escritos de Tomás de Aquino[56] que considera legítimo resistir à tirania por meio das armas. Com efeito, Descartes reconhece algo de comum em todas as atitudes belicistas, o orgulho daqueles que confundem seus desejos

---

[56] Os textos dos "monarcômacos" foram inicialmente desenvolvidos por huguenotes em reação a Catarina de Medicis; mais tarde, também são adotados por estudiosos católicos. Em ambas as vertentes verifica-se nos textos monarcômacos a defesa do direito positivo, mas, sobretudo, a defesa do direito natural, como um elemento teológico-juridico de limitação e resistência aos poderes do rei. Outra característica é o esforço no estabelecimento de um direito contratual que por sua vez afaste a justificação da monarquia absoluta. Frise-se que os monarcômacos tanto reformados como católicos não assumiam a postura antimonarquista. Finalmente, os textos monarcômacos trazem a noção de direito de resistência com a possibilidade de combate dos povos subjugados sob o regime despótico, regime este que criava a possibilidade autorizadora de destituição do tirano. Em tese de doutorado, Frank Viana Carvalho se refere ao ´triunvirato monarcômaco´, a saber os textos de *Franco-Gallia*, de François Hotman; *Du droit des Magistrat,* de Théodore de Béze; e *Vindiciae contra Tyranos*, de Phillipe Du Plessis – Mornay. Dentre as três obras mencionadas, Viana aponta *Vindiciae contra Tyranos* como aquela que de forma mais radical se apresenta como antimaquiaveliana. Cf Carvalho, Frank Viana. Tese de Doutoramento "O pensamento político monarcômaco: da limitação do poder real ao contratualismo", Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas-USP, São Paulo,2008. Na França quinhentista surge uma literatura anti-maquiaveliana tendo como conteúdo a limitação do poder real e em sua forma mais radical a legitimação do tiranicídio. Na literatura anti-maquiaveliana ganha relevo aquela constituída pelos monarcômacos, tanto em sua versão mais moderada de limitação dos poderes monárquicos como na versão radical de apologia do tiranicídio. As posições monarcômacas encontram-se em oposição àquelas defendidas por Maquiavel em *O príncipe,* notadamente quando este recusa a possibilidade de deposição do tirano e defende a manutenção dos principados hereditários. Neste sentido, Maquiavel preocupa-se não com a forma de aquisição dos principados e sim com a manutenção destes: *"Digo, pois, que, nos Estados hereditários e acostumados à linhagem de seus príncipes, são bem menores as dificuldades para conservá-los do que nos novos, pois basta não descuidar da ordem instituída pelos antepassados e, depois, saber contemporizar os acidentes; de modo que, um príncipe de capacidade mediana se manterá em sua posição, desde que dela não seja privado, por uma força excessiva e extraordinária. E, se o for, ele a reconquistará a qualquer revés do usurpador*." Maquiavel, Nicolau, O Príncipe, trad. Maria Julia Goldwasser, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2008, p. 05.

com a ordem de um mundo a realizar: "aqueles que se crêem devotos são apenas beatos e supersticiosos[...], e se imaginam tão amigos de Deus que não poderiam fazer nada que o desagradasse, e que tudo que lhes ditam sua paixão é bom cuidado: embora ela algumas vezes lhes dite os maiores crimes que possam ser cometidos por homens, como trair cidades, matar príncipes, exterminar povos inteiros, apenas porque estes não seguem suas opiniões."[57] Descartes, que tomara a decisão de manter-se à distância das paixões políticas de seu tempo, aquelas que se iniciaram um século antes sob Maria de Médicis e os huguenotes, prefere contribuir com o desenvolvimento da ciência que muito poderá beneficiar os homens do presente e do futuro, como se lê na sexta parte do *Discurso do Método.*

Não por acaso Descartes foi, desde cedo, um exilado, mais da metade de sua vida passada nos Países Baixos, tendo deixado a França em 1619. Em seu *Discurso do Método*, publicado em 1637, o filósofo anota que desde 1627 resolvera se retirar "no meio de uma multidão de um grande povo bastante ativo e mais preocupado com seus próprios negócios do que curioso daqueles dos outros", e que, sem renunciar a nenhuma das comodidades que fazem os encantos das grandes cidades, ele poderia viver "tão solitário e retirado quanto nos

[57] Cf. Descartes, René, *As Paixões da Alma*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Abril Cultural, Coleção Pensadores, São Paulo, 1973, p. 297. Cf. Les Passions de l´âme, III, art. 190, AT XI, p 472.

desertos mais afastados". A distância das querelas teológicas, políticas e científicas não significa um desdém pelos sofrimentos de seu tempo, uma vez que Descartes toma a resolução de escrever e publicar seus pensamentos, sempre que encontrasse uma nova verdade: "[não queria] perder nenhuma ocasião de beneficiar o público, se é que disso sou capaz, e para quer, se meus escritos valem alguma coisa, os que os possuírem após a minha morte possam usá-los como for mais conveniente; mas que não devia de modo algum consentir que fossem publicados durante a minha vida, a fim de que nem as oposições e as controvérsias a que estariam sujeitos, nem mesmo a reputação, qualquer que ela fosse, que me pudessem granjear, me dessem o menor ensejo de perder o tempo que desejo empregar em instruir-me. Pois, embora seja verdade que cada homem deve procurar, no que depende dele, o bem dos outros, e que é propriamente nada valer o não ser útil a ninguém, todavia é verdade também que os nossos cuidados devem estender-se mais longe que o tempo presente."[58] Nesse sentido, ao tratar de questões de política com a Princesa Elisabeth, e considerando seu estado de melancolia pelo exílio a que fora forçada, sendo ela católica, pelas guerras de religião, Descartes cita Maquiavel. Uma das formas de ataque mais diretos dos

[58]Descartes, René, *Discurso do Método*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Abril Cultural, Coleção Pensadores, São Paulo, 1973, p.74

huguenotes ao poder real dirigia-se aos métodos "maquiavelianos" de Catarina de Médici[59]. De meados do XVI até o início do século XVII nasceu uma literatura que contribuiu para a desqualificação do autor florentino e da tipificação de seu pensamento como uma espécie de manual de instrução do tirano. Descartes fará, ao seu tempo, uma nova leitura de Maquiavel, desarraigado dos antagonismos que permearam a recepção da obra do secretário florentino na França, prevenido dos preconceitos que acompanharam o *Príncipe*, em decorrência do próprio contexto político de conflitos religiosos na França seiscentista. Assim, Descartes não se preocupa se Maquiavel defende a Monarquia ou se sua obra constitui-se em libelo republicano; o fato é que num regime quanto noutro, Descartes reconhece a utilidade e a nova abordagem proposta por Maquiavel. As vias de aquisição e manutenção do poder propostas por Maquiavel contribuíram com a ideia da necessidade do fortalecimento e centralização do Estado. Deste ponto de vista, ao criticar o princípio de

[59] Neste sentido, Sutherland observa: "Outro modo pelo qual os huguenotes procuraram insistir, mesmo depois de 1572, no caráter puramente defensivo de sua existência, foi ressaltando sempre que possível que haviam sido forçados a renegar sua lealdade à coroa em razão da extrema vileza do governo de Catarina de Médici. Deram livre trela ao boato – difundido por Christopher Marlowe em sua peça O massacre de Paris – de que o massacre de São Bartolomeu fora uma conspiração cuidadosamente planejada, executada com o intuito deliberado de exterminar os protestantes franceses (Sutherland, 1973, p.314). Um dos primeiros exemplos desta acusação encontra-se em O despertador, que acrescenta exagerada suposição de que mais de cem mil huguenotes teriam sido assassinados no verão de 1572 (pp. 45-71,78)." Skinner, Quentin, As fundações do pensamento político moderno, trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta, Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2006, p. 577.

autoridade e expor a liberdade de pensamento como um dever e um direito, Descartes se encontra na linhagem do poder político separado da Igreja e, assim, próximo da laicidade da política. Após longo embate com os poderes eclesiásticos começa a se definir as funções do Estado apartadas da jurisdição papal. Sem olvidar todo o peso histórico da dimensão teológica, que continuaria a perdurar, é inegável a afirmação da potestade civil e da gradativa secularização da comunidade política[60]. Neste momento Descartes, propõe um novo mundo e em decorrência uma visão ética e política baseada não nas doutrinas teológicas, ou nas Sagradas Escrituras, mas na razão natural e na afirmação de uma nova "subjetividade", na consciência de si reflexiva, no livre exame da razão.

---

[60] Eis por que Descartes é considerado aquele que, em Filosofia, inaugura os tempos modernos:" a aceitação da ideia moderna de Estado pressupõe que se reconheça que a sociedade política existe unicamente para fins políticos. Seria impossível aceitar esta perspectiva secularizada enquanto se supôs que todos os governantes temporais tivessem o dever de zelar por um governo leal a Deus e pacífico. Os reformadores do século XVI concordavam plenamente com seus adversários católicos neste aspecto: todos insistiram em que um dos principais objetivos do governo deveria ser o de preservar ´a verdadeira religião` e a Igreja de Cristo. Como vimos, isto significa, por sua vez, que as convulsões religiosas da Reforma, deram uma contribuição paradoxal e no entanto vital para cristalizar-se o conceito moderno e secularizado de Estado. Isto porque, assim que os defensores de credos religiosos rivais se mostraram dispostos a travar entre si um combate de morte, começou a evidenciar-se aos olhos de diversos teóricos da linha politique que, para se ter alguma perspectiva de se obter a paz cívica, os poderes do Estado teriam que ser desvinculados do dever de defender uma determinada fé." Skinner, Quentin, As fundações do pensamento político moderno, trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta, São Paulo, Companhia das Letras, 2006, p. 620.

Embora a questão do caráter apologético das questões metafísicas tratadas por Descartes seja controvertida para a religião, não se menospreza o zelo do filósofo à recepção de suas ideias pela Igreja. Este cuidado não decorre simplesmente de uma estratégia calculista, mas sim de seu respeito à fé, além da certeza fundadora de sua filosofia no que se refere às potencialidades da razão para explicação das questões relativas à extensão, pensamento, alma e Deus. Neste sentido, Descartes anota na Carta de Apresentação aos Doutos da Sorbonne[61]: "Sempre estimei que estas duas questões, de Deus e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas mais pelas razões da Filosofia que da Teologia: pois, embora nos seja suficiente, a nós outros que somos fiéis, acreditar pela fé que há um Deus e que a alma humana não morre com o corpo, certamente não parece possível poder jamais persuadir os infiéis de religião alguma, nem quase mesmo de qualquer virtude moral, se primeiramente não se lhes provarem essas duas coisas pela razão natural"[62]. Descartes promove a razão natural como alicerce para a fé, justificando e dirigindo o seu discurso para àqueles não convertidos

---

[61] "Aos Senhores Deão e Doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris", in Carta introdutória das Meditações" , Descartes, René, *Meditações*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 83

[62] Descartes, René, *Meditações,* trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 83

pela fé cristã. Vê-se não apenas a preocupação com a apresentação aos doutores da Sorbonne, de quem Descartes procura obter a chancela para as *Meditações Metafísicas*, como também a própria carta tanto pela sua forma quanto pelo seu conteúdo revela uma preocupação ética e moral: "E, embora seja absolutamente verdadeiro que é preciso acreditar que há um Deus, por que isto é assim ensinado nas Santas Escrituras, e, de outro lado, que é preciso acreditar nas Santas Escrituras, porque elas vêm de Deus; e isto porque, sendo a fé um dom de Deus, aquele mesmo que dá a graça para fazer crer nas outras coisas pode também dá-la para fazer-nos crer que ele existe: não poderíamos, todavia, propor isto aos infiéis, que poderiam imaginar que cometeríamos nisto o erro que os lógicos chamam de círculo"[63].

A posição cartesiana se alia à pauta dos valores racionais fornecidos pela razão e pela vontade, inscrevendo-se em uma tradição que postula a liberdade de pensamento e a tolerância religiosa. Descartes reavê o sentido do Édito de Nantes, que, há um século, a garantia. Constituído de noventa e cinco artigos[64] e assinado por

---

[63] Descartes, René, *Meditações,* trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Abril Cultural, São Paulo, Coleção Pensadores, 1973, p. 83.

[64] Estabelece em seu artigo 2º: "Proibimos a todos os súditos, sejam eles de onde e de que estrato forem, avivarem sua memória, se atacarem, submeterem, injuriarem ou provocarem uns aos outros, como reprovação pelo que aconteceu no passado, ou por qualquer motivo ou pretexto que seja, discutirem,

Henrique IV, em 1598, ele faz cessar, até meados do XVII, os conflitos violentos entre protestantes e católicos. Assim, pode-se afirmar que tanto a física, como a metafísica contêm um alcance moral e político, porque baseadas no bom-senso: "o bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm"[65].

A França que venceu os protestantes na guerra de religião configura-se como eminentemente católica. E Descartes, tendo estudado em La Flèche,[66] ao mesmo tempo em que rompe com suas doutrinas se vale da atitude própria dos jesuítas que enfatizavam a importância de desenvolvimento das ciências da natureza em sentido "laico." Malgrado o eixo dos currículos dos colégios jesuítas centrarem-se na tradição aristotélico-tomista deve-se mencionar o incentivo dos

---

contestarem, argumentarem ou se ultrajarem ou se ofenderem por atos e palavras; devem eles se conter e viver pacificamente juntos como irmãos, amigos e concidadãos, sob pena aos contraventores de serem punidos como infratores da paz e perturbadores da serenidade pública." (Édito de Nantes, texto registrado pelo Corte de Justiça de Paris, na edição publicada por Mamert Pattison, o editor do rei, registrada na Biblioteca Nacional sob no. de referencia F46905:Édito e Declarações do Rei sobre os precedentes éditos de pacificação). Cf. Garrison, Janine, *L`Edit de Nantes et sa Révocation – Histoire D`une Intolerance,* éditions Du Seuil, 1985.

[65] Descartes, René, *Discurso do Método,* Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 37

[66] P de la Rochemonteix, *Le Collège Henri IV de la Fléche,* IV volumes, ed Le Mans, p. 1887.

padres aos estudos de temas e descobertas científicas, notadamente as novidades da época que se valiam dos desenvolvimentos da técnica e utilização de aparelhos. Sobre a educação em La Flèche, conforme afirma o biógrafo Stephen Gaukroger: "Talvez haja algo a dizer em favor da prática de incentivar o interesse em áreas como a óptica, através do uso de novidades, e convém lembrar que dois dos maiores pesquisadores da óptica na primeira metade do século XVII, o próprio Descartes e Claude Mydorge, foram alunos de La Flèche."[67]

É certo que mudanças na concepção do infinito influíram diretamente em questões metafísicas e morais. O infinito, e o indefinido, foram especulados por Galileu Galilei[68] antes de Descartes que, entretanto, deixaram-na, ambos, em aberto: "A tais coisas chamaremos indefinidas em vez de infinita, a fim de reservar apenas

---

67 Gaukroger, Stephen, Descartes uma biografia intelectual. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Editora UERJ Contraponto, 2002, p. 89

68 Sobre o tema do infinito Galileu Galilei escreveu: "Razões numerosas e sutis são alegadas em favor de cada uma das teses, [universo finito ou infinito] mas nenhuma delas, em meu juízo levam a uma conclusão necessária de forma que continuo em dúvida quanto a qual das respostas é verdadeira. Há somente um argumento meu, que me leva a pender mais para o infinito e o indeterminado do que para o determinado (note que a imaginação nada me vale nesse passo, pois não posso imaginá-la finita ou infinita): creio que a minha capacidade de compreender poderia mais propriamente ser referida à incompreensível infinitude, do que à finitude, no qual não se acha nenhum princípio de incompreensibilidade. Mas é uma daquelas questões felizmente inexplicável à razão humana, semelhante talvez a predestinação, ao livre-arbítrio e outras tais nas quais somente a Escritura Sagrada e a revelação divina podem dar respostas às nossas perguntas reverentes". Galileu, apud Koyré, Alexandre, *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*, Trad. Donaldson M. Garschagen, Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária 2006, p. 88/89

para Deus o nome de infinito: porque não reconhecemos limites às suas perfeições e também porque não alimentamos dúvidas de que não os pode ter. Das outras coisas, sabemos que não são assim absolutamente perfeitas, porque embora algumas vezes lhes notemos propriedades que se nos afiguram não ter limites, não deixamos de reconhecer que um tal facto procede da imperfeição do nosso entendimento e não da sua natureza".[69]

I. 2. Do antropocentrismo naturalista ao "eu" moderno:

Compreender a Ciência Moderna inaugurada no século XVII é circunscrever a ciência nova com respeito ao Renascimento considerando-se as relações entre a natureza e o homem. Neste sentido, Robert Lenoble observa: "Esta curiosidade fazia a sua grandeza. Mas, perante as maravilhas da Natureza, renunciava-se a submetê-la a leis. E esse foi o drama do Renascimento. Já nada se quer com as regras de Aristóteles, as únicas que, até então, haviam sido propostas para pensar a Natureza, e não a preocupação de

[69] Descartes, René, *Princípios de filosofia*, trad. João Gama, Lisboa, Edições 70, 2006, p. 37

encontrar outras – uma vez que a Natureza é imprevisível. Entre o abandono da escolástica e a invenção, um século mais tarde, da física matemática, o século XVI conhece, a bem dizer, um interregno da lei. Os homens do Renascimento amaram apaixonadamente a Natureza, sentiram-na na qualidade de poetas, mas não a conheceram porque, entregues à sensação e à admiração, não se resignaram a pensá-la. Daí a, a maneira muito particular como a interpretam os dois maiores mestres da Antiguidade, Platão e Aristóteles."[70]Não se esqueça, aqui, que o humanismo cristão cultivava a admiração no sentido mágico-religioso com o maravilhamento com a natureza de que buscava as causas secretas, ou o homem como microcosmos divino e criador, como em Pico della Mirandola, abrindo-se à prova da existência de Deus pelos efeitos[71]. O tema da dignidade centra-se, talvez de

---

[70] Lenoble, Robert, *História da Ideia de Natureza,* Edições 70, Coleção História das Ideias e do Pensamento, Lisboa, 2002, p.243

[71] A filosofia cartesiana assenta a certeza do conhecimento pela possibilidade da apreensão de seus efeitos. Corrente em toda filosofia moderna analítica, a semelhança do homem com Deus se dá no nível de sua capacidade de apreensão da ideia de Deus. O que se verifica é uma diferença de graus entre o homem e o transcendente pela vontade e desejo infinitos presentes no homem em contraposição à finitude de seu conhecimento. De outro lado uma filosofia do sujeito trabalhada durante a Idade Media e animada no período da Renascença, sobretudo italiana, recupera a dimensão do homem como medida de todas as coisas: "Li nos escritos dos Árabes, venerandos Padres, que, interrogado Abdala Sarraceno sobre qual fosse aos seus olhos o espetáculo mais maravilhoso neste cenário do mundo, tinha respondido que nada via de mais admirável do que o homem. Com esta sentença concorda aquela famosa de Hermes (*): "Grande milagre, ó Asclépio, é o homem." (Pico Della Mirandola, Giovani, *Discurso sobre a dignidade do homem,* Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho, Lisboa, Edições 70, p. 53). A filosofia piquiana tem como topos central a questão da dignidade do

maneira mais relevante, sobre os limites da liberdade humana. Descartes de certa forma inscreve-se nesta tradição, mas sua compreensão acerca do tema da liberdade é dirigida a partir da formulação da certeza do sujeito epistêmico[72].

A questão da liberdade do pensamento e da autonomia da vontade encontra-se no cerne da relação da filosofia cartesiana com a moral e a política, na medida em que o autor do *Discours* atualiza o seu discurso filosófico como experiência autoreflexiva que busca a autarquia humana. Roteiro e programa para o recenseamento do espírito, ao fim e ao cabo, o pensamento guiado pelo correto uso da razão, mediante a via metódica, é o verdadeiro promotor do conhecimento e de um novo paradigma moral, em um sentido forte.

---

homem, porém, abarcando diversos níveis seja na dialética, na ética e na metafísica. Pico Della Mirandola aparta-se da tradição renascentista circunscrita à erudição e às questões de cunho eminentemente filológico. Sobre o ambiente cultural do Renascimento italiano e da Contra-Reforma: Cf. Garin, Eugênio, Ciêcnia e vida civil no Renascimento Italiano, trad. Cecília Prado, Ed UNESP, São Paulo, 1994.

[72] Sobre este ponto Maria de Lurdes Sirgado Ganho comenta: *"Mas esta questão da dignidade do homem tem também alcance ontológico. O facto de o homem se constituir como um ser de natureza indefinida não aponta para uma pobreza ontológica, mas para uma riqueza. Porque em si estão colocadas todas as sementes dos seres criados, há no homem uma superabundância que lhe é conferida à partida e que compete, mediante a escolha, fazer frutificar.[...]O homem possui então o poder de se autodeterminar e deste modo coloca-se acima do mundo físico-biológico. Inscreve-se aqui o problema da responsabilidade moral. De facto, podemos dizer que há na sua filosofia o predomínio da filosofia moral, na medida em que esta possui um valor terapêutico para o homem." In* Pico Della Mirandola, Giovani, Discurso sobre a dignidade do homem, trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho, Lisboa, Edições 70, p. 23.

Que se tenha em vista, pois, que, para Descartes, a finitude do homem não expõe preferencialmente sua precariedade, mas sim, a possibilidade de autarquia do Cogito liberado dos prejuízos e preconceitos: "Os estudos devem ter por meta dar ao espírito uma direção que lhe permita formular juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo que se lhe apresenta. Os homens têm por hábito, em todos os casos em que reconhecem alguma semelhança entre duas coisas, julgar as duas a um só tempo, mesmo no ponto em que elas diferem, aplicando-lhes o que reconheceram como verdadeiro de uma delas. É assim que fazem más aproximações entre as ciências, que são inteiramente baseadas no conhecimento intelectual e as artes que exigem certa disposição prática do corpo."[73] As *Regras para a direção do espírito* apresentam cunho profilático no uso metódico da razão, promovendo um recenseamento em suas operações. A Regra XII traz uma espécie de resumo do modo de utilização da razão por meio da via metódica: "Enfim, temos de utilizar todos os recursos do entendimento, da imaginação, dos sentidos e da memória, seja para ter uma intuição clara das proposições simples, seja para pôr entre as coisas que procuramos e aquelas que sabemos uma ligação adequada que permita reconhecê-las, seja para encontrar as coisas que devem

[73] Descartes, René, *Regras para a orientação do espírito*, trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2007, p. 1

ser comparadas entre si, sem desprezar nenhum recurso da indústria humana"[74]. Isto significa que, pela razão metódica, é possível reconstituir os fenômenos naturais, desembaraçando o espírito da admiração, como no fenômeno do arco-íris, exemplo empregado por Descartes na carta a R.P. Vatier de 22 de fevereiro de 1638: "Eu vos direi, primeiramente, que meu objetivo não foi o de ensinar todo o meu Método no discurso que eu o proponho, mas apenas dizer o suficiente para fazer ver que as novas opiniões que se verão na *Dióptrica e nos Meteoros,* não foram concebida levianamente.[...].Mostrei, no entanto, alguma amostra ao descrever o arco-íris."[75] Acredita-se estar em presença de um acontecimento maravilhoso mas que não é senão um juízo precipitado que não se deu o tempo de caminhar por degraus.

A dupla natureza do homem desponta na reflexão cartesiana sobre a moral, fundamentalmente em função da união substancial entre o corpo e alma. Esta posição essencial do homem não é, entretanto, mera superposição das substâncias pensante e extensa, mas o próprio estado que singulariza e traz a marca da humanidade no indivíduo movido pela vontade e pelo livre-arbítrio, destacando-o,

---

[74] Descartes, René, *Regras para a orientação do espírit*o, trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2007, p. 73

[75] Descartes, René, in *Choix des Lettres,* por Eric Brauns, Ed. Hatier Paris, 1988, p 33.

portanto de uma condição de animalidade, operada pelo corte rígido entre as substâncias. Para tanto, Descartes começa por ficcioná-lo para melhor o representar: "Estes homens serão como nós, compostos de uma alma e de um corpo. E é necessário que eu descreva, primeiro, o corpo, separadamente, e depois a alma, também separadamente. Enfim, será necessário que eu mostre como estas duas naturezas devem estar unidas para compor os homens que se assemelham a nós."[76]. A questão da separação da *res extensa* e da *res cogitans* tratada por Descartes tanto no *Discurso do Método*, como nas *Meditações*, é a ocasião em que fundamenta seu edifício metafísico. O que se faz necessário, pois a finitude do intelecto humano ficaria ainda mais comprometida se dependente da matéria corporal. Separadas as substâncias pensamento e extensão, o corpo explicará a si mesmo, como feixe de nervos, músculos e sangue, mas garantidos em sua razão de ser que é metafísica e moral. Daí a aproximação com a figura divina de Deus, que se dá mediante a semelhança da vontade infinita de Deus e infinita também no homem. Será ela a fonte do desejo e do erro em face da insuficiência humana no estabelecimento da verdade por meio de seu intelecto seja no plano científico seja no plano moral. Em razão da importância decisiva do método para prover as limitações

[76] Descartes, René, Tratado do Homem, trad. Jordino Marques, *in Descartes e sua Concepção de Homem*, São Paulo, Edições Loyola, 1993, p. 139

do entendimento, e porque Descartes não menospreza a presença interventiva das paixões tanto no conhecimento quanto na moral, elas serão constitutivas da vida virtuosa e do saber-viver: ”Art. 45. Qual é o poder da alma com respeito às suas paixões: Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas ou eliminadas pela ação de nossa vontade; mas podem sê-lo indiretamente pela representação das coisas que costumam estar unidas com as paixões que desejamos ter, e que são contrárias às que desejamos rejeitar. Assim para excitar em nós a audácia e eliminar o medo, não basta termos vontade disso: precisamos aplicar-nos em considerar as razões, os objetos ou os exemplos que persuadem de que o perigo não é grande; que há sempre mais segurança na defesa que na fuga; que teremos a glória e a alegria de haver vencido, sendo que por haver fugido só poderemos esperar tristeza e desonra; e coisas semelhantes.”[77]

De sorte que a moral provisória, bem como os demais temas éticos cuidados nas *Paixões da Alma* e na correspondência notadamente mantida com a princesa Elisabeth propõem tanto uma medicina da alma, como uma espécie de moral definitiva dentro dos limites do humano. Descartes, quando versa sobre as paixões, deseja tratá-las como um físico ou fisiologista: ” Pois confesso que levei mais

[77] Descartes, René, *Paixões da Alma,* trad. Rosemary Costhek Abílio, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2005 p. 59/60 e Descartes, René, Paixões da Alma, tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 242/243

tempo para rever o pequeno tratado que vos estou enviando do que anteriormente levara para compô-lo, e no entanto só lhe acrescentei poucas coisas e nada mudei do discurso, o qual é tão simples e tão breve que minha intenção não foi explicar as paixões como orador, nem mesmo como filósofo moral, mas somente como físico[78]-[79]., sem no entanto deixar de valorizar uma noção de liberdade arrimada na vontade, mesclando elementos do estoicismo antigo e do epicurismo[80].

---

[78] Descartes, René, *Paixões da Alma,* trad. Rosemary Costhek Abílio, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2005 p. 26, Resposta à segunda carta, De Egmond, 14 de agosto de 1649

[80] O estoicismo, ou a Escola do Pórtico, assenta-se sobre a noção de sistema, ou seja, verifica-se uma relação de colaboração e interpenetração entre os níveis lógico, da teoria do conhecimento e do campo ético. A vontade humana é essencial na elaboração estoica. Um primeiro exemplo disto refere-se à teoria do conhecimento. Os estoicos são empiristas e, portanto, entendem que as alterações sensitivas são inevitáveis, entretanto pode-se conferir ou não assentimento a elas. No campo do estoicismo informado pelo seu princípio modulador de sistema, as categorias de conhecimento se interpenetram como, por exemplo, na questão do assentimento, Victor Goldschmidt diz: "Há entre a representação e o assentimento uma harmonia necessária, natural, fácil, a mesma que se estabelece, no nível dos *principia naturalia*, entre a tendência a nos conservarmos a nós mesmos e a Natureza que a isso nos convida. Essa harmonia inicial é conservada mais tarde, garantindo precisamente que todo o conflito que poderia se erguer, em outros níveis, é puramente aparente e que, partindo do Mesmo, chegamos ao Mesmo. Assim, será ainda conforme à Natureza a sabedoria, saída das primeiras tendências e que somente em aparência as contradirá." *Le système stoicen et l`idée de temps, Paris, VRIN, 1953.* Outro ponto refere-se ao afastamento dos estoicos da concepção trágica do destino. Assim o papel da vontade é decisivo para o desempenho das operações intelectuais que munem o conhecimento verdadeiro, bem como a possibilidade do atingimento da virtude pelo controle das paixões, eliminando o predomínio das forças cósmicas. Que se pense na figura no escravo-filósofo Epicteto, correspondente ao estoicismo romano e que inscreve a marca da autonomia da vontade e da afirmação da liberdade humanas.

Por seu turno, no epicurismo, a vontade ocupa um papel de maior preponderância na ética em decorrência da física atomística incorporada pela filosofia do Jardim. Disto resulta um papel preponderante da vontade humana no controle dos apetites. Este controle ou terapêutica dependem de uma ação volitiva do homem para o alcance do

A Vontade como conceito moral tem o sentido de ser "boa-vontade", isto é, encontrar seu bom exercício na vida em comum da cidade. Não por acaso, a cidade nomeada por Descartes é Esparta e o legislador é Licurgo, pois as leis "tendiam todas para um mesmo fim: "E, para falar das coisas humanas, creio que, se Esparta foi outrora muito florescente, não o deveu à bondade de cada uma de suas leis em particular, visto que muitas eram bastante alheias e mesmo contrárias aos bons costumes, mas ao fato de que, tendo sido inventadas apenas por um só, tendiam todas ao mesmo fim".[81] De alguma forma, a idéia de "cidade primorosa" e o ideal[82] do *vivere civile*

---

prazer que, frise-se, constitui-se em um estado de regramento positivo dos desejos, como afirma Epicuro, em epístola sobre a felicidade: "Consideremos também que, dentre os desejos, há os que são naturais e os que são inúteis; dentre os naturais, há uns que são necessários e outros, apenas naturais; dentre os necessários, há alguns que são fundamentais para a felicidade, outros, para o bem–estar corporal, outros, ainda, para a própria vida. O conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda a escolha e toda a recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz: em razão desse fim praticamos todas as nossas ações, para nos afastarmos da dor e do medo." Epicuro, *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu), trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore, São Paulo, Ed. Unesp, 2002, p. 35. Cf. Laêrtios, Diôgenes, Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres, trad. Mario da Gama Kury, Ed. UnB, 2ª. edição, 2008

[81]Descartes, René, Discurso do Método, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 42

[82] Toda uma tradição da história da filosofia apresenta-se norteada pela utopia de uma vida comunal e política, racionalmente organizada, da qual Descartes se aproxima,e podemos mencionar a República de Platão, a Cidade do Sol de Campanella, ou ainda a descrição realizada por Thomas More, no Livro II da Utopia. "Pode-se dizer que quem conhece uma de suas cidades conhece todas, pois são quase tão idênticas quanto a geografia o permita. Limitar-me-ei, portanto, a um único exemplo, que eu bem poderia escolher ao sabor do acaso.[,,,] Cada casa tem uma porta principal que dá para a rua, e uma porta dos fundos que dá para o jardim. Nenhuma dessas portas é fechada a chave, abrindo-se a um simples toque e fechando automaticamente após a saída de alguém. Assim todos podem entrar e sair, pois ali inexiste a propriedade privada. As casas

da Renascença — viver em uma bela cidade e com as regras da delicadeza e da polidez se encontram em Descartes. Com efeito, no Renascimento florentino já se fazia presente um esboço da utopia mecanicista que buscava dar conta da explicação mecânica do orbi, plasmando uma espécie de solução total à urbe, prefigurando uma mirada totalizante de questões relacionadas à arte, à política e à justiça.[83]. Por sua vez, não por acaso, Descartes utiliza no *Discours* a metáfora do burgo planejado e completamente engendrado pela razão: "Assim, vê-se que os edifícios empreendidos e concluídos por um só arquiteto costumam ser mais belos e melhor ordenados do que aqueles que muitos procuraram reformar, fazendo o uso de velhas paredes construídas para outros fins. Assim, essas antigas cidades que, tendo sido no começo pequenos burgos, tornaram-se no correr do

---

são distribuídas por sorteio, e a cada dez anos faz-se um revezamento de moradores." More, Thomas, Utopia, trad. Jefferson Luiz Camargo e Marcelo Brandão Cipola, São Paulo, Editora Martins Fontes, 1999, p. 77/79

[83] "A cidade ideal de numerosos escritos do século XV é uma cidade racional; [...] é um plano ou um projeto exeqüível; é Florença. É Veneza, é Milão, uma vez aperfeiçoadas as suas leis e extintas as suas "fábricas" [...]. Sem extremismos, faz-se justiça coordenada e organizadamente. Trata-se de um problema que pode ser resolvido com deliberações sábias e desejo de concórdia, com tributos equânimes. Admira-se a racionalidade de Platão, a sua arquitetura, a distribuição em classes, mais do que a comunidade de bens e de mulheres. Assim, a cidade ideal é, tanto nas estruturas físicas como nas instituições, um traçado em via de realização, baseado na fé que o homem tem em si mesmo, confirmada pelas antigas histórias de cidades ideais, transformadas em realidade: Atenas e Esparta, assim como Florença e Veneza." Garin, Eugenio, Ciência e vida civil no Renascimento italiano, Trad. Cecília Prada, São Paulo, Editora Unesp, 1996, p. 77/78.

tempo grandes centros, são ordinariamente tão mal compassadas, em comparação com essas praças regulares, traçadas por um engenheiro à sua fantasia numa planície, que, embora considerando os edifícios cada qual à parte, se encontre neles muitas vezes tanta ou mais arte que nos das outras, todavia, a ver como se acham arranjados, aqui um grande, ali um pequeno, e como tornam as ruas curvas e desiguais, dir-se-ia que foi mais o acaso do que a vontade de alguns homens usando da razão que assim os dispôs"[84]. A cidade assim caracterizada pela obra da sorte e não da fruto da aplicação racional, não é uma evidência do bem-viver, espaço familiar de enraizamento, pois suas ruas e construções são particularistas, só valem para seus habitantes e desorientam os estrangeiros. Não se trata, para Descartes, de vestígios de épocas passadas no presente que lhe confeririam a graça e atração. Descartes toma como matéria de reflexão as cidades históricas. Segundo É. Gilson, as ruas " curvas e desiguais" remetem à cidade de Poitiers, mas também a Roma, nas quais Descartes recusa-se a ver uma profundidade temporal ligada à História. Como modelo da cidade cartesiana Gilson indica a "cidade nova ao sul da cidade velha de Nancy, a partir de 1588] e Charlevilli, fundada em 1605. Acrescente-se ainda Vitrye-le-François, numa época que se dispõe à

[84] Descartes, René, *Discurso do Método*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 42

criação de cidades *ex-nihilo*, como Richelieu o fez na Touraine e Cristina na Suécia, construídas segundo o modelo geométrico dos acampamentos militares romanos, ordenados funcionalmente[85]. Pode-se ainda dizer que a anti-cidade é, para Descartes, Roma, aquela considerada a cidade histórica e arqueológica, lembrando a aversão do filósofo pela Itália e seu "clima pestilento", a cozinha indigesta, os costumes de bandoleiros."[86] Neste sentido, o *vivere civile* não se separa de uma concepção teórica do que seja o homem e a razão, para o conhecimento de si e da natureza e da cidade como comunidade política.

Assim como o não-conhecimento de si e da mecânica das paixões é desordem moral, a cidade mal governada, "despoliciada", desconhece as boas leis, aquelas que ordenam e unificam a vida política. Neste horizonte, o peso do passado não é o que enraíza as formas urbanas em um processo de atualização do presente que o supera, preservando-o, mas sim simples acúmulo do novo sobre o velho que manifesta uma construção desordenada, da mesma maneira que o sonho, na Primeira Meditação presentifica imagens de uma

---

[85] É. Gilson, *Comentários ao Discours de la Méthode*, p 163. Cf. ainda AT XII, p 581.

[86] Cf. Descartes, René, Carta a Balzac de 5 de maio de 1631, a Mersenne de 13 de novembro de 1639, in AT,II, p. 623;29 de fevereiro de 1640, ATIII, p 15 e 13 de outubro de 1642, ATIII, p 584. Sobre os italianos "presunçosos e charlatães", cf. Carta de 9 de fevereiro de 1639.

composição ao acaso da circulação dos espíritos na corrente sanguínea em um cérebro distendido. A cidade cartesiana vive no presente, concebida para facilitar os empreendimentos do homem, para o comércio e para as comodidades em geral, em particular o atarefamento de seus moradores em que cada um é um comerciante: "nesta cidade grande em que me encontro [Amsterdã], não havendo nenhum homem exceto eu que não exerça o comércio de mercadorias, cada qual é tão atento a seu proveito que eu poderia passar nela minha vida inteira sem jamais ser notado por ninguém. Todos os dias vou passear em meio à confusão de um grande povo, com tanta liberdade e repouso que vós não conseguiríeis ter em vossas alamedas, e eu não considero de outro modo os homens que vejo, quanto faria com as árvores que se encontram em vossas florestas, ou os animais que nela passam."[87] Se o modelo de cidade é Amsterdã e não Roma, Veneza ou Paris[88], é porque estas possuem um caráter enigmático que suscita o desejo de desvelar sua verdade. Já Amsterdã não tem um passado "esmagador", pois se resume na decisão humana de se fazer conquistando-se do mar para nela trabalhar e viver. O que

[87] Carta a balzac, idem, op cit.

[88] Sobre Paris, Descartes escreve: "Não há nada mais contrário a meus propósitos que os ares de Paris, por causa de uma infinidade de divertimentos que são inevitáveis."(Carta a Mersenne de 27 de maio de 1638). E em Carta a Chanut de maio de 1648, AT V, p 183: "Os ares de Paris me dispõem a conceber quimeras em vez de pensamentos de Filosofia. Vejo nela tantas pessoas que se enganam em suas opiniões e em seus cálculos, que me parece ser uma doença universal."

se procura é a clareza que recusa conferir à história uma função de força subterrânea semelhante às crenças alquímicas em um "sob as coisas" que lhes conferiria sentido. De onde a clareza do método que resulta no modelo *more geometrico* significar a suspensão do juízo diante dos prejuízos e preconceitos do passado no conhecimento e na habitação das cidades.

A vida moral e política se manifesta em um novo registro com respeito ao passado, uma vez que a Vontade, tanto no conhecimento da natureza quanto na vida política toma o primeiro plano, ela é a protagonista do domínio tanto da física quanto do das paixões que se exercem no espaço político. É ela que deverá seguir o método "para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança nesta vida."[89]

A centralidade do sujeito moderno só foi possível mediante um alargamento do campo de sua própria autonomia, em face das instituições, dos governos, das doutrinas[90]. E mais do que tudo, o novo

---

[89] Descartes, René, *Discurso do Método*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnio, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 41

90 A autonomia da razão se faz de maneira enfática contra a foram teológico-política dos governos das cidades e do conhecimento, contra à supremacia da religião face ao Estado. A necessidade de se observar as Sagradas Escrituras impunha-se de maneira constante ao fazer filosófico e científico da época. Thomas Hobbes, no Leviatã, recomenda ao Soberano o controle das armas, do recolhimento dos tributos e do controle das doutrinas: "São estes os direitos que constituem a essência da soberania, e são as marcas pelas quais se pode distinguir em que homem, ou assembleia de homens, se localiza e reside o poder soberano. Porque esses direitos são incomunicáveis e inseparáveis. O poder de cunhar moeda, de dispor das

sujeito experimenta a possibilidade de questionamento dos limites da própria razão. Descartes ousa o exercício do livre pensar, apesar da forte pressão política exercida pela Monarquia e pela Igreja, elegendo de maneira exemplar, o método:"Primeiramente, procurei em geral os princípios ou primeiras causas de tudo quanto existe, ou pode existir, no mundo, sem nada considerar, para tal efeito, senão Deus só, que o criou, nem tirá-las de outra parte, exceto de certas sementes de verdade que existem em nossas almas. Depois disso examinei quais os primeiros e mais ordinários efeitos que se podem deduzir dessas causas: e parece-me que, por aí, encontrei céus, astros, e mesmo sobre a terra, água, ar, fogo, minerais e algumas outras dessas coisas que não são as mais comuns de todas e as mais simples, e, por conseguinte, as mais fáceis de conhecer. Depois, quando quis descer às que eram mais particulares, apresentaram-se-me tão diversas, que não foi possível ao espírito humano distinguir as formas ou espécies de

---

propriedades e pessoas dos infantes e herdeiros, de ter opção de compra nos mercados, assim como todas as outras prerrogativas estatutárias, pode ser transferida pelo soberano, sem que por isso perca o poder de proteger seus súditos. Mas se transferir o comando da milícia será em vão que conservará o poder judicial, pois as leis não poderão ser executadas. Se alienar o poder de recolher impostos, o comando da milícia será em vão, e se renunciar à regulação das doutrinas, os súditos serão levados à rebelião pelo medo aos espíritos." (Hobbes, Thomas de Malmesbury, *Leviatã,* trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Abril Cultura, Coleção Pensadores, São Paulo, 1974, p. 115). Os súditos deveriam, portanto, se submeter ao poder soberano tendo em vista que este controlava as doutrinas. No ano de 1641 são publicadas as *Meditações*, seguidas das objeções de Hobbes; entretanto, estas não se referem especificamente às questões da liberdade ou da moral, mas referem-se ao campo da teoria do conhecimento. Malgrado a contemporaneidade entre os filósofos, estes nunca debateram questões diretamente relacionadas à política.

corpos que existem sobre a terra de uma infinidade de outras que poderiam nela existir, se fosse a vontade de Deus aí colocá-las, nem, por conseqüência, torná-las de nosso uso, a não ser que se vá ao encontro das causas pelos efeitos e que se recorda a muitas experiências particulares."[91]. Pela exposição do método analítico emerge uma das preocupações fundamentais da filosofia cartesiana, a construção sólida do conhecimento claro e evidente na ciência e na moral, a evidência, aqui, se revelando como conhecimento do sentido ordenador dos costumes na vida coletiva. A ambição dos primeiros anos do trabalho intelectual de Descartes no desenvolvimento de uma ciência universal, mesmo que depois abandonada, nos remete à possibilidade de estabelecer uma complexa articulação entre metafísica e filosofia moral. Tal hipótese só pode ser considerada reconhecendo-se as dissonâncias e os limites entre a compreensão do mundo físico e os delineamentos da esfera ético-política. Conforme comentário de Denis Kambouchner: "Isto significa que a própria metafísica não se construiu como ciência verdadeira, senão a partir de um fundo de noções já conhecidas, de que não se poderá sem dúvida exigir uma explicitação integral. Construir a metafísica terá querido dizer principalmente: retirar como tais as 'primeiras noções' do

---

91 Descartes, René, *O Discurso do Método,* Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 72/73

conhecimento humano e as colocar em uma ordem verdadeira[...]. Na moral, é diferente. O pré conhecido aqui será essencialmente complexo, extenso e diversificado, tendo relação não somente às noções fundamentais do 'bem' e do 'mal' mas às condições concretas da vida social e às regras que se ensinam no tocante à matéria de como se conduzir." [92]Esta atitude se encontra não apenas nos escritos efetivamente desenvolvidos sobre o tema concentrados nas Paixões da Alma como, de forma importante, no conjunto de Cartas deixadas por Descartes, nas quais se reconhece a distinção entre a metafísica e o mundo da moral e as dificuldades do estabelecimento da certeza metódica neste último.

Descartes herda uma tradição filosófica que imbrica o discurso científico com as questões morais de alta abstração especulativa. Este espólio decorre do diálogo filosófico platônico, do aperfeiçoamento moral do estoicismo romano e do "moi" de Montaigne. A tradição filosófica platônica identifica a verdade ao bem. E, na senda de

---

92 "C´est dire que la métaphysique elle-même ne s´est construite, en tant que science véritable, qu´à partir d´un fonds de notions déjá connues, dont on ne pourra sans doute exiger une explicitation intégrale. Construire la métaphysique aura plutôt voulu dire: dégager comme telles les ´premières noticions` de la connaissance humaine et les disposer dans un ordre véritable.[...] En morale, il en va différemment: Le pré-connu, ici, sera essentiellement complexe, étendu et diversifié, ayant rapport non seulement aux notions fondamentales du ´bien´ et du ´mal´, mais aux conditions concrètes de la vie sociale et aux règles qui s´enseignent touchant la manière de s´y conduire." Kambouchner, Denis, Descartes et la philosophie morale, Paris, Hermann Éditeurs, 2008, p. 15/16

Sócrates, entende que ninguém erra por deliberação. E o estoicismo e a "moi" de Montaigne entendem que a razão despida da vontade e da moral se extravia gerando sofrimento ao homem: "Ousaremos pois sustentar que a razão, essa faculdade de que tanto nos orgulhamos, e em virtude da qual nos consideramos donos e senhores dos demais seres, nos foi dada para objeto de tormento?" [93] Neste sentido, a modernidade do " eu" cartesiano tem uma relação próxima ao " moi" de Montaigne, embora sem as mesmas conclusões. Montaigne inova a tradição grega no que diz respeito ao conhecimento da *physis,* considerando que entre a natureza —a idéia de sua *arché*—e o artifício—os costumes--, o artifício predomina, não havendo uma natureza primeira, estável e permanente, como entre os gregos. Assim também as leis não são *physis,* mas *nomos*, leis enquanto instituição humana e, portanto, contingentes.[94] Por isso, a lei não é uma "natureza", Montaigne não diz que é preciso obedecer à lei somente porque ela é lei, mas apenas se forem boas. Contrapondo-se a Sócrates que aceitou a lei por ser lei, Montaigne anota: "Se [as leis] aquelas sob as quais vivo ameaçassem sequer a ponta de meu dedo, iria imediatamente acolher-me à sombra de outras, fosse onde

[93]Montaigne, Michel de, *Ensaios*, trad. Sergio Milliet, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1972, p. 35

[94]Cf. Montaigne, Michel de, *Ensaios*, Livro I, cap XVII, trad. Sergio Milliet, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1972, p. 94/95

fosse."[95] Neste horizonte, Sócrates e Epicuro são extraordinários exemplos de sabedoria, mas não se trata de imitá-los, mas de os admirar porque não se tem os mesmos meios que eles para a ação. Também o "eu" moderno diverge dos "cuidados de si" antigos que postulavam uma natureza harmoniosa, mesmo no estudo das paixões, elas mesmas devendo se submeter à medida e à razão. Não se pode imitar os antigos não apenas porque mudam os juízos sobre as coisas, mas porque muitas de suas ações nos parecem incompreensíveis. Querer tudo conhecer e dominar é querer abandonar a condição humana. Mesmo porque o próprio "eu" é incerto, dilacerado por conflitos e pela ação do tempo, perdendo sua unidade e identidade fixa. Por isso, para os modernos a questão se inverte, ou seja: se para os antigos que estavam imersos na *physis* a questão era a possibilidade do erro, para os modernos, "imersos em dúvidas e erros" é: como é possível a verdade?

Em suas *Meditações* a dúvida não se configura como um mero elemento de opção retórica; sua função dramática, no percurso metódico, corrobora o estabelecimento da primeira certeza, qual seja a existência do Cogito, ao menos na ipseidade de sua constatação pelo

[95] Cf. Montaigne, Michel de, Ensaios, Livro III, cap. XIII, trad. Sérgio Milliet, Abril Cultural, Coleção Pensadores, São Paulo, 1973, p. 485

eu: "Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se [ele][96] me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (....)Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente." [97] Porque o pensamento é um múltiplo de dúvidas, sentimentos, emoções, sono, vigília, misto de consciência e inconsciente, e porque nisso se transmite para a vida moral, é preciso uma consciência vigilante e atenta a fim de alcançar a

---

[96] Na Primeira Meditação Descartes dinamiza a dúvida hiperbólica, propondo a radicalização de seu procedimento ao leitor, por intermédio do Gênio Maligno: "Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a indústria em enganar-me". Da forma como empregada na Primeira Meditação, a introdução da hipótese do gênio maligno se caracteriza como uma estratégia retórica e psicológica, uma possibilidade à dúvida metódica, anteriormente elaborada no Discurso do Método e retomada nas Meditações. John Cottingham comenta: "O gênio, em outras palavras, é um elemento artificial introduzido para auxiliar o meditador a persistir na suspensão de suas confortáveis crenças habituais. No que tange a seu escopo, a trama do gênio não vem impugnar qualquer crença que já não tenha sido posta em duvida por argumentos prévios. Em vez disso, ela reforça meu empenho em concentrar-me nas dúvidas que já foram estabelecidas." Cottingham, John, Dicionário Descartes, trad. Helena Martins, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995, p. 72

[97] Descartes, René, *Meditações*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 100/103

verdade na ciência e o bom caminho moral. Por isso, Descartes recusa a semelhança entre a idéia e a coisa de que ela é a idéia, a representação. Se na visão retiniana existe uma diferença entre a imagem nos olhos e sua experiência mental, há também um descolamento entre o conhecimento na física e aquele na moral, sendo difícil reconhecer a passagem do dado para sua representação.

Deste modo, a dificuldade de exercício do método na ciência e na moral requer prevenir o risco da "representação" do mundo transformado em idéia clara e distinta tornar-se idéia de si mesma. Da mesma forma que álgebra, que se basta a si mesma é "a chave de todas as outras ciências, também, do ponto de vista prático, "a verdadeira generosidade, que faz com que um homem se estime o mais alto possível que ele possa legitimamente se estimar" É a genrosidade que abre o caminho para a progressão metódica que, paralelamente à construção do "sistema do mundo", elevará o edifício da humanidade, deduzindo-o da vontade do amor: "Embora cada um de nós seja uma pessoa separada das outras e assim os interesses sejam de alguma forma separados daqueles do resto do mundo, deve-se, no entanto pensar que não se poderia subsistir sozinho e que se é, com efeito, uma das partes do universo e mais particularmente ainda uma das partes desta terra, uma das partes deste Estado, desta sociedade, desta família pela qual se está unido pela morada, pelo

juramento, pelo nascimento. E que é preciso sempre preferir o interesse do todo, de que se é parte, aos da pessoa em particular; no entanto, (o matemático não pode se impedir de observar) [ele o faz] com medida e discrição. Pois seria um erro expor-se a um grande mal para conseguir apenas um pequeno bem a seus pais ou a seu país; e se um homem vale mais, sozinho, que todo o resto da cidade, ele não teria razões de querer perder-se para salvá-la."[98]

Descartes não se ilude com o alcance de qualquer um à verdadeira *sagesse.* Entretanto não elimina tal possibilidade desde que projetada no esforço da vontade aliada ao ato de inteligência. O papel da vontade é reforçado na construção do método, desde as quatro máximas essenciais do Discurso até as Meditações. O novo topos da vontade no cartesianismo inaugura a noção de liberdade para Descartes, conforme comenta Lívio Teixeira: "Em conclusão, é inegável que para Descartes as regras do método supõem, exigem um esforço constante da vontade, sem a qual a inteligência não conseguiria vencer o mundo das imaginações, de preconceitos, de idéias confusas que constitui a atmosfera em que vive não só o homem inculto e iletrado – e isso seria bem desculpável – mas também até os que, chamando-se filósofos, não conseguem sobrepor o plano da erudição

[98] Carta a Elisabeth, 15 de setembro de 1645. Correpondence avec Élisabeth et autres lettres, GF Flammarion, Paris, 1989

confusa, por não ter a força de caráter necessária para vencer os hábitos inveterados de pensar desordenadamente e dispersivamente, nem para vencer o respeito à tradição e à autoridade. Tanto ou mais que uma conquista da inteligência, a clareza das idéias é uma vitória da vontade."[99] Assim, o novo papel da vontade no cartesianismo, herança do estoicismo antigo e da filosofia agostiniana[100] e assegurado pela razão, alça o homem, para além da natureza, à semelhança

---

[99] Teixeira, Lívio, *Ensaio sobre a Moral de Descartes*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1990, p. 31

[100] Apesar do Eu cartesiano inaugurar a filosofia moderna, no paradigmático *Je pense donc je suis*, esta filosofia do sujeito que se volta para a interioridade encontra como precedente a filosofia de Santo Agostinho. O voltar-se para si, indutor do pensamento auto-reflexivo, que supera a dúvida cética pela delimitação do sujeita, denota semelhanças entre os filósofos, como aponta Étienne Gilson*:* "A primeira, e a mais evidente, é a refutação da dúvida cética por um argumento irrefutável. Para que serve estender o argumento agostiniano nos textos dos Solilóquios e Contra os Acadêmicos. Exatamente como Descartes, Agostinho objetou para ele mesmo todos os argumentos dos céticos: erros dos sentidos, ilusões do sonho e da loucura e outras razões de Deus também conhecidas. Um segundo ponto de igual importância é que santo Agostinho como Descartes se apoia sobre a certeza imediata do pensamento para deduzir a espiritualidade da alma. Na segunda doutrina, é por um ato de pensamento puro que toma como existência; para saber o que ela é, será necessário dele mesmo todos os conhecimentos que ela adquiriu de fora por meio dos sentidos." - "La première, et la plus évidente, est la réfutation du doute sceptique par un argument irréfutable. C`est à quoi tend l`argument augustinien dans les textes des Soliloques et du Contre les Académiciens. Exactement comme Descartes, Augustin s`est objecté à lui-même tous les arguments des sceptiques: erreurs des sens, illusions du revê et de la folie et autres raisons de dieu [er] aussi connues. (....)Un deuxième point d`egale importance est que saint Augustin, comme Descartes, s`appuie sur la certitude immédiate de la pensée pour en déduire la spiritualité de l´âme. Dans le deux doctrines, c`est par une acte de la pensée purê que l`âme se saisit comme existente; pour savoir ce qu`elle est, il lui suffira d`ecarter d`elle-même toutes les connaissance qu`elle acquiert du dehors au moyen des sens." Gilson, Étienne, Etude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris, Vrin, Paris, 2005, p. 195/196.

divina. "Resta tão somente a vontade, que eu sinto ser em mim tão grande que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e semelhança de Deus. Pois, ainda que seja incomparavelmente maior em Deus do que em mim quer por causa do conhecimento e do poder, que, aí se encontrando juntos, a tornam mais firme e mais eficaz, quer por causa do objeto, na medida em que a vontade se dirige e se estende a mais coisas; ela não me parece, todavia, maior se eu a considero formal e precisamente nela mesma."[101]

Descartes elabora ao longo do *Tratado das Paixões* uma mecânica fina, sempre revolvendo as noções de vontade e de livre-arbítrio: "Não posso tampouco me lastimar de que Deus não me tenha dado um livre-arbítrio ou uma vontade bastante ampla e perfeita, visto que, com efeito, eu a experimento tão vaga e tão extensa que ela não está encerrada em quaisquer limites. E o que me parece muito notável neste ponto é que, de todas as outras coisas existentes em mim, não há nenhuma tão perfeita e tão extensa que eu não reconheça efetivamente que poderia ser ainda maior e mais perfeita".[102] Mas uma

---

[101] Descartes, René, *Meditações*, tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 126

[102] Descartes, René, *Meditações*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 126

vontade não poderia opor-se ao involuntário, como o são os movimentos corporais; uma vontade só pode se opor a um desejo, pois este comporta sempre algo de voluntário e, assim, de consentido. Eis por que, para Descartes, a principal ação da alma é a de resistir àquilo a que as paixões a dispõem, e não a de impedir as paixões de que ela não é a causa. A alma não experimentaria paixões se não estivesse ligada ao corpo e assim há o caráter involuntário e mecânico do processo de sua formação. De onde a questão que permanece sobre os direitos do Eu, que é apenas o meu "eu" poder ultrapassar os limites da individualidade a que se reduz e erigir-se em sujeito universal que fundamenta o sistema das coisas.

Esta dificuldade se colocará, para Descartes, na intenção epistemológica e moral acerca da língua em que se expressará o filósofo[103]. Assim como Descartes recusara a história como auxiliar da

[103] A forma de expressão do texto, seu "gênero literário" tanto fala por si, como revela seu sentido, suas intenções subjacentes e seu contexto. Que se pense nos diálogos da *República* de Platão. Os diálogos platônicos apresentavam uma dupla função de um lado prestavam-se como suporte ao desenvolvimento do método dialético-socrático, tal método propunha a skepsis, ou suspensão do juízo, para, a partir daí, dinamizar o confronto dos argumentos, com a finalidade do parto das ideias (maiêutica). A outra função refere-se à carga de dramaticidade envolvendo suas personagens, ou seja, a encenação não se dá ou se concebe de maneira artificial, mas revela um esforço verdadeiro do procedimento dialético em direção à filosofia. Tanto é assim, que grande parcela dos diálogos resultou em aporias, pois sua estrutura, verdadeiramente dramática, fazia vir à tona a necessidade da suspensão dos juízos. Nos *Deveres* de Cícero, eclode uma filosofia de consolação, diante da precariedade do homem, revelando ainda um alto teor prescritivo à vida moral dos homens que deitava raízes no estoicismo antigo, em face do esfacelamento do mundo político em Roma. Por seu turno, as querelas medievais

filosofia no empreendimento de decifrar uma cidade antiga, também a língua eleita para a escrita do *Discurso do Método*, o francês, não significa o enraizamento em uma língua nacional, estimada da mesma grandeza das línguas mortas, como em Du Bellay e os poetas da Pléiade, mas uma língua vernacular acessível ao grande público. Com efeito, Descartes não se detém aos cuidados com a ortografia, dando a ler a outros seus originais, com um projeto de reforma fonética, com o que Descartes compreende que a língua não transporta com ela um passado que lhe deu forma e nela subsiste, à distância de uma idéia de "gênio da língua".[104] Além do aspecto de divulgação do texto há o sentido da escrita em primeira pessoa utilizada por Descartes no *Discurso do Método*. O recurso à narrativa em primeira pessoa contém preocupações morais que se expressam nesse estilo. Assim, à persuasão retórica, que implica um poder que impõe conclusões ao leitor, na medida em que seus enunciados não são demonstrativos

---

revelavam o método da dialética escolástica-tomista, tributário, da retórica e oratória, mas sobretudo da lógica silogística de raiz aristotélica. Avançando em direção aos ensaios montaignianos, marcados pelas guerras religiosas e pelo declínio cultural e político da Idade Média, além da possibilidade de abordagem de qualquer assunto, em um nítido exercício de autoreflexão. Verifica-se nos Ensaios a recuperação do classicismo, bem como do pessimismo caracterizador do ceticismo antigo. Finalmente Filosofia Moderna adota a forma tratadística, visto que empreende a tentativa de dar conta do mundo, a maneira more geométrica. Os modernos entendiam que sua filosofia mecanicista tangenciando a ciência nova poderia apreender a explicação do mundo de forma analítica, como uma espécie de fato total. (Espinosa, Bacon, Descartes, para ficarmos em nosso autor).

[104] F. Carta a Huygens de 29 de julho de 1641, AT,III, p 771. Cf ainda J.Derrida, Du Droit à la Philosophie, ed Galilée, Paris, 1990, pp 311 a 341.

nem descritivos, tampouco preocupados com a verdade moral, como a de Montaigne nos *Ensaios,* Descartes propõe, segundo Marc Fumaroli, o "discurso indireto livre", como se o "eu" fosse um "eu transcendental" que, no contexto histórico e do eu empírico, passa a uma espécie de "vôo abstrato": "falar de si como se não falasse, reunir a *sprezzatura* à modéstia, é se fazer justiça e afirmar seu ponto central sem ferir o outro, é servir, ao mesmo tempo, o contágio da verdade e o da *politesse."*[105] A primeira pessoa significando um caráter quase confessional, mas que acaba por adquirir o sentido de verdade, um "discurso indireto livre" artifício para que todos e cada um possam fazer por si só o mesmo caminho do filósofo, com a necessidade de aproximação do leitor para o mergulho dentro do método como experiência única, inerente à primazia do "eu", à cartografia de sua subjetividade. Além disso, o "discurso indireto livre" concede licença ao intercâmbio entre os planos da argumentação, seja o lógico–racional, seja o de cunho confessional. Enfim, espaço da narrativa que devolve a humanidade e a pessoalidade do autor, neste aproximar-se de cada um de seus leitores. Daí despontar, diríamos, um Descartes,

[105] Cf. Fumaroli, Marc, *La Diplomatie de l´Esprit,* ed Gallimard, Paris, 1998, p 397. Sobre as relações entre *O Cortesão* de Castiglione e a doçura como ideal da vida civil e a sprezzatura como não arrogância, discrição e não-afetação, como auto-domínio e delicadeza tornados " uma maneira de ser", Cf. "La Diplomatie au servisse de la méthode: rhétorique et philosophie dans le *Discours de la Méthode,* op.cit.

não cartesiano, cioso do (seu) percurso e ciente do drama humano de seu tempo e da necessidade da "diplomacia do espírito".[106]

106

Em questões controversas, trata-se de "por degraus" conseguir o assentimento. Para isso, a "autobiografia" tem o sentido de uma "viagem do espírito". Neste sentido, Olgária Matos observa: "Que se recorde "o curso de tua vida em discurso", como escreve no século XVII, o jesuíta Gracían, bem como o *Discurso do Método* ou as *Meditações Metafísicas* de Descartes. A idéia de "curso de vida" e de *discurso* conduz ao livro, à fabula: propondo este escrito senão como uma história, ou, se preferirdes como uma fábula", escreve Descartes no *Discurso do Método*. Ler se torna ainda no barroco de Calderón, Grácian, Descartes, a metáfora da viagem, e o livro, o universo percorrido: "pois quase o mesmo que conversar com (os livros) de outros séculos é viajar". Tema maior do Barroco, "nossa vida é toda peregrinação". Tematiza-se, assim, o *homo viator* em um sentido especial. Se ao final da Terceira Meditação Descartes se "detêm por algum tempo" a contemplar as perfeições divinas, é porque alguns tipos de evidência suspendem a inquietude, mas tais pausas, conservam um caráter temporário. A inquietude coincide com o que Bérulle chamava de "nossa condição viajante". (Matos, Olgária, *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1999, p. 14/15.)

Capítulo II – A paixão humana e a natureza

II.1 - Natureza externa e natureza interna

A questão referente à natureza externa e interna se expressa em sua unidade produzida pelo espírito de ordem e de medida. O homem, sua natureza, seus gestos, suas instituições sociais são compreendidos segundo a inércia dos mecanismos que adquirem sentido quando livremente ordenados pelo espírito: "a arte de realizar composições admiráveis encontra, pois, sua plena realização em uma arte de viver"[107]. Nosso mundo moral, como uma segunda natureza, foi incluído na reconstrução do conhecimento,uma vez que entre sentir e querer não há mais dualismo, já que a glândula pineal as reúne, de tal modo que sentir é movimento cerebral cujo equivalente é a vontade. Circunstância de difícil compreensão, uma vez que ela tem relação com a memória e contra a qual não temos nenhum poder: "E, além disso, se essa figura é muito estranha e muito apavorante, isto é, se ela tem muita relação com as coisas que foram anteriormente nocivas ao corpo, isto excita na alma a paixão do medo e, em seguida, a da ousadia, ou então a do temor e a do terror, conforme o diverso

[107] Cf. Dumont, Pascal, op. cit., p.136

temperamento do corpo ou a força da alma, e conforme nos tenhamos precedentemente garantido pela defesa ou pela fuga contra as coisas prejudiciais com as quais se relaciona a presente impressão; pois isso dispõe o cérebro de tal modo, em certos homens, que os espíritos refletidos da imagem assim formada na glândula seguem, daí, parte para os nervos que servem para voltar as costas e mexer as pernas para a fuga, e parte para os que alargam ou encolhem de tal modo os orifícios do coração, ou então que agitam de tal maneira as outras partes de onde o sangue lhe é enviado que este sangue, rarefazendo-se aí de forma diferente da comum, envia espíritos ao cérebros que são próprios para manter e fortificar a paixão do medo, isto é, são próprios para manter abertos ou então abrir de novo os poros do cérebro que os conduzem aos mesmos nervos; pois, pelo simples fato de esses espíritos entrarem nesses poros, excitam o movimento particular nessa glândula, o qual é instituído pela natureza para fazer sentir à alma essa paixão, e, como esses poros se relacionam principalmente com os pequenos nervos que servem para apertar ou alargar os orifícios do coração, isso faz que a alma a sinta principalmente como que no coração."[108] Se Descartes procura estudar

[108] Descartes, René, *Paixões da Alma*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 241

as paixões "apenas como físico", como se lê na carta-prefácio[109] das *Paixões da Alma*, isto não significa que a natureza não tenha uma *ratio* interna que cabe ao espírito ordenar. E é o que permite uma continuidade da natureza das coisas à natureza da vida social. Michel Villey comenta: "Sem remontar até Epicuro, talvez esse modo de pensar a natureza deva algo a Descartes, separando o espírito da matéria esvaziando a natureza de todo espírito. De qualquer forma, é claro que não poderia ser de uma natureza inerte, sem alma, puramente material, que procuraríamos extrair um direito natural."[110] A metafísica cartesiana assentada no racionalismo abriu espaço para o surgimento de uma concepção de direito natural divorciada da tradição

---

[109] A fortuna crítica diverge quanto à autoria das cartas-prefácio colacionadas como aponta a presente edição utilizada neste trabalho: "Baillet atribui estas cartas a Clerselier, mas tal hipótese é pouco compatível com a carta que Descartes envia a este em 23 de abril de 1649 (ver a nota da segunda carta) Charles Adam julga que sejam de Picot, invocando por um lado o imenso número de referências à carta inserida como prefácio na tradução francesa dos Princípios lhe fora inicialmente dirigida; e por outro lado o fato de, como atestam as cartas de 04 de dezembro de 1649 e 15 de janeiro de 1650, Picot também ter sido encarregado de zelar pela edição das paixões da alma (AT XI, 294-297). Monnoyer, que desiste de reproduzir essas cartas, considera que não há razão para atribui-las a Picot (Les passions de l´âme, `Introduction´. p. 149); e de fato a carta que Descartes lhe envia em 07 de dezembro de 1648 não faz a menor alusão a esta longuíssima carta de 06 de novembro. Já S. de Sacy, em sua edição do Tratado (Gallimard, col. Idées 1969), considera o suposto ´amigo do autor´´ como puramente fictício". Nota de Pasquale D´Arcy in Descartes, René, *Paixões da Alma*, trad. Rosemary Costhek Abílio, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2005 p. 175

110 Villey, Michel, *A formação do pensamento jurídico moderno*, Trad. Cláudia Berliner, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2005, p. 185

do direito clássico de extração aristotélico-tomista[111]. A nova concepção de natureza e da natureza do laço social se funda no "eu", no bom-senso que distingue o verdadeiro do falso e o bem do mal. Esta nova percepção promove a centralidade do "eu" na esfera do mundo político em debate com suas paixões, criando as tensões entre natureza e o Estado.

A utopia mecanicista do século XVII proporciona inicialmente o pano de fundo científico e filosófico para esta viragem da concepção jurídica. A noção moderna de contrato que ganharia força nos séculos seguintes ao XVII é tributária deste movimento de decomposição do mundo qualitativo para o mundo quantitativo da extensão,

---

[111]Pode-se considerar a abertura do *Discurso do Método* como a expressão da modernidade do direito, no sentido da posterior declaração universal dos direitos do homem, já que "o bom-senso ou razão" é igualmente partilhado por todos". Esse novo universalismo se opõe à tradição jurídico-medieval de influência tomista: " Um príncipe intermediário entre as duas Leis, que era a lex animata enviada por Deus para os homens, e que era legibus solutus e legibus alligatus ao mesmo tempo, não era, por motivo óbvios, um conceito raro naquele período. Toda filosofia jurídica da Idade Média estava inevitavelmente fundada na premissa de que existia, por assim dizer, uma Lei metalegal da Natureza, cuja existência não dependia da existência de reinos e estados – de fato, de nenhum reino ou estado – porque a Lei da Natureza era auto-suficiente per se e independente de toda Lei Positiva. Quanto a esse aspecto fundamentalmente dualista da Lei, não havia desacordo relevante entre juristas e teólogos. Na verdade, foi Tomás de Aquino quem deixou pelo menos um ponto perfeitamente claro ao afirmar que, de fato, o Príncipe era legibus solutus com respeito ao poder coercitivo (vis coactiva) da Lei Positiva, uma vez que a Lei Positiva, afinal, recebia sua força do Príncipe; por outro lado, contudo, Tomás de Aquino sustentava (de pleno acordo com a lex digna, que para tanto citava) que o Príncipe estava sujeito à força diretiva (vis directiva) da Lei da Natureza, à qual devia submeter-se voluntariamente." Ernst H. Kantorowicz, Os Dois Corpos do Rei, um estudo sobre teologia política medieval, trad. Cid Knipel Moreira, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 95

transplantando para a racionalidade jurídica o modelo algébrico-matemático, reduzida, assim, a um elemento simples, como o contrato: "Quanto a mim, cônscio de minha franqueza, decidi observar obstinadamente uma ordem tal na busca dos conhecimentos que, iniciando sempre pelos objetos mais simples e mais fáceis, jamais passo para outros sem que me pareça que os primeiros nada mais me deixam a desejar.[112]" A filosofia de Descartes introduz a noção de natureza simples como um elemento que poderia ser apreendido pelo intelecto humano de forma clara e evidente. No plano político, a noção de natureza simples remete à noção de contrato.

Assim, a ideia de contrato é preenchida, tornando-se um dos elementos basilares para o estabelecimento da concepção jurídico-política do Estado Moderno, ao lado dos conceitos de soberania e vontade geral pela teoria política que se manifestaria de forma definitiva na Revolução Francesa. A evidência, quando referida à moral e à política, tem o sentido do exercício do bom senso associado à vontade livre. A ideia de acordo de vontades, para a constituição do *corpus* político fornece esta percepção de clareza e apreensão imediata pelos membros da comunidade política, como um dado simples[113].

---

[112] Descartes, René, *Regras para a orientação do espírito*, trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão, São Paulo, Martins Fontes, 2007, p. 28

[113] A "natureza simples" é assim definida por Descartes: "Denominamos `simples´ somente as coisas que conhecemos de forma tão clara e distinta que não se pode

Como aponta Michel Villey: *"Por conseguinte, a metafísica cartesiana não implica apenas na exclusão do antigo direito natural clássico. Ela impõe ao pensamento jurídico* moderno suas duas novas direções: racionalismo e naturalismo. É até mesmo a explicação, a razão de ser filosófica desta diversidade de doutrinas ou mesmo das contradições do pensamento jurídico moderno. Pois, em um mundo dissociado entre o pensamento e a matéria, o direito, que, por essência, pertence ao mesmo tempo a esses dois domínios, não sabe mais onde fincar pé: oscila, tratado ora como norma dependente da esfera do pensamento, ora como fenômeno dependente da ciência objetiva das coisas; e ora como dever ser ora como fato social [...]. Era inevitável que o dualismo metafísico de Descartes engendrasse um dualismo jurídico".[114] Em um mundo e em uma natureza cindidos por esta metafísica, como também disposta no programa filosófico cartesiano, a fonte do direito não poderia encontrar seu lastro e verdade na própria

---

dividi-las, na mente, em outras coisas conhecidas de forma mais distinta."(Regra XII, AT X 418: CSM I 44). Algumas dessas naturezas simples são "puramente materiais": entre elas estão a figura, a extensão e o movimento (que constituem a base da ciência quantitativa cartesiana). Outras, entretanto, Descartes afirma, são "puramente intelectuais", sendo "reconhecidas pelo intelecto por uma espécie de luz natural, sem o auxílio de qualquer outra imagem corpórea"; são as naturezas simples intelectuais que nos capacitam, por exemplo, a reconhecer " o que é o conhecimento ou a dúvida ou a ignorância." Cottingham, John, *Dicionário Descartes*, trad. Helena Martins, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995, p. 127.

[114]Villey, Michel, `A formação do pensamento jurídico moderno`, Trad. Cláudia Berliner, Martins Fontes, são Paulo, 2005, p. 607/608.

natureza.[115] Com efeito, o conceito de natureza se revela imanente à própria razão deduzido pela atividade racional do intelecto que, em Descartes, se dá mediante relações entre o corpo e a alma. Este esforço de racionalização mediado pelo dualismo metafísico é constantemente atualizado por uma deliberação do espírito, da vontade humana: "E, em seguida, olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros (que apenas testemunham haver imperfeição em mim), descubro que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade.[116]" Eis por que na quarta meditação explicita-se o projeto ético-moral e mesmo político de Descartes, no

---

[115] O objetivo da filosofia cartesiana não era lidar com a questão jurídica, como também não o era para a maioria dos pensadores do século XVII, como Espinosa, com a sua *Ética* ou Hobbes com a questão política propriamente dita. O núcleo das preocupações dos filósofos do XVII é com a moral. Todos eles foram em grande medida moralistas. Ainda que Descartes tenha lidado com este mundo moral de forma não sistemática, é inegável que o método relacione-se com uma nova pauta ética, contribuindo para abertura intelectual e o surgimento do direito subjetivo moderno, bem como posteriormente, para o nascimento das ciências humanas, como a sociologia, a ciência política e o tratamento naturalizado da história agora tomada como objeto científico. Tal tradição emergiu, desde antes da Revolução Francesa, mas não só: o emprego das relações mecânico-causais ditadas pela concepção de progresso na história é ponto central do positivismo de Augusto Comte ou do idealismo hegeliano que forneceria o lastro filosófico para o desenvolvimento do materialismo histórico por toda a tradição marxista. A abordagem da questão delineada é tentadora, entretanto, afastar-nos-íamos, demasiado, do tema central do presente trabalho. Cf. Villey, Michel, A formação do pensamento jurídico moderno, trad. Claudia Berliner, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2005 e o trabalho de Simone Goyard-Fabre, Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno, trad. Irene A. Paternot, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2002.

[116] Descartes, René, *Meditações*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 125

qual a *epoché*, a suspensão do juízo, não implica em indiferença entre valores tanto do ponto de vista lógico, como do exercício da prática de uma filosofia moral. A ação moral "consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir), ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto. Pois, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; mas antes, quanto mais eu pender para um, seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontrem, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei. E certamente a graça divina e o conhecimento natural, longe de diminuírem minha liberdade, antes a aumentam e a fortalecem.[117]" Esta noção de liberdade e a valorização do livre arbítrio são a maneira de Descartes compreender a relação entre o infinito e o finito, o necessário e o contingente, entre a Vontade e o livre-arbítrio. Neste sentido, o livre-arbítrio é a faculdade da alma que se associa de maneira cabal ao conhecimento e à ação. Des modo, Descartes escreve: "Além de o livre-arbírio ser a coisa mais

[117] Descartes, René, *Meditações*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 126/127

nobre que possa estar em nós, na medida em que ele nos torna semelhantes a Deus e parece-nos dispensar de a ele se estar sujeito, e que, por consequência, seu bom uso é o maior de todos os nossos bens, ele é também aquele que é o mais propriamente nosso e aquele que nos importa mais, donde se segue que não é senão dele que nossos maiores contentamentos podem proceder. Também vê-se, por exemplo, que o repouso do espírito e a satisfação interior que sentem neles mesmos aqueles que sabem que eles nunca falham em fazer o melhor que podem, tanto para conhecer o bem quanto para adquiri-lo, é um prazer incomparavelmente mais doce, mais durável e mais sólido que todos aqueles que vêm de outra parte.".[118] Se, para Descartes, o livre-arbítrio nos torna, de alguma maneira, semelhantes a Deus, fazendo-nos mestres de nós mesmos, ele aumenta nossa responsabilidade, a de não "se perder, por covardia, os direitos que ele

[118] *"Outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d`autant qu`il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus, d`où il suit que ce n`est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder. Aussi voit-on, par exemple, que le repos d´esprit et la satisfaction intérieure que sentent en eux-mêmes ceux qui savent qu´ils ne manquent jamais à faire leur mieux, tant pour connaître le bien que pour l´acquèrir, est um plaisir sans comparaison plus doux, plus durable et plus solide que tous ceux qui viennent d´ailleurs." (Lettre à la reine Christine, 20 novembre 1647, A.T., V, 85.*

nos concede."[119] De onde a necessidade da via metódica para a moral[120]

Mas o método, a ciência e a técnica que se desdobram para o mestrado sobre o natureza, não dissipam as incertezas da vida ética e política porque estas são fruto do tumulto das paixões. Esse "Zeigeist" da época decorre da aguda percepção do homem de sua condição como protagonista histórico, pois o sujeito moderno difere dos protagonistas do passado cujos valores se ancoravam na coragem guerreira, como os gregos, e nos aristocráticos, da antiga nobreza de espada, vigentes em toda a Idade Média até o nascente Estado Moderno centralizado, considerando-se que a expansão do capitalismo mercantil ultramarino, ao mesmo tempo em que ampliou o mundo,

---

[119] Descartes, René, *As Paixões da Alma*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 286.

[120] Nesse ponto Espinosa irá divergir frontalmente de Descartes. Sobre o tema Lívio Teixeira compara o pensamento dos filósofos: "Já se percebe aqui a radical diferença entre Descartes e Espinosa, que virá à luz principalmente na doutrina da liberdade. É certo que tanto Descartes como Espinosa entendem que a intuição, a coincidência do espírito com as verdades simples, constitui o essencial dos processos intelectuais. Mas para Espinosa a própria atividade interna do intelecto é suficiente para garantir a sua permanência e progresso no caminho da verdade, ao passo que para Descartes é necessário um constante esforço da vontade, para evitar a interferência dos elementos perturbadores da atividade do espírito(...)Uma ligeira comparação seria suficiente para mostrar a diferença profunda de pontos de vista que existe entre o Discurso do Método e o De Intelectus Emendatione, diferença que se poderia resumir, dizendo que no primeiro o método é condicionado pela vontade de permanecer fiel às suas regras, ao passo que o segundo se atém exclusivamente ao progresso na clareza das idéias. É claro que essas concepções diferentes sobre o método estão intimamente ligadas à concepção dos dois filósofos a respeito do erro, a respeito da verdade, a respeito da vida moral toda". Teixeira, Lívio, Ensaio sobre a Moral de Descartes, São Paulo, Editora Brasiliense, 1990, p. 27

colocou novas questões políticas e morais[121]. O pensamento de Descartes se inscreve neste novo mundo, dito burguês em razão dos novos valores ligados à diretamente à economia e à expansão dos mercados e do capital. O homem burguês, cultivando novos valores, destina sua força, capital e intelecto para o mundo do trabalho e para o desenvolvimento da ciência apta aos novos empreendimentos.[122] Assim, o homem moderno mobiliza-se de maneira racional, motivado mais pelo conteúdo de seus interesses, devendo a cada instante neutralizar as suas paixões: "É mais fácil para estudar o comportamento e as declarações públicas do burguês do que penetrar no Mundo dos seus pensamentos e sentimentos.[...] Houve um guia ideal, um traço comum dessas tendências paralelas à personalização do sentimento religioso, com o aumento da importância da dimensão individual e o retorno progressivo à vida doméstica: a virtude moral. Ao contrário da virtude heróica do passado aristocrático, o burguês

---

[121] Lembra-se aqui Montainge que, em seus Ensaios inaugura a crítica à crueldade dos "costumes europeus" e seu sistema penal, se comparado com as práticas canibais dos nativos da América, que muito influenciarm o pensamento francês do período. Cf "Dos Canibais", *Ensaio*s, Livro I, trad. Sergio Milliet, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1972, p. 104/110.

[122] Neste sentido, o *Novum Organum* de Bacon é, ao lado de Descartes, a expressão da aliança entre ciência, conquistas científicas e expansão comercial. Com efeito, a crítica baconiana aos métodos científicos do passado, em primeiro plano a dedução, se faz porque com ela só se conhecia um pequeno espaço geográfico que ia até as "Colunas de Hércules", limite do mundo conhecido (Europa, Àfrica e Oriente).Com a indução, a ciência vai " plus ultra", sempre mais longe em seus conhecimentos e domínio do mundo. Cf. Matos, Olgária, "Logos Mestiço e hospitalidade", in *Gemas da Terra,* Ed. Sesc, SP, 2006.

exaltava a piedade, a sobriedade, a espontânea assunção da responsabilidade, criando assim uma fórmula eficaz que conciliava o conflito entre as necessidades dos bens públicos e a busca do interesse privado."[123] No âmbito das paixões humanas, o desejo de ganho é contrarrestado por Descartes, pois sua preocupação com as coisas do mundo se dá no sentido do desenvolvimento da ciência e aperfeiçoamento moral, motivado pelo controle da natureza mas também das paixões.

II. 2 – O conceito de paixão em Descartes e desconsolo metafísico

Na filosofia cartesiana, a identificação e descrição da natureza humana encontram-se concentradas principalmente nas *Paixões da Alma* e no *Tratado do Homem*. Neles "querer e sentir que queremos são uma única e a mesma coisa": "Nossas percepções também são de

[123] "È più facile studiare il comportamento e le dichiarazioni pubbliche del borghese che penetrare nel mundo dei suoi pensieri e sentimenti. [...]. C´era un ideale guida, um filo conduttore di queste tendenze parallele alla personalizzazione del sentimento religioso, al crescere dell`importanza della dimensione individuale e al progressivo ritorno alla vita domestica: la virtù morale. Diversamente dalla virtù eroica del passato aristocratico, la mentalità borghese esaltava la pietà, la sobrietà, la espontanea assunzione delle responsabilità, creando così anche una formula efficace che conciliava il conflitto tra le esigenze del benne pubblico e il perseguimento dell`interesse privato." (Amelang, James S. , L`uomo barocco - a cura di Rosario Villari, Roma, Editori Laterza, 2001, p. 367/370)

duas espécies: umas têm a alma como causa, outras o corpo. As que têm a alma como causa são as percepções de nossas vontades e de todas as imaginações ou outros pensamentos que dela dependem; pois é certo que não poderíamos querer qualquer coisa que não percebêssemos pelo mesmo meio que a queremos; e, embora com respeito à nossa alma seja uma ação o querer alguma coisa, pode-se dizer que é também nela uma paixão o perceber que ela quer; todavia, dado que essa percepção e essa vontade são efetivamente uma mesma coisa, a sua denominação faz-se sempre pelo que é mais nobre, e por isso não se costuma chamá-la paixão, mas apenas ação.*"*[124]*.* E, assim, uma modificação corporal – a agitação dos espíritos animais[125] – é produzida por um objeto que provoca reação

---

[124] Descartes, René, *Paixões da Alma*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 234

[125] Trata-se de um conceito que se afasta da filosofia aristotélica, afigurando-se como um sucedâneo da noção de alma motriz, no artigo 10 das Paixões da Alma Descartes explicita sua natureza e seu funcionamento: "Mas o que há nisso de mais notável é que todas as partes mais vivas e sutis do sangue que o calor rarefez no coração entram incessantemente em grande quantidade nas cavidades do cérebro. E a causa que as conduz para aí, de preferência a qualquer outro lugar, é que todo o sangue saído do coração pela grande artéria toma seu curso em linha reta para esse sítio, e que, não podendo entrar todo, porque o lugar possui apenas passagens muito estreitas, só passam as suas partes mais agitadas e mais sutis, enquanto o resto se espalha por todos os outros locais do corpo. Ora, tais partes do sangue muito sutis compõem os espíritos animais; e não precisam, para tal efeito, receber qualquer modificação no cérebro, exceto a de serem separadas das outras partes do sangue menos sutis; pois o que denomino aqui espíritos não são mais do que corpos e não têm qualquer outra propriedade, exceto a de serem corpos muito pequenos e de se moverem muito depressa, assim como as partes da chama que sai de uma tocha; de sorte que não se detêm em nenhum lugar e, à medida que entram alguns nas cavidades do cérebro,

no corpo, em conformidade com um valor, o útil ou o prejudicial, que lhe confere sua semelhança com o que já alguma vez nos prejudicou ou serviu-o que se reconhece pelos traços da memória, em função do "temperamento" de nosso cérebro e devido a nossos hábitos. Porque as paixões não determinam uma relação imediata com o mundo por serem elas mesmas mobilizadas pelas relações entre corpo e alma, o mestrado sobre elas deverá ser conhecimento do curso dos espíritos animais e do meio de canalizá-las.

Para desenvolver seu pensamento sobre a moral e que o vinculam à política, Descartes postula uma teoria em torno da união entre as substâncias com fulcro no estudo da glândula pineal, com a finalidade de conferir caráter integrativo ao seu estatuto epistemológico. A questão da fisiologia e da medicina cartesiana retoma aspectos da Antiguidade Clássica e da Renascença, como por exemplo, a introdução dos espíritos animais, preconizada pela "matéria sutil" Mas agora, sob uma roupagem mecanicista, em consonância, portanto, com o método e o mecanicismo. Reelaborando a questão dos espíritos animais herdados da filosofia antiga, Descartes lhes atribui funções não sem consequências para a moral e para a

---

também saem outros pelos poros existentes na sua substância, poros que os conduzem aos nervos e daí aos músculos, por meio dos quais movem o corpo em todas as diversas maneiras pelas quais esse pode ser movido." Descartes, René, Paixões da Alma, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 230/231.

política, o que não se faz sem dificuldades. Neste sentido Jordino Marques diz: "Sabemos como é estranha a Descartes toda a noção obscura e confusa. Apesar disso, ele não exorciza a noção de espíritos animais do seu sistema, mas faz deles [...] a expressão mais coerente de seu mecanicismo fisiológico, atribuindo-lhes, com exceção do pensamento, todas as funções tradicionais da alma. Trata-se aqui do confronto de dois sistemas e de dois mundos, no qual elementos arcaicos de explicação da atividade corpórea são assumidos numa nova roupagem"[126]. Esta nova forma adotada por Descartes na consideração da paixão é assim explicitada por ele: "para começar, considero que tudo o que se faz ou que acontece de novo geralmente é chamado pelos filósofos uma paixão em relação ao sujeito a quem acontece, e uma ação com relação ao que faz que aconteça; de sorte que, embora muitas vezes o agente e o paciente sejam amiúde muito diferentes, a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa com dois nomes, devido aos dois sujeitos aos quais se pode reportá-la."[127] Coerente com sua metafísica, o conceito de paixão apresenta-se ao leitor esvaziado do caráter de substancialidade e finalidade inerente aos Antigos. O que se vê é o realce mecanicista do

---

[126]Marques, Jordino, *Descartes e sua concepção de homem*, São Paulo, Edições Loyola, 1993, p. 43/42

[127] Descartes, René, *Paixões da Alma*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 228.

movimento, disposto em face da transitividade entre agentes e objetos, bem como em suas afecções.

Descartes aborda as paixões em seu *Tratado* endereçado a Princesa Elisabeth não como um moralista antigo, mas como um físico versando sobre a própria natureza humana. Deste modo, nas *Paixões da Alma,* de forma coerente com o método, Descartes não toma a paixão em seu caráter heróico, como os grandes moralistas do século XVII, mas sim, como um cientista que, entretanto, não subestima o papel das paixões em uma ideia de realização da felicidade humana de forma consentânea com o método.

O conceito de paixão de Descartes recupera a noção herdada do aristotelismo de paixão como aquela relação que se estabelece entre agente e paciente, com o predomínio da atividade sobre a passividade[128]. A teoria mecanicista de Descartes não procura extirpar

[128]Neste ponto, Descartes de alguma forma retoma a idéia de *pathos* grega, que não é apenas passividade porque se o fosse não poderia se conectar à ação. O tempo verbal da voz média do grego *pathein* manifesta, a forma reflexiva como "vestir-se" significando, ao mesmo tempo, vestir e ser vestido. Cf. Roland Barthes, "La Patho-Logie", in *O Neutro,* trad. Leyla Perrone Moysés, ed Martins Fontes, São Paulo, 2006. Neste sentido, também Aristóteles encontrava-se bastante afastado do sentimento trágico, do sentimento de ser atingido por forças que dominam o herói e o fatalizam, como a *ate*, que é ruína ou perdição que, pela *hybris*, pelo descomedimento das paixões, levam o herói à perda de si e ao extravio. Cf. André Malta, *A Selvagem Perdição: erro e ruína na Ilíada*, ed Odysseus, SP, 2006. Aristóteles, de quem Descartes se aproxima neste ponto, voltava-se para aquilo que é causa do movimento e de que recebe o movimento, o que é "movido" (paciente), encontra-se na posição de receber as alterações inerentes ao movimento com o qual se comunica, sejam elas de qualidade, quantidade ou

as paixões das relações e da emotividade humanas. Elas revelam-se indispensáveis para o estabelecimento das relações entre pensamento e matéria. Como assevera Lébrun: "não existe paixão, no sentido mais amplo, senão onde houver mobilidade, imperfeição ontológica. Se assim for, é um dado do mundo sublunar e da existência humana. Devemos contar com as paixões. Devemos até aprender a tirar proveito delas. Não é de espantar, então, que o tratado das paixões de Aristóteles tenham sido os primeiros a atribuir ao pathos este sentido, a que chamaríamos das paixões de Aristóteles faça parte da Retórica, que analisa as paixões de modo a permitir ao orador suscitá-las ou pacificá-las em seus ouvintes. Saber jogar com impulsos emotivos pertence à técnica oratória – e é provável que os retores tenham sidoos primeiros a atribuir ao *pathos* este sentido, a que hoje chamaríamos psicológico. O estudo dos efeitos que o discurso produz sobre os homens é que faz com que o *pathos* perca o sentido mais amplo de fenômeno passivo (sentido que igualmente convém às percepções sensíveis, como dirá Descartes) para vir a designar as percepções da alma".[129] Descartes vai em outra direção com respeito a

---

extensão. A concepção geral das paixões, dentro da doutrina aristotélica, encontra-se na Retórica, denotando a sua preocupação em conhecê-las para compreender a maneira como são mobilizadas na vida do indivíduo e nas questões públicas.

[129]Lebrun, Gerard, *O conceito de paixão*, Os Sentidos da Paixão, trad. Mônica Fuchs, São Paulo, Funarte – Companhia das Letras, 2002, p.18/19

Aristóteles, que procura a utilidade das paixões, procurando construir uma espécie de ourivesaria que esquadrinhe a geometria natural das paixões da alma para melhor dominá-las com fins epistemológicos e morais :"Ora, essas coisas são úteis de se saber para encorajar cada um de nós a aprender a observar as suas paixões; pois, dado que se pode, com um pouco de engenho, mudar os movimentos do cérebro nos animais desprovidos de razão, é evidente que se pode fazê-lo melhor ainda nos homens, e que mesmo aqueles que possuem as almas mais fracas poderiam adquirir um império absoluto sobre todas as suas paixões, se empregassem bastante engenho em domá-las e conduzi-las."[130] Descartes não se contenta com a tentativa de compreensão dos objetos, é necessário sua dissecação e o domínio dos mesmos. A ambição cartesiana visa combinar a ciência e a prudência para a consecução da sabedoria humana.

O descortino cartesiano sobre as paixões, tal qual um fisiologista, deriva de sua compreensão mecânica do homem como um conjunto de molas e engrenagens, em analogia a um autônomo[131].

---

[130] Descartes, René, *Paixões da Alma*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 247

[131] "Neste ponto, também Descartes insiste com força: 'não há nenhuma diferença entre as máquinas que constroem os artesãos e os diversos corpos que a natureza compõe'[...].Se o mundo é uma máquina, não apenas cai a antiga imagem de uma correspondência entre o homem micro-cosmo e o universo macro-cosmo, mas cai também a idéia que o mundo seja construído segundo a medida do homem. "Su questo punto anche Cartesio insiste con forza: ´non si dà alcuna

Descartes alinhava ainda, a descrição do mecanismo empregada para demonstrar as afecções que seguem o corpo, à matéria. "Desejo que se considere que estas funções seguem todas naturalmente nesta máquina só a disposição de seus órgãos, nem mais e nem menos do que fazem os movimentos de um relógio ou outro autômato, seus contrapés e suas rodas, de modo que não é necessário conceber quanto a elas nenhuma outra alma vegetativa, nem sensitiva, nem mesmo outro princípio de movimento e de vida do que seu sangue e seus espíritos agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração e que não é de outra natureza que todos os fogos que estão nos corpos inanimados." [132] Percebe-se aqui a subordinação hierárquica da substância corpórea em relação à substância pensante.

Entretanto, esta hierarquia entre as substâncias guarda consonância com o arcabouço epistemológico cartesiano. Pois, deve-se considerar que Descartes em toda a formulação de sua teoria do conhecimento não admite a constituição do sujeito como mera insuficiência, destinado de maneira inexorável à precariedade de sua

---

differenza fra le macchine che costruiscono gli artigiani e i diversi corpi che la natura compone". [...] Se il mondo è una macchina, non solo cade l´antica immagine di una corrispondenza fra l´uomo microcosmo e l´universo macrocosmo, ma cade anche l´idea che il mondo sia construito a misura dell´uomo". Rossi, Paolo, L`uomo barocco - a cura di Rosario Villari, Roma, Editori Laterza, 2001, p. 309.

[132] Descartes, René, Tratado do Homem, trad. Jordino Marques, apud, Marques, Jordino, *Descartes e sua concepção de homem*, São Paulo, Edições Loyola, 1993, p. 200

condição[133]. Desta forma, o dualismo cartesiano determina que o corpo seja tomado como extensão pura, fazendo com que Descartes se diferencie da experiência intelectual que leva à composição da moral trágica de autores como Shakespeare ou Racine [134]. Tais autores levam às últimas conseqüências a tragicidade e o ideal de suas personagens em uma escavação profunda das componentes psicológicas. O pano de

---

[133] Neste plano, seria interessante aproximar Descartes e Pascal em suas posições antagônicas no século XVII. O ponto de dissonância tem como eixo central suas respectivas filosofias acerca da condição humana. Apesar dos dois filósofos manejarem instrumentos próprios do racionalismo, como a geometria e o melhor conhecimento científico da época, suas percepções do homem são dicotômicas. Em contraste à noção cartesiana baseada na afirmação de um eu soberano e na possibilidade do conhecimento claro e evidente, Blaise Pascal radica sua teoria enfatizando o caráter precário da razão para o conhecimento do universo infinito. Isto decorre da finitude humana e da infinitude de Deus. A abordagem pascaliana realiza uma espécie de antropologia negativa do homem. A impossibilidade de superação entre a tensão estabelecida pelo binômio finito e infinito gera um sentimento de tragicidade em sua filosofia :"Afinal, que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos em um segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve. Que poderá fazer, portanto, senão perceber (alguma) aparência das coisas num eterno desespero por não conhecer nem seu princípio nem seu fim?" (Pascal, Blaise, Pensamentos, Fragmento 72, trad. Sérgio Milliet, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 56) Por contraste, a noção de subjetividade pascaliana reforça elementos que compõem a filosofia moral de Descartes, qual seja uma aposta otimista no homem e em suas possibilidades de conhecimento. Assim, Descartes deduz a certeza de um sujeito epistêmico, estabelecendo uma relação de gradação entre substância pensante e Deus, enquanto Pascal enfatiza o "deus escondido". Cf Lucine Goldman, *Le Dieu Caché*, ed. Gallimard, Paris, 1959.

[134] "O mundo moral e mental de Shakespeare é, desta forma, muito mais movimentado, mais rico em camadas e de per si, antes mesmo de qualquer ação determinada, mais dramático do que o da própria antiguidade; a própria base sobre a qual os homens se movimentam e os acontecimentos se desenrolam é mais insegura e parece estar agitada por comoções internas; não há qualquer mundo fixo como pano de fundo, mas um mundo que se reproduz constantemente a partir das mais diversas forças." Auerbach, Erich, Mimesis, a representação da realidade na literatura universal, trad. Vários tradutores, Editora Perspectiva, São Paulo, 2009, pag. 289.

fundo dramático reservado a Descartes faz com que o teatro do mundo da filosofia e da ciência protagonize diversas *personae*, seja a do arquiteto, a do matemático, do engenheiro, do fisiologista ou, ainda, a de um ourives da alma humana. A moral e a psicologia cartesianas aproximam-se de Corneille que em sua obra articula a tessitura do enredo de forma meticulosa visando o domínio de suas personagens no sentido de retirar delas todo o mistério psicológico, mantendo assim o controle narrativo e dramático de maneira absoluta. "Corneille não conhece a riqueza ilimitada dos carateres, a perpétua mudança das disposições, a delicadeza da nuance espiritual, a fineza das texturas que fazem a magia da poesia de Shakespeare. Nele tudo é como que afinado em uma única tonalidade: a força e a duração da ressonância deste tom estão ligadas à força de seu drama. Sua tragédia é rica em crises interiores e em violentos movimentos exteriores. Mas todos esses movimentos têm alguma coisa de previsível ao cálculo. Uma vez conhecidos os impulsos particulares pelos quais os homens de Corneille são movidos, uma vez conhecido o caráter particular que cada um deles encarnará no drama, a totalidade de suas ações e reações já estão dadas por elas mesmas. Vemos nelas como nós vemos no interior de um relógio, que posto em marcha o mecanismo terá sempre o mesmo curso determinado. Em Corneille

tudo obedece a uma mecânica das paixões que não admite exceções."[135]

Mas tanto Descartes quanto Corneille encarnam um aspecto positivo do estoicismo sob a perspectiva da liberdade e da autarquia. "É lá, na verdade, que se desnuda claramente mais uma vez o parentesco entre a psicologia de Corneille e aquela de Descartes. Ambos vêm a reflexão sob uma dupla forma: reflexão teórica e reflexão moral, força primordial da alma, força que pode ser, sim, ser obscurecida e abalada pela paixão, mas não absolutamente destruída. Pois esta destruição significaria ao mesmo tempo o aniquilamento da alma, de sua natureza específica. O pensamento é atributo único que não poderia ser suprimido da alma, ele não é um simples acidente dela, mas constitui a totalidade de sua essência." [136]

---

[135]"Corneille ne connaît pas la richesse ilimitée des caracteres, le perpétuel changement des dispositions, la délicatesse de nuances spirituelles, la finesse de teintes, qui font la magie de la poesie de Shakespeare. Chez lui, tout est comme accordé à un seul ton: à la force et à la durée de résonance de ce ton est liée la force de son drame. Sa tragédie est riche em crises intérieures et en violents mouvements extérieurs. Mais tous ces mouvements ont quelques chose de prévisible au calcul. Une fois connus les ressorts particuliers dont lês hommes de Corneille sont mus, une fois connu le "caractère" particulier que chacun d`eux incarnera dans le drame, la totalité de leurs actions et réactions est par lá même déjà donnée. Nous voyons en eux, comme nous voyons à l´intérieur d´une horloge; et, mis en marche, le mécanisme de l`horloge aura toujours le même cours déterminé. Chez Corneille, tout obéit aux lois d`une mécanique des passions, qui n´admettent pas d´exception." Cassirer, Ernest, Descartes, Corneille, Cristine de Suède, trad. Madeleine Francès et Paul Schrecker, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1997, p. 9.

[136] "C`est la, en vérité, que se dévoile clairement, une fois encore, la parente existant entre la psycologie de Corneille et celle de Descartes. Tous deux voient la réflexion sous as double forme: réflexion théorique et réflexion morale, force

Descartes procura descrever a paixão de forma articulada com a natureza humana, em um esforço deliberado da vontade em manter-se fiel ao estilo *more geometrico*. Este propósito resoluto concentra-se nas *Paixões da Alma* em que procura demonstrar a sua concepção da natureza humana. As paixões ao mesmo tempo reverberam tudo aquilo que afeta a alma humana assim como conduzem à descrição do compósito entre a substância pensante e material (extensa) da qual o homem é formado, revelando seu caráter indecomponível que o separa do mundo natural. Descartes expõe a noção de paixão como afetação da alma pelos sentidos e sentimentos das ideias confusas, refutando, mais uma vez, a tradição filosófica "Nada há em que melhor apareça quão defeituosas são as ciências que recebemos dos antigos do que naquilo que escreveram sobre as paixões; pois, embora seja esta uma matéria cujo conhecimento foi sempre muito procurado, e ainda que não pareça ser das mais difíceis, porquanto cada qual, sentindo-as em si próprio, não necessita tomar alhures qualquer observação para lhes descobrir a natureza, todavia o que os antigos dela ensinaram é tão pouco, e na maior parte tão pouco crível que não posso alimentar

---

primordiale de l´âme, force qui, certes, peut être obscurcie et ébranlée par la passion, mais non absolument détruite. Car cette destruction signifierait en même temps l´anéantissement de l´âme, dans sa nature spécifique. La pensée est unique attribuit qui ne saurait être retranché de l´âme; elle n´en est pas un simple accident, mais constitue la totalité de son essence." Cassirer, Ernest, Descartes, Corneille, Cristine de Suède, trad. Madeleine Francès et Paul Schrecker, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1997, p. 13

qualquer esperança de me aproximar da verdade, senão distanciando-me dos caminhos que eles trilharam."[137]

Deste modo podemos considerar a paixão como um conceito reflexivo a depender da posição do agente e do paciente, a paixão refletindo e estabelecendo toda gama de relações, às quais o "eu" imerso, ora afetado em sua alma, ora pode ser tomado como causa da afetação da alma do outro. Em sua dimensão anímica, todos os nossos pensamentos são ações e paixões simultaneamente. "Assim, por não concebermos que o corpo pense de alguma forma, temos razão de crer que toda a espécie de pensamento que em nós existente pertence à alma."[138]Descartes idealizou a realização do que seria uma excursão científica pela alma humana, com a finalidade de esquadrinhá-la, ancorado em sua metafísica e pelo seu conceito de paixão: "Depois de haver considerado no que as paixões da alma diferem de todos os seus outros pensamentos, parece-me que podemos em geral defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos

---

[137] Descartes, René, *Paixões da Alma*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 227

[138] Descartes, René, *Paixões da Alma*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 228

particularmente a elas, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos."[139]

O procedimento da filosofia cartesiana tem, pois, o sentido de manifestar que a noção de natureza ganha uma compleição histórica e, de seu lado, a história se "naturaliza", visto que em cada um dos vetores o homem se faz senhor. O homem se impõe uma nova tarefa, qual seja, a de verificar e de enumerar em um infinito catálogo a sua relação com o mundo físico, por meio de uma notação algébrica-geometrizada, sem transcendência mágico-religiosa, dentro dos limites do espaço–tempo: "O antigo tabu do natural – que pressupõe a diferença essencial entre experiência (de laboratório) e "fenômenos naturais" considerados sagrados até aquele momento – vê-se inteiramente ultrapassado. O homem não mais teme ser fulminado por deuses. Conhecer é construir, graças à engenhosidade técnica; Deus concede ao homem a missão de trabalhar à sua imagem, de constituir o mundo em pensamento como um dia Deus o criou, dando-lhe leis. O físico mecanicista eleva-se a Deus desejando penetrar no segredo do Engenheiro Divino, colocando-se em seu lugar para melhor compreender como o mundo foi criado. Não é outra a atitude de Descartes nos *Princípios da Filosofia* (1644), obra que responde ao

[139] Descartes, René, *Paixões da Alma,* trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 237

Discurso do Método. Para que a substituição de Deus pelo filósofo mecanista se tornasse possível foi preciso que a natureza perdesse a finalidade imanente. Sendo, agora, matemática, a natureza será o alicerce seguro e sólido para a edificação da física. A matemática não é mais humilde auxiliar do artesão ou do astrólogo sonhador. O matemático torna-se junto ao engenheiro, o protótipo do cientista, o depositário do segredo divino. Reduzindo a matéria à extensão, Descartes faz da física uma geometria aplicada. Ao dessacralizar a natureza de sua magia pitagórica – a dos números harmônicos – a nova geometria desencanta corpo e alma: metaforizado em conceito o corpo converte-se em fetiche, a alma em sujeito."[140]

A Filosofia Moderna gravou o signo da ciência sobre os conceitos de alma, natureza, paixão, por intermédio do desencantamento do mundo e da noção de uma mecânica das paixões, promovendo assim um rigoroso esforço profilático do intelecto. Assim como a alma não sentiria nenhuma paixão se não fosse ligada ao corpo e que uma idéia ou uma intelecção possam ser paixões que a alma não faz senão contemplá-la, também se trata de diferenciá-las daquelas representações acompanhadas de emoção--com a alteração ou

---

140 Matos, Olgária, *Descartes o eu e o outro de si,* in Crise da Razão, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 201.

intensificação dos movimentos comuns dos espíritos animais---quer a alma não contempla como coisa externa mas as sente internamente. Neste caso, a alma não mais se pertence, ela não consegue separar-se daquilo que a agita e muito menos contemplar de fora o que a perturba, como ela o faz na reflexão. E por isso, é preciso um trabalho de "desidentificação" com respeito ao que ocorre dentro de nós, mas para a abolir as paixões—o que equivaleria a suprimir o homem—mas sim de restituir a distâncias que elas tendem a dissipar. Para exemplificar esse trabalho de desidentificação, Descartes se refere ao palco de um teatro. Nele somos espectadores de nossas próprias paixões, como o somos das ações representadas em um palco e que mesmo quando trágicas não afetam a alma a ponto de que ela se torne a própria tristeza que se experimenta assistindo a ela. Além disso, sabemos se tratar de representação, de ilusão. O homem concreto não pode se afastar do mundo das imagens e das aparências. Neste sentido, Descartes se voltará para as ilusões ópticas e ao estudo de seus mecanismos. À "ciência dos milagres" que a crença popular atribuía aos magos, Descartes substitui o conhecimento de seus mecanismos: "Eu, vos tendo feito admirar as mais poderosas máquinas, os mais raros autômatos, as visões mais aparentes, as mais sutis imposturas que o artifício possa inventar, descobrirei para vós os

seus segredos."[141] Assim, o conhecimento dos fenômenos luminosos, como dos mecanismos dos espetáculos teatrais, explica o que parece sobrenatural. Que se recorde que os recursos dos ilusionistas para enfeitiçar os crédulos têm em Descartes alcance político: "A ´invenção´ de Descartes é menos uma antecipação sobre a maneira de impressionar as multidões ignorantes e crédulas por encenações espetaculares, em proveito de monarcas ambiciosos, do que o destronamento do papel demiurgico do artista: ele só pode conseguir o efeito procurado se se esquivar ao mistério das forças vitais no qual a mitologia artística da Renascença fazia consistir o seu valor".[142] Sendo assim, a incidência das imagens e aparências, mobilizam a vontade e o julgamento humanos. Elas possibilitam ao homem se situar no suporte material do mundo, na terra, no chão. Talvez fosse possível questionar se os homens como seres racionais são guiados mais pela razão ou pela imaginação. Neste sentido, a noção cartesiana de vontade permite investigar o estatuto da imaginação, da fantasia, que na moral revela-se tão importante quanto quaisquer outras operações da razão, o que se verifica quando Descartes expõe o que seja o pensamento: "Pela palavra pensamento entendo tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios; é por isso

[141] Cf. Regras para direção do espírito, AT, vol. X, P. 505.

[142] Cf. Dumont, Pascal, Op.cit., p.198

que compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são a mesma coisa que pensar. Porque se afirmo que vejo ou que caminho, e daí infiro que existo; se ouço falar da acção que se pratica com os meus olhos ou com as minhas pernas, esta conclusão não é de tal modo infalível que eu não tenha razão para duvidar dela, porque eu posso pensar, ver ou caminhar quando durmo, embora não saia do mesmo sítio. Isto acontece-me algumas vezes quando durmo e poderia talvez suceder-me se não tivesse corpo: ao passo que se ouço falar somente da acção do meu pensamento, ou do sentimento, ou seja, do conhecimento que existe em mim e que me leva a supor que vejo ou caminho, esta mesma conclusão é tão absolutamente verdadeira que não posso duvidar dela, visto que se refere à alma, que é a única a ter a faculdade de sentir, ou de pensar de qualquer modo que seja".[143] Assim, Descartes afirma que o elemento anímico da vontade exerce papel primordial não apenas na formulação de nossos juízos, mas também na concessão ou não de assentimento em face de determinada experiência intelectual. A consequência da postulação cartesiana é o papel crucial da vontade na regulação do intelecto, tanto para formulação dos juízos quanto de assentimentos. A desproporção entre nossa desmesurada vontade e a finitude de nosso

[143] Descartes, René, *Princípios de Filosofia*, trad. João Gama, Lisboa, edições 70, 2006, p. 29/30

intelecto proporciona a inevitável experiência do erro. "De tudo isso reconheço que nem o poder da vontade, o qual recebi de Deus, não é em si mesmo a causa de meus erros, pois é muito amplo e muito perfeito na sua espécie; nem tampouco o poder de entender ou de conceber: pois, nada concebendo senão por meio deste poder que Deus me conferiu para conceber, não há dúvida de que tudo o que concebo, concebo como é necessário e não é possível que nisso me engane. Donde nascem, pois, meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque."[144]

Diante disso, pode-se deduzir que a elaboração de nossos juízos é o resultado de um esforço tendente tanto à regulação de nossa vontade, como para o controle das paixões, regido este último pela nossa liberdade.

Este movimento do pensamento cartesiano, de apreensão e de esforço intelectual, traz sem dúvida dificuldades, em face da tentativa de realizar a separação total entre paixão e razão. Como comenta

[144] Descartes, René, *Meditações*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p.127

Lebrun: "Esses movimentos da alma são um dado da natureza humana e não se trata de extirpá-los ou de condená-los. Com efeito, não é em razão dos pathé que sentimos, diz Aristóteles, que somos julgados bons ou maus: isto seria um absurdo, pois eles estão inscritos em nosso aparelho psíquico, e não podemos deixar de senti-los. Ninguém se encoleriza intencionalmente. Ora, a qualificação bom/mau supõe que aquele que assim julga escolheu agir assim. Um homem não escolhe as paixões. Ele não é, então, responsável por elas, mas somente pelo modo como faz com que elas se submetam à sua ação. É deste modo que os outros o julgam sob o aspecto ético, isto é, apreciando o seu caráter. Só pode ser, aliás, dessa forma. Pois um juízo ético seria simplesmente impossível se não houvesse como regular as paixões."[145]

O jogo entre as paixões deverá compensá-las - em força e fraqueza a fim de que a vontade forte e moral governe as mais desregradas. Desta forma vontade e livre-arbítrio cumprem funções distintas tanto na possibilidade do conhecimento, como na formulação dos juízos. "E, em seguida, olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros (que apenas testemunham haver imperfeição em mim), descubro que dependem do concurso de duas causas, a saber,

[145]Lebrun, Gerard, *O conceito de paixão*, in Os Sentidos da Paixão, trad. Mônica Fuchs, São Paulo, Funarte – Companhia das Letras, 2002, p.19

do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre arbítrio; isto é, do meu entendimento e conjuntamente de minha vontade." [...] "Ora, se me abstenho de formular meu juízo sobre uma coisa, quando não a concebo com a suficiente clareza e distinção, é evidente que o utilizo muito bem e que não estou enganado; mas, se me determino a negá-la ou a assegurá-la, então não me sirvo como devo de meu livre arbítrio; se garanto que não é verdadeiro, é evidente que me engano, e até mesmo, ainda que julgue segundo a verdade, isto não ocorre senão por acaso e eu não deixo de falhar e de utilizar mal o meu livre arbítrio; pois a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade."[146] Sob a direção do espírito, a moral não mais precisa da religião para se autogovernar. Neste horizonte, o pensamento de Descartes se desenvolve no plano da cultura libertina do Século XVII. Mas quais elementos constituem esta moral libertina? E como ela se estabeleceu sem uma lei natural que conecta tudo com o Todo, cada ente participante da vontade divina, com o

[146] Descartes, René, *Meditações,* trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, p. 125/128. A vontade, pois, "corresponde à segunda das duas principais potências da alma (junto com o entendimento), a vontade define-se em primeiro lugar como potência de eleger (em suma, de escolher) e, em segundo lugar, como capacidade de prosseguir ou executar o que se escolheu. Eleger uma coisa é dar o seu assentimento à representação dessa coisa como sendo a melhor que se possa escolher: por isso é que a vontade, faculdade de eleger, é também faculdade de julgar." Buzon, de Frédéric e Kambouchner, Denis, *Vocabulário de Descartes*, trad. Claudia Berliner, São Paulo, Martins Fontes, 2010, p. 82.

transcendente? Para responder a estas questões é preciso analisar os conceitos da tradição filosófica informadores da moral provisória que, por sua vez, se prolongam na questão do realismo político em suas relações com o controle da fortuna e o triunfo da virtù[147]. Assim, o empreendimento cartesiano se completará para o controle das paixões na política de Descartes.

[147] Skinner em comentário sobre *O Príncipe* destaca a relação entre a boa fortuna e a virtù: "Mas ele [Maquiavel] insiste – retomando mais uma vez um tema de o Príncipe que a realização de grandes coisas nunca é resultado apenas da boa Fortuna, mas sempre uma consequência da Fortuna combinada com a qualidade indispensável da virtù, que nos permite resistir com equanimidade aos nossos infortúnios, ao mesmo tempo que atrai de modo favorável as atenções da deusa." Neste contexto da obra maquiaveliana a virtù: "é representada como uma disposição de fazer o que for necessário para alcançar glória cívica e a grandeza, quer ocorra serem as ações que isto envolve de caráter intrinsicamente bom ou mau. Antes de mais nada, antes de mais nada, esta qualidade é tratada como o mais importante atributo da liderança política." (Skinner, Quentin, Maquiavel, trad. Maria Lucia Montes, Ed. Brasiliense, 1988, p.85-86).

Capítulo III - Moral e Política

III.1 - Moral provisória e a tradição

A moral provisória é definitiva na medida em que ela se vincula ao conceito inalienável de liberdade da vontade e da liberdade de julgar, o que faz de cada ser pensante, segundo as regras que dirigem o espírito, um pequeno soberano. A dúvida hiperbólica que faz com que por um instante suspendamos o juízo sobre todas as coisas é a condição de uma moral anti-dogmática que, por princípio, afasta-a do status quo dos poderes estabelecidos, tanto a Monarquia absolutista quanto os preceitos da Igreja, católica ou reformada. Com efeito, porque não sujeitos ao exame do bom-senso, incluem-se no âmbito dos preconceitos intelectuais a serem evitados. Para além, do cuidado com os poderes constituídos, incide uma postura sabedora do domínio da contingência na história dos homens, sob a influência das paixões, especialmente na política. Descartes reconhece a impossibilidade da recusa inflexível do desejo, haja vista que constitutivo de nossos afetos e por conseqüência do próprio político como enigma a ser decifrado. Desse modo, os níveis lógico e epistemológico se imbricam produzindo importantes reflexos nos campos da moral e da política.

Descartes, de maneira prudencial, formula sua Moral Provisória: "A primeira era obedecer às leis e aos costumes de meu país, retendo constantemente a religião em que Deus me concedeu a graça de ser instruído desde a infância, e governando-me em tudo o mais, segundo as opiniões mais moderadas e as mais distanciadas do excesso, que fossem comumente acolhidas em prática pelos mais sensatos daqueles com os quais teria de viver [...] Minha segunda máxima consistia em ser mais firme e resoluto possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões duvidosas, sempre que me tivesse decidido a tanto..."[148] A segunda máxima contida na Moral Provisória já prenuncia elementos constitutivos da necessidade imposta a esse Eu dotado de razão e livre-arbítrio em superar dentro do domínio da contingência, sob o signo da Fortuna, o vício ou a irresolução, tema ao qual Descartes retornará quando da redação das *Paixões da Alma*. Ou seja, o filósofo não desconhece a imposição de decisões tanto no plano existencial como nos negócios da comunidade política. "E, assim como as ações da vida não suportam às vezes qualquer delonga, é uma verdade muito certa que, quando não está em nosso poder o discernir as opiniões mais verdadeiras, devemos seguir as mais prováveis; e

[148]Descartes, René, *Discurso do Método,* trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 49/50

mesmo, ainda que não notemos em umas mais probabilidades do que em outras, devemos, não obstante, decidir-nos por algumas e considerá-las depois não mais como duvidosas, na medida em que se relacionam com a prática, mas como muito verdadeiras e muito certas, porquanto a razão que a isso nos decidiu se apresenta como tal."[149] Entretanto, esta tomada de decisão, seja no plano filosófico ou político, apesar de calcada no livre-arbítrio e, portanto, animada pelo elemento volitivo da ação e do desejo humanos, encontra-se a todo momento sendo inspecionada e recenseada pela razão. Pois, esta Razão, emblema último do homem moderno, subsumida ao método, busca a cada instante o domínio das paixões, que concorreriam para o domínio da própria natureza e para a autarquia humana. Porque Descartes não concebe nem aspira a uma espécie de aniquilamento das paixões, prevê, no limite, a possibilidade ,dentro da esfera da finitude humana, do controle dos afetos do "eu" que habita o mundo, como se vê de forma explícita na terceira máxima prescrita na Moral Provisória. Ela inscreve-se na linhagem do controle das paixões: "Minha terceira máxima era a de procurar sempre vencer a mim próprio do que à fortuna, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e, em geral, a de acostumar-me a crer que nada há que

[149] Descartes, René, *Discurso de Método*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 50

esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos, de sorte que, depois de termos feito o melhor possível no tocante às coisas que nos são exteriores, tudo em que deixamos de nos sair bem é, em relação a nós, absolutamente impossível".[150] A Moral Provisória é concebida, pois, em suas relações com o mundo exterior, com acidentes e obstáculos que podem contrariar a vontade, ferindo o corpo e alma, as formas múltiplas de alteridade compreendida como adversidade, como os reveses da Fortuna. Neste sentido, a moral provisória, em seus traços "estoicos" de aceitação do que não depende de nós, marca a separação das esferas do público e do privado, cumprindo o papel de resguardar e circunscrever os limites do nosso desejo no âmbito de nossa atuação política, o estar-no-mundo e na cidade, preservando algo único em cada um de nós, em um sentido de coesão com uma "nova subjetividade", proposta na aurora da filosofia moderna. "nosso pensamento, elas nos desviam de dedicar nossa afeição a outras. Quanto às coisas que não dependem de modo algum de nós, por boas que possam ser, jamais devemos desejá-las com paixão, não só porque podem não acontecer, e por isso nos afligir tanto mais quanto mais tivermos desejado, mas principalmente porque, ocupando coisas cuja aquisição depende de nós. E há dois

---

150 Descartes, René, *Discurso do Método*, Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 49/51

remédios gerais contra esses desejos vãos: o primeiro é a generosidade, de que falarei abaixo; o segundo é que devemos amiúde refletir sobre a providência divina, e nos representar que é impossível que alguma coisa aconteça de maneira diferente da determinada desde toda a eternidade por esta providência; de sorte que ela é como uma fatalidade ou uma necessidade imutável que cumpre opor à fortuna para destruí-la como uma quimera que provém apenas do erro de nosso entendimento."[151]

Delineia-se, em Descartes, uma reflexão sobre fortuna e *virtù,* contingência e necessidade, razão e paixão, com o esforço da vontade de submissão do *pathos*, agora não mais pensado como mera passividade, pois duvidar e temer são também pensamento. O pensamento abrange todas as possibilidades da atividade do intelecto, da *ratio*, como também os afetos.[152] Deste modo, a dúvida metódica e

---

151 Descartes, René, *Paixões da Alma,* Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 279

152 Esta posição entronizada da razão, pela filosofia moderna, afina-se com o sentido profundo da moral estoica. Neste sentido pondera Pierre Hadot: "Pode-se definir de outro modo a oposição entre o domínio da "moral" e o domínio do 'indiferente'. Será moral, então, isto é, bom ou mau, o que depende de nós; será indiferente o que não depende de nós. A única coisa dependente de nós é, com efeito, nossa intenção moral, o sentido que atribuímos aos acontecimentos. O que não depende de nós corresponde ao encadeamento necessário de causas e efeitos, isto é, ao destino, ao curso da natureza, às ações dos outros homens. São, assim, indiferentes a vida e a morte, a saúde e a doença, o prazer e o sofrimento, a beleza e fealdade, a força e a fraqueza, a riqueza e a pobreza, a nobreza e o vulgo, as carreiras políticas, porque tudo isso não depende de nós." Hadot, Pierre, O que é a Filosofia Antiga, trad. Dion Davi Macedo, São Paulo, Editora Loyola, 2008, p. 195/196

a instituição da moral provisória reclamam desde sua gênese a realização e o esforço de um trabalho intelectual solitário e fundador de conhecimento da vida anímica, em suas tribulações e inconstância. Nesse sentido, a dúvida como método revela-se em um primeiro momento, tributária pela mediação de Montaigne e do ceticismo antigo[153]. A dúvida como procedimento anti-dogmático se inscreve na compreensão da inconstância de tudo que é temporal.

---

[153] O tema da apreensabilidade do conhecimento é central na tradição cética. Descartes em um primeiro momento de seu programa filosófico é influenciado pelo ceticismo tanto em sua corrente antiga quanto pela acadêmica. Com efeito, o pirronismo e a academia apresentam muitos mais pontos de consenso do que de dissenso. Por seu turno, os acadêmicos valiam-se dos instrumentos dialéticos do racionalismo platônico socrático, para refutar posições das escolas dogmáticas, sobretudo o estoicismo. Um ponto que diferencia a vertente pirrônica da acadêmica refere-se ao fato de que o primeiro ligava-se de forma essencial a uma prática sapencial, enquanto aos últimos encontravam-se mais afinados, com caráter antidogmático do ceticismo. Entretanto, deste necessariamente se afasta, tanto em função da afirmação da obtenção do conhecimento claro e distinto, como pela nova interioridade proposta pelo cartesianismo. Sobre a questão Roberto Bolzani Filho salienta: "Clareza e distinção", no caso dessas verdades primeiras, já são critérios de verdade, enquanto os acadêmicos só podiam ver nisso probabilidade, persuasão e crença. O Cogito, a grande inovação do cartesianismo, é ainda impensável ao processo de subjetivação emcomopreendido pelo ceticismo antigo, mesmo àquele que já elabora um sentido para a idéia de autonomia do subjetivo. Agora, a aproximação com Hume parece mais frutífera, pois não mais se trata, por assim dizer, de uma subjetividade substancial. Se o projeto é de mesma intenção que o de Descartes, os resultados são bem distintos – até inconciliáveis, assim o pretende Hume. Trata-se, em certo sentido que será preciso esclarecer, de uma análise crítica de um dogmatismo radical, análise que se traduz em uma reinterpretação que limita o alcance do conhecimento e, nessa medida, desemboca em resultados que, com a noção de crença, se assemelham ao que propugnavam os acadêmicos. Mas há uma diferença importante, que separa os acadêmicos não só de Descartes como também de Hume e que expressa outra característica original da filosofia moderna: se os céticos acadêmicos chegam a uma subjetividade plenamente delineada com a doutrina do probabilismo, os modernos partem dela como, por assim dizer, tribunal da razão. De qualquer modo, parece-nos, em princípio, correto afirmar que o ceticismo acadêmico esboça uma figura da subjetividade que, com Hume, se apresentará como uma opção crítica em face do cartesianismo". Bolzani Filho, Roberto, Acadêmicos versus Pirrônicos: Ceticismo Antigo e Filosofia Moderna, São Paulo, Revista Discurso do Departamento de Filosofia da USP, n. 29, 1998, p. 102/103

Pois é Montaigne quem fez a experiência das Guerras de Religião no século XVI que como escreveu Descartes "ainda não terminaram". O que suscita o exercício moderado da ação, no duplo sentido do bom-senso e da prudência, como também um reconhecimento do que se pode fazer e o que se deve não fazer, para compreender o sentido de um afastamento do mundo. Como escreveu Montaigne: "nós temos deveres em parte à sociedade, mas na melhor parte a nós."[154] Eis por que as condições históricas nas quais Montaigne põe em dúvida os costumes europeus face aos habitantes do Novo Mundo[155] estão

---

[154] Cf. Montaigne, Michel, *Ensaios*, Livro II, cap XVII, trad. Sergio Milliet, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, p. 321/324

[155] Montaigne crítica a violência das guerras de religião empreendidas na Europa, por intermédio dos costumes guerreiros dos nativos do Novo Mundo, que na visada da cristandade remetem às mais hediondas e selvagens práticas bélicas: "Esses povos guerreiam os que se encontram além das montanhas, na terra firme. Fazem-no inteiramente nus, tendo como armas apenas seus arcos e suas espadas de madeira, pontiagudas como as nossas lanças. E é admirável a resolução com que agem nesses combates que sempre terminam com efusão de sangue e mortes, pois ignoram a fuga e o medo. Como troféu, traz cada qual a cabeça do inimigo trucidado, a qual penduram à entrada de suas residências. Quanto aos prisioneiros, guardam-nos durante algum tempo, tratando-os bem e fornecendo-lhes tudo de que precisam até o dia em que resolvem acabar com eles. (...)Isso feito, ambos o moem às vistas da assistência, assando-o em seguida, comendo-o e presenteando os amigos ausente com os pedaços da vitima. Não o fazem entretanto para se alimentarem, como faziam os antigos citas, mas sim em sinal de vingança, que a prova está em que, tendo visto os portugueses aliados de seus inimigos, empregarem para com eles quando os aprisionavam, outro gênero de morte, que consistia em enterra-los até a cintura, crivando de flechas a parte fora da terra, enforcando-os depois, imaginaram que esta gente da mesma origem daqueles seus vizinhos que haviam espalhado o conhecimento de tantos vícios, que esta gente, muito superior a eles no mal, não devia ter escolhido sem razão um tal processo de vingança, o qual por isso adotaram, porque o acreditavam mais cruel e abandonaram seu sistema tradicional. Não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais efeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos. Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior

presentes também em Descartes quando empreende a "reforma do entendimento". Lembre-se que Descartes, tendo escrito seu ensaio O Mundo, quando se tem notícia de que se queimou o livro de Galileu, renuncia a publicar o seu tratado. Prefere continuar a vida já começada, vivendo bem porque vivendo "escondido": "O desejo que tenho de viver em repouso [...] faz com que me sinta melhor livre do temor do que adquirindo conhecimentos que não desejo, por meio de meu escrito, que não me aborreço de ter perdido o tempo e o esforço que empreguei a compô-lo"[156]. Mais empenhado em poder pensar à vontade do que de se dar a conhecer ao público, Descartes estabelece a diferença entre o ato de pensar e o de transmitir, entre o público e o privado. Em outros termos, Descartes pode usar o seu tempo sem pressa, na direção oposta dos que temem perder o tempo. Neste sentido, a recomendação moral de Descartes, em particular à Princesa Elisabeth, é a de não se entregar em demasia as meditações metafísicas. Na linhagem de Montaigne, Descartes aconselha à princesa libertar-se das coisas cansativas e tediosas divertindo-se,

---

esquartejar um home entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; isso em verdade é bem mais grave do que assar e comer um homem previamente executado." Montaigne, Michel de, Ensaios, trad. Sergio Milliet, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1972, pag. 107

[156] Cf. Descartes, René, Carta a Mersenne, abril de 1634.

”contemplando o verdor dos bosques, as cores de uma flor, o vôo de um pássaro.”[157]

Mas como compatibilizar, a noção de uma moral com o quadro geral da filosofia cartesiana que evoca a ideia de sistema com a possibilidade de acesso a todos os saberes desde que se permanecesse fiel ao método? Haveria aqui uma respota definitiva? Pode-se dizer que, superada a suspensão do juízo e tendo-se alcançado o conhecimento claro e evidente, algumas possibilidades de interpretação se mostram coerentes com a totalidade do sistema cartesiano. Assim, a moral provisória não pode ser interpretada como meramente incidental, pois ela se desdobra na moral definitiva dessa *sagesse* que é a tranquilidade encontrada no repouso de si mesmo e das coisas do mundo.

Deste modo, não se trata do encontro da beatitude como mera recepção da *capax dei*, introduzida no campo de representação mental do homem por intermédio da graça, dentro da tradição agostiniana e tomista. Descartes, fundando-se no método e na ideia de Deus transcendente ao homem, opera uma radical mutação do conceito Homo capax Dei, ou seja, a possibilidade de o homem ser capaz de Deus. Portanto, demonstra o movimento de racionalização da capax

[157] Cf. Descartes, Carta a Elisabeth, 1645, Correspondance avec Elisabeth et autres lettres, Paris, GF Flammarion, 1989

agostiniana nutrida pela inspeção do *esprit* da modernidade, que altera dramaticamente o quadro teológico e filosófico. O filósofo propõe nas *Meditações*, por meio da prova intelectual da existência de Deus, a interiorização no "Eu" do conceito de beatitude, ou da capacidade do homem de receber Deus, no limite, a beatitude se encontraria neste mundo: "A gênese de uma tal noção coincide com o aparecimento da possibilidade de se atingir Deus através de uma operação da mente. Nesta transformação se insere toda a ambiguidade do propósito cartesiano, manifestado na apresentação das *Meditações*, de demonstrar racionalmente a existência de Deus para maior glória de Deus."[158] Este processo de interiorização racionalizada pelo homem da beatitude se faz mediante a adequação operada entre a infinitude do conteúdo (Deus) e a finitude do continente (o homem), ou seja podemos afirmar que a extensão alcança também esta mensuração da meditação em beatitude. Prossegue Franklin Leopoldo: "Aparece então com nitidez a modificação semântico-conceitual que transforma o significado receptivo da capacitas no significado de um exercício de poder pelo qual a mente atinge Deus como Objeto, isto é, realiza a capacidade de conter Deus no pensamento, por meio da operação

[158]Leopoldo e Silva, Franklin, *Transformação da noção de beatitude em Descartes*, São Paulo, Revista Discurso n. 24, 1994, p. 31-46

mental da análise da representação”[159]. O desdobramento da soberania teológica em pensamento da ordem transforma a lógica do livre-arbítrio em aceitação voluntária como obediência racional aos costumes.

A moral provisória em suas três máximas-- obediência às leis e costumes de cada país, à religião em que Deus deu a graça a cada qual de ser instruído e finalmente, a maior resolução possível nas ações para vencer antes a si mesmo do que à Fortuna-- prescreve ditames relativos à conduta em vida social, não apenas visando uma espécie de normalização das condutas; para além deste fim, afiança a possibilidade de felicidade pela regulação das paixões, pelos cuidados de si e pelo afastamento daquilo que nos faz sofrer, mediante o uso da reta razão. “Ora parece-me que cada um pode ficar contente consigo mesmo, sem nada esperar de outras partes, contanto que observe apenas três coisas, às quais se relacionam as três regras da Moral, que estabeleci no Discurso do Método. [...] De resto, nem todas as espécies de desejo são incompatíveis com a beatitude; a não ser os que são acompanhados de impaciência e tristeza. Não é também necessário que nossa razão jamais se engane; basta que nossa consciência nos testemunhe que nunca carecemos de resolução e

[159] Leopoldo e Silva, Franklin, *Transformação da noção de beatitude em Descartes*, São Paulo, Revista Discurso n. 24, 1994, p. 31-46

virtude, para executar todas as coisas que julgamos as melhores, e assim a virtude só é suficiente para nos deixar contentes nesta vida. Mas, não obstante, dado que, quando ela não é iluminada pelo entendimento, pode ser falsa, isto é, a vontade e a resolução de praticar o bem podem levar-nos a coisas más, quando as cremos boas, o contentamento que delas resulta não é sólido; e dado que se opõe comumente esta virtude aos prazeres, aos apetites e às paixões, ela é muito difícil de pôr em prática, ao passo que o reto uso da razão, proporcionando um verdadeiro conhecimento do bem, impede que a virtude seja falsa e mesmo, acordando-a com os prazeres lícitos, torna o seu uso tão fácil, e fazendo-nos conhecer a condição de nossa natureza, limita de tal modo nossos desejos que cumpre confessar que a maior felicidade do homem depende deste reto uso da razão e por conseguinte, que o estudo que serve para adquiri-lo é a mais útil ocupação que se possa ter, como é, sem dúvida, a mais agradável e a mais doce."[160] Contudo, os homens precisam se equilibrar entre sua razão e vontade, buscando um índice que faculte à existência a superação do afeto da irresolução. "E enfim, como não basta, antes de começar a reconstruir a casa onde se mora, derrubá-la, ou prover-se de materiais e arquitetos, ou adestrar-se a si mesmo na arquitetura,

[160] Descartes, René, Carta a Elisabeth, Egmond, 4 de agosto de 1645, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, P. 317-319

nem, além disso, ter traçado cuidadosamente seu projeto; mas cumpre também ter se provido de outra qualquer onde a gente possa alojar-se comodamente durante o tempo em que nela se trabalha; assim, a fim de não permanecer irresoluto em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a sê-lo, em meus juízos, e de não deixar de viver desde então o mais felizmente possível, formei para mim mesmo uma moral provisória, que consistia apenas em três ou quatro máximas que eu quero vos participar."[161] Um ponto assaz importante da moral provisória é o de que ela proporciona uma dinâmica da conduta moral na vida dos homens, apresentando-lhes um roteiro estipulado pelas máximas de bem viver, cultivando a possibilidade do conhecimento certo e verdadeiro. Não seria então a moral provisória o próprio programa ético–político cartesiano? Nicolas Grimaldi afirma: "Ora, se tal é com efeito a perfeita moral e a última sabedoria, por maior que seja a obstinação pela qual possamos nos aproximar indefinidamente dela, sempre estaremos infinitamente afastados dela. Eis por que a moral imperfeita não pode ser provisória, pois que não pode haver outra. Esta moral da espera não é então a espera de uma moral: ela é a moral."[162] A dinâmica proporcionada pela moral

---

[161] Descartes, René, *Discurso do Método,* trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 49

[162] "Or, si telle est bien en effet la parfaite morale et l`ultime sagesse, par tant d`opiniâtreté que nous puissions indéfiniment en approcher, nous en serons toujours infiniment éloignés. C`est pourquoi l`imparfaite morale ne peut pas être

provisória assenta-se, na superação do ceticismo pelo aperfeiçoamento da dúvida metódica propulsora da evidência, bem como pela censura da irresolução. Em mundo no qual a graça é substituída pelo engendramento intelectual da ideia de Deus, e a natureza passa a ser determinada por um processo de objetivação racional, o fenômeno moral e político tende a se reger de maneira permanente pela inconstância das coisas humanas. Isto não significa, porém, uma renúncia à razão e à certeza. Não é na matemática que, em seu meio natural, o entendimento deverá ter êxitos, mas justamente onde dominem o acaso e a Fortuna, as "noções" confusas, próprias às matérias ásperas e duvidosas, em que a razão se defronta com os seus limites. Lembre-se que na "Art de l`Escrime", que Descartes dividiu em dois capítulos, lê-se: "1. Garantir-se contra todos os esforços do adversário, 2. Infalivelmente vencer."[163] Assim, porque a certeza moral e política, sujeitas à contingência e às paixões, não poderiam resolver-se à luz da evidência teórica, disso pelo menos, em meio a ineliminável incerteza e dúvida ligadas à vida prática, tem-se uma evidência equivalente à evidência geométrica. O que é obscuro e truncado não deve, pois, levar à irresolução; mediante um esforço

---

provisoire, puisqu`il ne peut pas y en avoir d`autre. Cette morale d`attente n`est donc pas l`attente d`une morale: elle est la morale."Grimaldi, Nicolas, L`expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes, Paris, Vrin, 2010, p.188-189.

[163] Cf. AT, X, p.536

deliberado da vontade, há a possibilidade do conhecimento verdadeiro, bem como, segundo o filósofo, a necessidade de uma atitude moral norteada pela resolução: "A irresolução também é uma espécie de receio que, retendo a alma como suspensa entre várias ações possíveis, é causa de que não execute nenhuma, e assim que disponha de tempo para escolher antes de se decidir, no que verdadeiramente apresenta certa utilidade que é boa; mas, quando dura mais do que o necessário, e quando leva a empregar no deliberar o tempo requerido para o agir, é muito má. Ora, afirmo que é uma espécie de receio, conquanto possa acontecer, quando se deve escolher entre muitas coisas cuja bondade parece muito igual, que se permaneça incerto e irresoluto sem que se sinta por isso nenhum receio; pois esta espécie de irresolução provém somente daquilo que se apresenta, e não de qualquer emoção dos espíritos; eis por que não é uma paixão, a não ser que o temor de falhar na escolha aumente a incerteza."[164] Desta forma, logicamente concatenados, o estabelecimento, a radicalização e finalmente a superação da dúvida por Descartes balizam a possibilidade do conhecimento, impondo uma tarefa racional em todos os campos do saber. Racional no sentido do bom-senso, da capacidade do discernimento em circunstâncias complexas.

---

[164] Descartes, René, *Paixões da Alma*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Abril Cultural, Coleção Pensadores, São Paulo, 1973, p. 292/293

Eis por que a filosofia e a moral cartesianas afinam-se no plano político com algumas das perspectivas do pensamento de Maquiavel, explicitamente preocupado com uma moral prática e com o trabalho da razão calculadora nos negócios da cidade. Por isso, é preciso estabelecer uma aproximação entre dúvida e certeza no conhecimento, dúvida e virtù na política. Neste sentido, a correspondência da Princesa do Palatinado é esclarecedora. Em carta de janeiro de 1646, Descartes se refere à questão do livre-arbítrio e da responsabilidade na ação justa ou infeliz, considerando um rei que houvesse proibido o duelo em seus domínios e que colocaria em confronto dois adversários: "se um rei que proibiu os duelos, sabe com muita certeza que dois fidalgos de seu reino, que se encontram em cidades diversas, estão em atrito e em tal animosidade um contra o outro que nada os impediria de bater-se se se encontrassem, [...]ele sabe que não deixarão de se bater-se se encontrarem, e assim não garantiriam a sua defesa, mas [fazendo se encontrarem] o rei não os constrange a tal; e o conhecimento que o rei tem disso, e até mesmo a vontade que ele teve de determiná-los [a se encontrarem fazendo um ir à cidade onde está o outro] não impede que voluntariamente e livremente que eles se batem vêm a se encontrar, como teriam feito também se o rei o tivesse sabido, podendo assim ser com justiça punidos por terem

faltado a sua defesa."[165] A estas reflexões, a Princesa, filha de um rei derrotado do Palatinado que perdera seu reino, não poderia ter as características do rei cartesiano, exemplo por demais "teórico" para as questões que assombram o livre-arbítrio, pois, nem o povo, nem o governante dispõem de uma posição estável e soberana, em meio a condições incertas e aleatórias onde se tira a prova da ação, se bem sucedida ou não. Refletindo tais questões, Antonia Biernbaum escreve: "Lembre-se que Descartes elabora a moral provisória contra as tergiversações do ceticismo. Sua recusa da ilusão pirroniana o leva a formular uma estranha máxima: embora eu não conheça todos os elementos que determinam minha vontade de agir, é preciso, não obstante, fazê-lo, mesmo na falta de uma certeza, segundo o mais verossímil e mais certo. A provisão não é provisória no sentido em que ela se oporia a uma moral definitiva, ela é provisória no sentido em que ela é uma determinação da vida no presente, uma resolução pelo que se estima ser o melhor, aqui e agora." [166] Trata-se de um *parti-pris* em vista da imperfeição e da urgência temporal, de modo que a própria precariedade, as súbitas transformações das coisas, possa se converter em firmeza se o sujeito da ação for ele também "inesperado", quer dizer, atento ao presente. Compreendendo que toda

[165] Cf. Carta de janeiro de 1646

[166] Birnbaum, Antonia, *Le Vertige d`une Pensée: Descartes corps et âme,* Ed. Horlieu, Paris, 2003, p.78-79

a decisão humana pelo bem comporta riscos, Descartes não se acomoda com uma resignação de caráter estoico, afirmando, ao contrário, que o livre-arbítrio só encontra sua liberdade onde é levado a distinguir o bem e o mal. Neste sentido, há em Descartes duas postulações que se unificam: aceitar as leis e costumes de seu país, quando diferenciados o bem o e mal, significa também um ponto de indiferença com respeito às instituições estabelecidas e a suas normas. Pois se trata de diferenciar também razão e experiência. Como em política e moral o bom-senso não se cumpre geometricamente, Descartes escreve, comentando uma carta de Elisabeth: "Não duvido que [a máxima de se servir da experiência] que propõe Vossa Majestade não seja a melhor de todas, a saber, que mais vale se basear [nisto] na experiência do que na razão, pelo motivo que raramente tratamos com pessoas perfeitamente raisonables [sensatas], como todos os homens o deveriam ser, a fim de julgar o que eles farão, pela simples consideração do que eles deveriam fazer; e frequentemente os melhores conselhos não são os mais felizes. Eis porque se é constrangido a arriscar, e de se colocar no poder da fortuna."[167] Para Descartes, o poder da Fortuna sobre a ação humana não retira desta última a possibilidade de reconhecimento de si, bem como de minorar os efeitos da contingência e das paixões. Assim,

[167] Cf. Carta de maio de 1646.

apesar de muitas vezes, a filosofia de Descartes ter sido recepcionada quase como uma apologia cristã em decorrência da prova intelectual da existência de Deus e da finitude do conhecimento humano[168], Descartes afirma a potencialidade do "eu" na apreensão do conhecimento, o qual determina a atenção devida às máximas da Moral Provisória. De fato, o que se propõe é a ação política oportuna e prudente, instruída pelo bom-senso e pela razão anti-dogmática. A afirmação cartesiana do livre–arbítrio, que não se confunde com simples voluntarismo subjetivo, visa a superação da dúvida e da irresolução, orientando um novo sentido para o Ser, não apenas em sua dimensão psicológica. Assim, Descartes não admite uma

---

[168]Sobre a questão do conhecimento claro e verdadeiro no âmbito do século XVII, a correspondência entre Blijenbergh e Spinoza sobre as objeções formuladas pelo primeiro ao filósofo relativamente a questão do Mal, da Providência e sua relação entre liberdade e necessidade, Marilena Chaui observa que Blijenbergh considera-se um cartesiano e questiona Espinosa tendo como premissa a possibilidade do conhecimento claro e verdadeiro, bem como da palavra das Escrituras Sagradas: "Porque Blijenbergh introduz uma 'segunda regra para filosofar' que faz pensar na dupla regra da "dupla justiça" de Calvino? Como a maioria dos holandeses que se julga cartesiano, Blijenbergh acredita que a metafísica de Descartes pode e deve servir a fins apologéticos, oferecendo argumentos racionais para os artigos da fé, particularmente a criação ex nihilo e o pecado original, ambos referidos à vontade livre – a primeira como efeito da potência infinita de Deus, o segundo como consequência de um livre querer separado da direção do intelecto. Além disso, a distinção real entre a substância extensa e a pensante aparece como garantia racional da imortalidade da alma e do julgamento dela, após a morte do corpo. Se outros artigos de fé permanecerem incompreensíveis para a res cogitans, ou se a contradisserem, basta recorrer à "segunda regra" que, julga o missivista, não é incompatível com o cartesianismo, isto é, a admissão da superioridade da verdade revelada sobre aquela alcançável pela luz natural." Chaui, Marilena, *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa,* Companhia das Letras, São Paulo, 2011, p. 256

concepção que proscreva o homem à condição de um simples marionete da ideia transcendente de Deus, tendo em vista que a prova intelectual da existência de Deus—que se dá no plano epistemológico—é garante do conhecimento e da afirmação do Cogito. A afirmação deste "Eu", que pelo esforço da vontade em promover a autarquia da razão moderna[169], buscará desvencilhar-se da tutela da Providência cristã, bem como do jugo fatalista da Fortuna Pagã. Este caminho que visa conformar as paixões e acomodar a interioridade humana às desventuras e extravios da Fortuna só pode se construir na experiência humana compartilhada e no reconhecimento da alteridade, naquele outro que em última instância é parcela do próprio "eu". Descartes contribui para a instauração de uma nova pauta axiológica afim com a modernidade, e um *savoir-faire* do político enraizado no bom-senso,

[169]Não se olvide, neste ponto, uma certa ilusão quanto às possibilidades de autodeterminação do homem, fruto esta dos vários Iluminismos. Crença por vezes que é "cegueira da razão" que conduziu tantas vezes esta, no curso da História, a seu próprio extravio, com a consequente fragmentação do sujeito. Como escreve Olgária Matos: "A dominação do homem sobre si mesmo – que funda a sua ipseidade – é inevitavelmente uma realização paradoxal: envolve a mutilação do sujeito a serviço do qual é efetivada". E prossegue: "O processo de dominação crescente exercida pelo sujeito racional é a história do esforço do homem para subjugar a natureza: subjugação do sujeito pelo próprio sujeito. Privilegiando a consciência e reprimindo tudo o que se apresenta como natureza, a lógica do domínio, que nasce da cisão cartesiana da realidade corpórea e da consciência era guiada, em sua ação, pelo objetivo de oferecer ao sujeito a possibilidade de exercitar o próprio controle sobre toda a realidade a ele contraposta.", Matos, Olgária. Cf. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1993, p.163/164

na virtude prudencial, por intermédio da experiência pragmática do realismo político.

III.2 – "Realismo político" em Descartes: mascaramento e autoexílio

O tema da experiência em lugar da razão se destaca quando se percebe a descontinuidade entre as decisões dos homens como seres dotados de razão e seus atos. Por isso, os termos de acaso e fortuna surgem, nos escritos de Descartes, como uma inspiração maquiaveliana. Pois Descartes, assim como Maquiavel, não concebe a Fortuna, simplesmente nos moldes da mitologia clássica como comenta Guenancia: "O conceito de 'fortuna', tantas vezes invocado por Descartes, não só designa o curso imprevisível de eventos mas também a bolsa de valores sociais em que são distribuídos inteiramente ao acaso honras, riquezas e poderes "[170] Um certo realismo político deve ser abordado em Descartes em um duplo registro. O primeiro reside nos contornos políticos de um juízo prudencial de orientação aristotélica. Neste ponto a lição da Ética à

[170] "La notion de 'fortune' si souvent invoquée par Descartes ne designe pas seulement le cours imprévisible des événements mais aussi la bourse de valeurs sociales où sont distribués d´ùne façon tout aussi hasardeuse honneurs, richesses et pouvoirs." Guenancia, Pierre, *Descartes et* l`ordre *politique*, PUF, Paris, 1983 p. 235

Nicômaco se interioriza no seio mesmo da moral provisória. Para Aristóteles a prudência se desenharia como a virtude humana que se efetivaria no plano da contingência, com uma função fiscalizadora das demais virtudes. A filosofia aristotélica opera um redimensionamento do conteúdo do conceito de *phronêsis* aproximando-a das fontes populares e antigas da sociedade grega, em contraste à concepção platônica, de cunho intelectualizante. Desse modo, a *phronêsis* caracterizar-se-ia como uma virtude relacionada a uma razão calculadora, preocupada com uma distribuição equilibrada de bens, no sentido daquilo que é devido, entre os cidadãos da pólis. Aristóteles reconhece o estatuto das paixões e dos afetos como integrantes da natureza humana, portanto, não pretende extirpá-los tal como os estóicos, mas sim regrá-los: "no que tange às ações [...]existe excesso, carência e um meio-termo. Ora, a virtude diz respeito às paixões e ações em que o excesso é uma forma de erro, assim como a carência, ao passo que o meio-termo é uma forma de acerto digna de louvor; e acertar e ser louvada são características da virtude. Em conclusão, a virtude é uma espécie de mediania, já que, como vimos, ela põe a sua mira no meio-termo."[171] Entretanto, essa mediania se reporta a uma noção de equilíbrio dos próprios limites humanos. A *phrônesis*, como virtude do homem prudente, revela-se como um

[171]Aristóteles, *Ética à Nicômaco*, Livro II, trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, p. 273

conceito metajurídico, vinculado, também, à política e aos negócios da cidade. Sobre o tema da prudência, Pierre Aubenque recenseia as fontes e o percurso conceitual da *phronêsis*, abordando os seus múltiplos sentidos: "Por um processo semântico a partir do qual vimos que as principais mediações se ordenam em torno das idéias de limite e equilíbrio, esses temas, difusos na consciência e na literatura gregas, são progressivamente cristalizados na noção, inicialmente muito vaga, de phronêsis: a phronêsis é o saber, embora limitado e consciente de seus limites; é o pensamento, mas humano, que se sabe e se quer humano."[172] Não encontraríamos o mesmo sentido de controle das paixões e de utilização da razão em meio a contingência também nas máximas prescritas pela moral provisória? E isto se impõe tanto se tomarmos a moral provisória como transitória e contingente, quanto se a interpretarmos como a própria Moral ínsita ao sistema filosófico cartesiano. A tensão verificada entre fortuna e *virtù* seja na prudência aristotélica ou no domínio daquilo que é contingente em Descartes conduzem à retirada da necessidade do concurso da causalidade divina sobre todas as coisas. Em outras palavras, o homem capaz da ideia de Deus valoriza a noção de livre-arbítrio e vontade, constatando os acertos e desacertos de sua livre deliberação no próprio curso do

[172]Aubenque, Pierre, *A Prudência em Aristóteles*, trad. Marisa Lopes, São Paulo, Discurso Editorial, 2003, p.255/256

pensamento e julgamento das ações humanas.[173] Conforme aponta Descartes em sua terceira máxima da moral provisória: "Minha terceira máxima era a de procurar sempre antes vencer a mim próprio do que à fortuna, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e, em geral, a de acostumar-me a crer que nada há que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos, de sorte que, depois de termos feito o melhor possível no tocante às coisas que nos são exteriores, tudo em que deixamos de sair bem é, em relação a nós, absolutamente impossível."[174] Assim, das máximas da moral provisória do *Discurso do Método*, vencer a si mesmo e não à fortuna, mudar os próprios desejos que a ordem do mundo, Descartes passa para o tema da desordem do mundo – desordem política, como nas guerras e rebeliões, como a Guerra dos Trinta Anos e a Fronda--, diante da qual se levanta a decisão da *virtù*. Descartes nos diz: "A primeira era obedecer às leis e aos costumes de

---

[173] Pierre Aubenque também indica o papel da prudência em face do contingente e do necessário, reforçando a deliberação humana acerca daquilo que depende de nós: "A metafísica, nos ensina, malgrado ela mesma, que o mundo sublunar é contingente, isto é, inacabado. Mas os limites da metafísica são o começo da ética. Se tudo fosse claro, nada haveria a fazer, e resta fazer o que não se pode saber. No entanto, não se faria nada se não se soubesse, de algum modo, o que é preciso fazer. A meio caminho de um saber absoluto, que tornaria a ação inútil, e de uma percepção caótica, que tornaria a ação impossível, a prudência aristotélica representa – ao mesmo tempo que a reserva, verencundia, do saber – a possibilidade e o risco da ação humana. Ela é a primeira e a última palavra deste humanismo trágico que convida o homem a desejar todo o possível, mas somente o possível, e deixar o resto aos deuses." Aubenque, Pierre, A Prudência em Aristóteles, trad. Marisa Lopes, São Paulo, Discurso Editorial, 2003, p. 281

[174] Descartes, René, *Discurso do Método*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Abril Cultural, Coleção Pensadores, São Paulo, 1973, p. 51

meu país, retendo constantemente a religião em que Deus me concedeu a graça de ser instruído desde a infância, e governando-me, em tudo o mais, segundo as opiniões mais moderadas e as mais distanciadas do excesso, que me fossem comumente acolhidas em prática pelos mais sensatos daqueles com os quais teria de viver."[175]Nesse tocante, interessa notar o enfoque dado por Descartes à obediência ao costume do seu país precedentemente à religião[176]. Dessa forma, a moral provisória não deve se interpretada como uma espécie de conformismo político. O corpus de sua filosofia detém um

---

[175] Descartes, René, *Discurso do Método*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Abril Cultural, São Paulo, Coleção Pensadores, 1973, p. 49

[176]É interessante comparar o pensamento de Descartes com o de seu contemporâneo, o filósofo inglês, Hobbes (1588-1679) que também viveu em uma Inglaterra permeada por conflitos políticos e insurreições sociais. Após a circulação do manuscrito de ´Elementos de lei natural e política´, em 1640, Hobbes retira-se para a França onde permanece por onze anos. Apesar de contemporâneo de Descartes, a correspondência ou o intercâmbio intelectual entre ambos os filósofos concentra-se basicamente nas Meditações, publicadas em 1641 com as Objeções de Hobbes, nas quais se discute questões atinentes a teoria do conhecimento; em sua obra o Leviatã, prescreve ao Soberano o controle das doutrinas. Descartes não trata de forma explícita deste tema, mas recomenda o respeito à lei e aos costumes em sua máxima. Acreditamos que sua lição não esteja tão distante do filósofo inglês. Hobbes aborda o tema do controle das doutrinas no capítulo em que discute dos direitos dos soberanos por instituição.[176] Enquanto o registro hobbesiano dirige-se como um comando ao Soberano, a primeira máxima cartesiana representa uma regra de conduta ao cidadão. Entretanto, um aspecto aproxima a teoria hobbesiana e a moral cartesiana: ambas afirmam a supremacia do poder secular (potestas) sobre o do papado (autorictas), subordinando o teológico à Lei Positiva, oriunda da vontade do Estado e, desse modo, convencional. Descartes na exposição de sua Moral Provisória afirma a necessidade de obediência ao direito posto, sob o seu aspecto da *phrônesis*. Por seu turno, Hobbes aposta no caráter coercitivo do poder soberano que deve, segundo o filósofo inglês, manter rígido controle sobre as doutrinas.

potente caráter laicizante do mundo, bem como forte conteúdo ético da experiência humana e do político. Há, portanto, uma indicação clara dos termos de tolerância e de razão que devem animar o convívio na comunidade política. A moral provisória já traz em seu bojo a noção de contrato social que regerá as relações políticas, normalizando as relações entre súditos, sob a autoridade dessacralizada do governante.[177]

---

[177] O soberano, diferentemente das instituições laicas, exerce o poder de forma incontrastável, ditando o direito. Autoridade única com a prerrogativa de ab-rogar as próprias leis por ele editadas, com o suporte do monopólio da violência estatal. O conceito de soberania herdado do campo teológico vive durante os séculos XVI e XVII profundas mutações, pois os signos que representavam o soberano durante a Idade Média se alteram com o alvorecer da modernidade. No período de ascensão do Estado Moderno a natureza e as funções da soberania são intercambiados. Assim, as características fundamentais da soberania são a sua potência de comando pública, perpetuidade e seu caráter absoluto. Simone Goyard-Fabre analisando o conceito de soberania para Jean Bodin, em contraste com a definição formulada por Carl Schmitt comenta: "O ponto principal da majestade soberana e potência absoluta consiste principalmente em dar leis aos súditos em geral sem o consentimento deles. "Dar leis a todos em geral e a cada um em particular", essa é a primeira marca da soberania e a mais evidente." E prossegue em arguto comentário: "Segundo Bodin, o que caracteriza no Estado a soberania não é só sua capacidade de legislar para as situações cotidianas da vida pública, mas também sua competência de se exercer fora da normalidade. C. Schmitt está certo ao sublinhar que as situações que não são abrangidas pelas normas jurídicas existentes e que, por esse motivo, são ditas "excepcionais", não significam desordem ou caos. É preciso que entrem em categorias jurídicas e, como estas não existem, a função do poder soberano é criá-las. Assim, o direito de soberania, com seu caráter absoluto, está longe de designar o monopólio da dominação ou da coerção; muito mais do que isso, ele é a fonte básica da ordem jurídica, o que constitui no Estado o único motivo, necessário e suficiente, para se submeter à norma. Essa exegese, que define a soberania por sua capacidade decisória, é sedutora. Entretanto, quando C. Schmitt conclui: "Para criar o direito, não há necessidade alguma de estar em seu direito", enuncia uma proposição que Bodin jamais endossaria." (Goyard-Fabre, Simone, *Os Princípios Filosóficos* do *Direito Político Moderno,* trad. Irene A. Paternot, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 133-136). A essência da soberania como potência de comando ou poder de

Descartes, apesar de não ter escrito nenhum tratado especificamente político, dá sua contribuição neste novo quadro do direito político, por meio de sua moral provisória (mas não só dela), pela estipulação da ideia do juízo prudencial, produzindo por extensão o ponto central da concepção de contrato social, amparado pelo princípio de tolerância. A idéia de "Contrato Social" como possibilidade de ordenamento de um mundo comum abrange a tolerância que requer um "realismo político" que se constitui em Descartes no trânsito entre a vida política e a solidão do pensar por si mesmo. A abordagem da existência de um realismo político na filosofia de Descartes, nos leva à análise tanto do cenário libertino político do século XVII, como também ao tema do mascaramento, próprio aos moralistas franceses.

A orientação libertina e do mascaramento orientava a razão que calcula, pondera, faz inspeções tomando determinadas precauções,

---

mando em última instância em uma sociedade política encontra inúmeras variantes; entretanto há um esforço de convergência entre a capacidade legiferante exclusiva do Estado e a sua força de coerção física. Sobre o tema Nicola Matteucci comentando as posições de Bodin e Hobbes disse: "De acordo com o primeiro, o soberano tem o monopólio do Direito mediante o poder legislativo; de acordo com o segundo, o monopólio da força ou da coerção física. A unilateralidade destas duas posições, se levada ao extremo, poderia conduzir ou a um direito sem poder ou a um poder sem direito, quebrando assim aquele delicado equilíbrio entre força e direito que continua sendo, em qualquer situação, o objetivo último dos teóricos da soberania." Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola; Pasquino, Gianfranco; Dicionário de Política, Vol. II, trad. Carmem C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luis Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini, Brasilia, Ed. UNB, 1998, pag. 1180.

como quando o filósofo adia a publicação de sua obra O Mundo ao tomar conhecimento da condenação de Galileu Galilei. Demonstrava uma sabedoria prática em seu viver e na sua própria existência, norteada pela recôndita reflexão, sob o primado da liberdade, bem como pelo uso de estratégias de persuasão e convencimento acerca de suas ideias. Descartes buscava, ao mesmo tempo, a liberdade e a solidão mas também sabia da importância dos vínculos com o poder temporal e com a Igreja em tempos de regime absolutista e de conflitos religiosos. Tais vínculos sempre foram cercados de desconfiança e cuidados de parte a parte. As controvérsias com respeito à persona pública de Descartes levaram-no a ter uma relação peculiar com a vida cortesã sob o signo do mascaramento, muitas vezes mais desejoso de posicionar-se como um espectador privilegiado do teatro do mundo do que como um participante deste. ”Eis por que, tão logo a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei inteiramente o estudo das letras. E, resolvendo-me a não mais procurar outra ciência, além daquela que se poderia achar em mim próprio, ou então no grande livro do mundo, empreguei o resto de minha mocidade em viajar, em ver cortes e exércitos, em frequentar gente de diversos humores e condições, em recolher diversas experiências, em provar-me a mim mesmo nos reencontros que a fortuna me propunha e, por toda parte, em fazer tal reflexão sobre as

coisas que se me apresentavam, que eu pudesse tirar delas algum proveito.[...] É certo que, enquanto me limitava a considerar os costumes de outros homens, pouco encontrava que me satisfizesse, pois advertia neles quase tanta diversidade como a que notara anteriormente entre as opiniões dos filósofos. De modo que o maior proveito que daí tirei foi que, vendo uma porção de coisas que, embora nos pareçam muito extravagantes e ridículas, não deixam de ser comumente acolhidas e aprovadas por outros grandes povos, aprendi a não crer demasiado firmemente em nada do que me fora inculcado só pelo exemplo e pelo costume; e assim, pouco a pouco, livrei-me de muitos erros que podem ofuscar a nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão."[178] A sintaxe empregada por Descartes no *Discours* produz uma prosa narrativa cujo efeito gera um vínculo de intimidade e compartilhamento de sua experiência com o leitor. Assim, suas andanças e viagens pela Europa, desde o seu alistamento no exército de Maurício de Nassau na Holanda (1618), passando por Ulm, na Alemanha, e pela Itália (1623-1625), propiciam a Descartes, sob a influência do ceticismo antigo, a observação e relativização de costumes. Essa "experiência do mundo", afastamento

[178] Descartes, René, *Discurso do Método*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 41

geográfico, epistemológico e existencial foi fundamental em sua especulação filosófica, notadamente quanto à temática moral.

Descartes não fruiu uma vida de corte em sentido estrito como Montaigne, que gozou de grande prestígio junto ao Rei Henrique de Navarra, ocupando importantes cargos na estrutura administrativa da monarquia francesa. Descartes não almejava posições de comando na estrutura estatal, dispensando as benesses nobiliárquicas e senhoriais às quais, por sua origem social de herdeiro de bens, tinha direito. A administração de seus bens visava apenas a manutenção de maneira digna de um homem de sua origem social. Por sua vez, Descartes optou por contínuas mudanças de cidade, pelo afastamento, por longos períodos de seu país. Mas, como gentil-homem, oriundo da burguesia enobrecida, Descartes era um homem cultivado, tendo freqüentado o renomado Colègio dos jesuítas de La Flèche. Tais circustâncias, aliadas à notoriedade de sua filosofia, conferia-lhe o desembaraço necessário para transitar com desenvoltura entre os círculos intelectuais e de poder da Europa. Descartes teria experimentado o mascaramento como meio de cultivar melhor sua filosofia, como forma de resistência ao poder teológico-político, marca maior de sua época? A opção, por se autoexilar na Holanda, uma república, ao invés de permanecer na França, uma monarquia absolutista, revelar-nos-ia uma atitude *moraliste* em sua própria

existência? O tema das máscaras é, com efeito, por excelência moraliste: " o tema das máscaras é recorrente no procedimento dos moralistes, a tal ponto que a descoberta da verdade pode definir-se como desmascaramento. Uma máscara não é, porém, apenas um falso rosto, estático, sobreposto ao verdadeiro: constitui um processo, uma estratégia. Só a verdade, para o moraliste, em face da dissimulação; isso significa que não há, no princípio, a verdade, sobre a qual depois se inscreveria, por acidente, inessencialmente, o erro, como não verdade. Não se trata aqui, de erro, mas de dissimulação. Há uma opção básica de ocultar, e a verdade aparece não apenas como superação desse ocultamento, mas como um desmascarar: aponta tanto o que está por trás da máscara quanto a própria máscara. É o que sucede quando os moralistas do século XVII falam da vida de corte: ela é falsa, mas disso não se conclui meramente pela verdade da vida cristã. Há que se entender o processo por meio do qual se constituem a cortesania, cortesanice e mesmo cortesanismo. Uma certa necessidade se constata nessa constituição, em que se sucedem as boas maneiras do homem cortês, o modo de vida de quem gravita em torno dos grandes e, finalmente, um sistema coerente de bajulação e falsidade."[179] Assim, a antropologia pessimista dos

[179] Ribeiro, Renato Janine, *A Última Razão dos Reis, O Discurso Moraliste* , São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 89/90.

moralistas se vale “do esconder-se” para a obtenção da tranqüilidade da alma, concentrando sua razão não na escolha dos objetos das paixões ou afetos, mas no uso racional destes. O ensaio citado ainda destaca outros elementos constitutivos do discurso dos *mores* que se encontram no centro da moral provisória cartesiana, como a questão do inconformismo da atitude moraliste mesmo quando aparentemente em conformidade com as regras sociais vigentes, bem como pelo repúdio ao senso-comum, ou do discurso social dominante. Estaríamos diante da tradição dos moralistas em seu sentido forte (mores), ou seja, do controle estóico das paixões, afinado com as ideias mais expressivas da libertinagem política, que perpassam toda a filosofia moral cartesiana: “Se não se lembrasse que concernentemente as outras autoridades os libertinos agem prioritariamente sob o modo da subversão e que é sobretudo Descartes que ousa rejeitar abertamente a idéia mesma da autoridade, ter-se-ia talvez tendência a associar a atitude crítica à libertinagem e a subversão ao filósofo da modernidade. Mas este exemplo prova bem que seria uma simplificação abusiva e que, se em regra geral, Descartes recorre mais ainda à pratica da subversão do que àquela da crítica, acontece que as posições se invertem e que, em certas questões ele se mostra mais radicalmente crítico que os libertinos que se esforçam para provocar a

erosão dos fundamentos."[180] *Moraliste* e libertino pertencem ao ideário que se desenvolve com elementos de ceticismo, do epicurismo e do estoicismo. O que significa a percepção aguda dos limites de nossas faculdades, a "corrosão do caráter" na sociedade de corte, rejeição das verdades da fé porque escapam à razão e até mesmo se chocam contra ela. E ainda, a razão não alcança certezas absolutas na ordem da natureza. Que se lembre que o rigor matemático é menor na física do que na geometria. Descartes diz: "Eis por que, talvez, daí nós não concluamos mal se dissermos que a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas; mas que a Aritmética, a Geometria e as outras ciências desta natureza, que não

---

[180] "Si on ne se souvenait que, concernant les autres autorités les libertins agissent en priorité sur le mode de la subversion et que c´est surtout Descartes qui ose rejeter ouvertement l´idée même d´autorité, on aurait peut-être tendance à associer l´atitude critique au libertinage, et la subversion au philosophe de la modernité. Mais cet exemple prouve bien que se serait là une simplification abusive et que si, en règle générale, Descartes recourt davantage encore à la pratique de la subversion qu´a celle de la critique, il arrive que les positions s´inversent et que, sur certaines questions, il se montre plus radicalement critique tandis que les libertins s´e efforcent davantage de provoquer l´érosion des fondements." Staquet, Anne, Descartes et le libertinage, Hermann Éditeurs, Paris, 2009, p. 386

tratam senão de coisas muito simples e gerais, sem cuidarem muito em se elas existem ou não na natureza, contêm alguma coisa de certo e indubitável."[181]. Se assim é no que tange a natureza, a autoridade da verdade será ainda menor para julgar o ´sobrenatural´[182]. Se há em Descartes valores do pensamento libertino é no sentido da abertura para um livre pensar; para aceitação da "Razão de Estado"[183] e consequentemente do maquiavelismo político: "A audácia de Maquiavel é de ter substituído a distinção tradicional entre o Príncipe e o tirano por esta, puramente metodológica, entre os príncipes antigos e os novos. Diferença temporal e não mais jurídico-moral, inscrita na história e não mais dentro da lei. Porque é neste plano de uma história acontecendo aqui e agora que escrevia Maquiavel, a grande tarefa do príncipe novo, a seus olhos--sabe-se das esperanças ele tinha colocado

---

[181] Descartes, René, *Meditações*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Abril Cultural, Coleção Pensadores, São Paulo, 1973, p. 95

[182] Cf. Gouhier, Henri, *L´Anti Humanisme du XVIIéme siécle*, Editora Vrin, Paris, 1987.

[183] O conceito de razão de Estado, do final do período da Idade Média, tem no início de sua concepção o pensamento de Maquiavel. Sérgio Pistone fornece uma definição do tema: "Esta tradição afirma que a segurança do Estado é uma exigência de tal importância que os governantes, para a garantir, são obrigados a violar normas jurídicas, morais, políticas e econômicas que consideram imperativas, quando essa necessidade não corre perigo. Por outras palavras, a Razão de Estado é a exigência de segurança do Estado, que impõe aos governantes determinados modos de atuar." Bobbio, Norberto, Matteucci e Pasquino GianFrancisco, Dicionário de Política, 2º. Volume, trad. Carmen C. Varrial, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira,Luís Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini, Brasília, 1998, p. 1066 – 1073),

na aventura de César Borgia—sendo de rechaçar da Itália os exércitos estrangeiros a fim de realizar a unidade política do país."[184] Lembre-se, por fim, um profundo sentimento de anticlericalismo e de ceticismo em relação às convenções sociais presente no pensamento libertino[185].

Descartes se aproxima do espírito do libertino erudito, com sua concepção moral fundada na razão, bem como em um juízo prudencial. E assim Descartes cultivava ainda, outra característica: a discrição. Conforme explica João Adolfo Hansen: "Assim, nas representações seiscentistas do tipo discreto, a agudeza funde-se com a prudência. A fusão é praticamente total e explicita uma das idéias

---

[184] "L´audace de Machiavel, ainsi, est d´avoir remplacé la distinction traditionelle entre le prince et le tyran par celle, purement méthodologique, entre les princes anciens et les princes nouveaux. Différence temporelle et non plus juridico-morale, inscrite dans l´histoire et non plus dans la loi. Car c´est sur le plain d´une histoire se jouant hic et nunc qu´écrivait Machiavel, la grande tâche du prince nouveau, à ses yeux, - on sait quels espoirs il avait mis dans l´aventure de César Borgia – étant de chasser d´Italie les armées estrangères afin de réaliser l´unité politique du pays." Senellart, Michel, Machiavelisme et raison d`Etat, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, 47/48

[185] O pensamento libertino é assim caracterizado por Abbagnano: "Corrente anti-religiosa que se difundiu sobretudo em ambientes eruditos da França e da Itália na primeira metade do século XVII; constitui a reação – em grande parte subterrânea – ao predomínio político do catolicismo naquele período. Não tem ideias filosóficas bem determinadas, e a ela pertenceram: católicos sinceramente ligados à Igreja, mas que achavam impossível aceitar integralmente sua estrutura doutrinária, como Gassendi, Gaffarel, Boulliau, Launoy, Marolles, Monconys; protestantes emancipados de preconceitos religiosos, como Diodati, Prioleau, Sorbière e Laypèr; e céticos declarados que se remetem a doutrinas do paganismo clássico ou pelo menos à forma por elas assumida no humanismo renascentista, como Guyet, Luillier, Bouchard, Naudé, Quillet, Troilleu, Bourdelot, Le Vayer." Abbagnano, Nicola, Dicionário de Filosofia, trad. Alfredo Bosi, Ivone Castilho Benedetti, São Paulo, Martins Fontes, 2007, P. 706

centrais do mundo barroco, a de que a representação decorosa da ocasião como aparência verossímil é sempre mais fundamental que qualquer exteriorização 'sincera' ou 'verdadeira' dos afetos, como se os signos valessem mais que as coisas. Para o discreto, ao contrário do que pensamos romanticamente, as paixões não são informais. Ainda quando são paixões excessivas ou obscenas, tem formalização retórica; por isso, na representação do tipo, é uma racionalidade não psicológica que opera os afetos, aplicado segundo uma convenção de esquemas partilhados coletivamente como verossimilhança [...] Em todos os casos, é a 'agudeza prudencial' que fundamenta os estilos e os comportamentos do discreto."[186] Assim a figura do discreto se mescla ao tema do mascaramento próprio da vida cortesã: "´Os artistas chamados ao palco, para não deixar ver o rubor em seu rosto, colocam uma máscara. Como eles, no momento de subir neste teatro do mundo onde, até agora, eu não fôra senão expectador, eu avanço mascarado.´Em uma sociedade tradicional e intolerante, um espírito livre e inovador não poderia avançar de outra forma, a não ser em direção da fogueira. Não se deve ser tolo diante dos disfarces (feintes)de Descartes (a palavra comum em seus escritos)."[187]. O

---

[186] Hansen, João Adolfo, *O discreto*, Libertinos Libertários, São Paulo, Funarte Companhia das Letras, 1996, p.85/86

187
"Les comédiens, appelés sur la scène, pour ne pas laisser voir la rougeur sur leur front, mettent un masqué. Comme eux, aux moment de monter sur ce théâtre du

discreto maneja em seu proveito as aparências, exprime de maneira calculada os afetos, cioso da repercussão da representação de cada uma das paixões, seja em sua exposição ou pela omissão pré-ordenada entre o agente e o paciente em relação de simultaneidade. O filósofo, semelhante ao libertino na corte, sabe jogar com as aparências e pô-las a seu favor: "os comediantes", escreve Descartes, "chamados para o palco, para não deixarem transparecer o rubor do rosto, colocam uma máscara[188]. Sobre a máscara, Heidegger observa: ".da força da máscara provém as forças da simulação e da metamorfose, não a fraude abjeta, mas o domínio da máscara, a recusa de se mostrar, o segredo guardado das segundas intenções no jogo dos pretextos, a poderosa faculdade de jogar com o ser e o parecer."[189] Deste modo, o libertino põe em primeiro plano de sua atuação a relação interdependente entre paixão e razão na mobilização dos papéis sociais, tudo sob o princípio retor de um regime raciocinado das paixões que se constata tanto na moral cartesiana quanto na postura existencial do filósofo das Meditações. Em seu ensaio " O

---

monde où, jusqu´ici, je n`ai été que spectateur, je m´avance masquée". Dans une société traditionalle et intolérante, un esprit libre et novateur ne saurait s`avancer autrement, si ce n`est vers le bûcher. Il ne faut pas être dupe de feintes de Descartes (le mot est fréquent sous as plume)". Quillien, Philippe-Jean. Dictionnaire Politique de René Descartes. Paris: Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 18.

[188] Descartes, René, Preâmbulo, Ouvres Philosophique, t 1, ed. Garnier, Paris, 196, p. 45. Sobre o tema da máscara em Descartes, cf. Maxime Leroy, Descartes, philosophe au masque.

[189] Cf. Heidegger, Nietzsche, t 1, trad. Alain Boutot, Gallimard, Paris 1971, p. 236.

Discurso Moraliste", Renato Janine não inclui Descartes no rol dos moralistas em sentido estrito tal como Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère, porém aponta-nos indícios valiosos da influência poderosa deste discurso na concepção da moral cartesiana quando afirma: "É por isso que os moralistes comentam com freqüência que não há maneira mais segura de fazer os homens infelizes do que aquela que eles adotam acreditando que os vá tornar felizes – por exemplo correndo atrás de tal ou qual mulher, honraria, ambição. É a alienação no objeto externo que os desgraça. Ora, onde melhor se constata este triunfo da futilidade, da absurda inadequação entre o que seriam meus interesses e a ação - paixão que eu assino, é na corte."[190] Por fim, esta atitude moraliste de Descartes pode ser percebida analisando outro episódio da sua biografia: seu "autoexílio" holandês. Jean Galard traça uma hipótese para esta escolha pessoal baseada no fascínio de Descartes pela simplicidade e discrição do modo de vida batavo. Segundo o autor, esta característica dos Países Baixos seria mais importante para Descartes do que uma maior liberdade religiosa ou de edição de suas obras que talvez pudesse ser experimentada na Holanda[191]. Acima de tudo destaca a liberdade almejada por

---

190 Ribeiro, Renato Janine, *A Última Razão dos Reis, O Discurso Moraliste*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 84/85.

191 Gaukroger, por sua vez, considera relevante a questão da publicação das

Descartes, que não se confundia com solidão, mas em uma liberdade de não pertencer: "A liberdade é o que preza acima de tudo. Escrevendo para Guez de Balzac, em 5 de maio de 1631, louva as vantagens de um retiro em Amsterdam, de preferência ´a todas as mais belas residências da França e da Itália´, principalmente pelo seguinte motivo: ´em que outro país pode-se gozar de uma liberdade tão completa?´ se não diz respeito nem à questão religiosa nem às possibilidades de edição, a qual liberdade se está referindo? Descartes, na verdade, nunca viveu muito tempo em Amsterdam, como em nenhum outro lugar. Na própria cidade de Amsterdam, sabe-se de três de suas moradias sucessivas. Muda-se constantemente. Deixa aquelas que lhe pareciam mais convenientes (o pequeno castelo de Endegeest, por exemplo). Sempre se desloca, se afasta. Afastou-se primeiro de seu país natal. Depois, continua mudando de lugar, afastando-se, distanciando-se. A liberdade cartesiana é o não-pertencer. Para repensar o mundo, é preciso desprender-se das imediações, romper com os arredores familiares, afastar-se sempre de tudo e de todos. A

---

obras para a decisão de mudança para a Holanda: `Em algum momento no início de 1636, Descartes mudou-se para Leiden, o centro do mundo editorial holandês, a fim de encontrar um editor que publica-se o Discours e os Essais. Como disse a Mersenne em março de 1636, ´vim para cá porque, tempos atrás, os Elzevier disseram que gostariam de ser meus editores. Os Elzevier eram donos da maior editora da época e haviam usado as leis liberais da Holanda, em matéria de imprensa, para produzir a edição de livros – o mais famoso dos quais foi o Diálogo sobre os dois grandes sistemas do mundo, de Galileu – que não podiam ser publicados noutras praças." Gaukroger, Stephen, Descartes uma biografia intelectual, trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Editora UERJ Contraponto, 2002, p. 394

consciência do Cogito, esta invenção do sujeito que faz de Descartes, segundo Hegel ´o primeiro pensador moderno`, exigia este deslocamento incessante, este desgarrar-se de toda a comunidade fixa."[192]

Eis por que o teor intelectual e existencial se expressam nas máximas e em seu retirar-se da vida mundana, respeitando os costumes e as tradições já bem trabalhados pelo tempo, como os caminhos já muito trilhados e assim tornados amenos a que Descartes se refere no *Discurso* do *Método* como seu desígnio de " obedecer às leis e aos costumes de meu país": "persuadi-me de que verdadeiramente não seria razoável que um particular intentasse reformar um Estado, mudando-o em tudo desde os fundamentos e derrubando-o para reerguê-lo; nem tampouco reformar o corpo das ciências ou a ordem estabelecida nas escolas para ensiná-las[...] [pois] esses grandes corpos são demasiado difíceis de reerguer quando abatidos, ou mesmo de suster quando abalados, e suas quedas não podem deixar de ser muito rudes. Pois, quanto às suas imperfeições, se as têm, como a mera diversidade existente entre eles basta para assegurar que as têm numerosas, o uso sem dúvida as

---

192 Galard, Jean. Revista Discurso, *Descartes e os Países Baixos*. Trad. Raquel Prado. São Paulo, Revista Discurso do Departamento de Filosofia da USP no. 35, 2005, p. 132

suavizou, e mesmo evitou e corrigiu insensivelmente um tão bem grande número às quais não se poderia remediar por prudência. E, enfim, são quase sempre mais suportáveis do que seria a sua mudança; da mesma forma que os grandes caminhos, que volteiam entre montanhas, se tornam pouco a pouco tão batidos e tão cômodos, à força de serem frequentados,é bem melhor segui-los do que tentar ir mais reto, escalando por cima dos rochedos e descendo ao fundo dos precipícios."[193] Trata-se de uma atitude de "conformismo" discreto, melhor dizendo de exercício pleno de liberdade filosófica. A liberação dos preconceitos e entraves se faz considerando nossa condição de *homo viator,* nas aventuras e desventuras que nos assombram. Mas nessa "epopeia metafísica" Descartes evoca Teseu que se dirige até o Minotauro com o fio de Ariadne de seu método que permite a saída exitosa do labirinto. Neste horizonte, por intermédio do método do "desengajamento" engendra-se a silhueta de um Descartes político. Descartes, utilizando o traçado do geômetra, delimita o plano do juízo prudencial sob o compasso do mascaramento. A experiência existencial do autoexílio fornece o elemento mais básico de liberdade ao filósofo que busca aliar o exercício da especulação metafísica à conduta liberada dos prejuízos e

[193]Descartes, René, *Discurso do Método,* trad. J.Guinsburg e Bento Prado Júnior, Abril Cultural, Coleção Pensadores, São Paulo, 1973, p 43.

preconceitos na direção do espírito e na condução ética do seu viver no plano civil, em atendimento aos *ethos* da cidade. Para tanto Descartes converte sua própria existência naquilo que transmite em seu ideal, seja no método, seja na ação política regrada pela virtude da prudência. O filósofo assume a estratégia da dissimulação própria da vida cortesã, sob o signo do mascaramento, que conforma e formaliza o fluxo das paixões, que constitui astúcia necessária para todo aquele que se defronta e confronta no teatro do mundo. Esta tensão entre o ideal epistemológico e as tensões mundanas impõe ao filósofo a estratégia da prudência, não segundo uma visão de mundo, mas sim uma "atitude diante do mundo", "tentando sermos nele mais espectadores que atores em todas as comédias que nele são representadas."[194] Não sendo possível resolver questões sobre a origem e a destinação do homem e do mundo, a ciência e a política, para Descartes, não buscam o "sentido da existência", não devem querer substituir as religiões que ensinam aos homens o caminho da salvação.

[194] Cf. Pierre Guenancia, in *Descartes,* ed Bordas Paris, 1986, p.173.

CONCLUSÃO

O controle da fortuna e o triunfo da *virtù* –

É por ter presente ao espírito a finitude de nossa condição que Descartes insiste na consideração do tempo de duvidar, para não cairmos em precipitação, como também do tempo que não se deve retardar para a ação. Para ela é preciso a *virtù* maquiaveliana na política, mas distante da concepção maquiaveliana de uma natureza humana incontentável e instável, a serem dominadas pela força, pelo medo ou pela astúcia. Em carta à Princesa Elisabeth, Descartes escreve: "Li o livro de que Vossa Alteza me pediu a opinião, e ali encontro vários preceitos que me parecem bastante bons, como, entre outros, os dos capitulos 19 e 20: que um príncipe deve sempre evitar o ódio e o desprezo de seus súditos, e que o amor do povo vale mais do que as fortalezas".[195] Balizada na formulação de um juízo prudencial, a filosofia de Descartes propõe uma separação daquilo que demanda as forças intelectivas da razão e da vontade humanas. Ou

[195] Descartes, René, *Obras Escolhidas*, trad. J. Guinsburg e Newton Cunha, org. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha, Ed. Perspectiva, São Paulo, 2010, p. 614

ainda, no registro maquiaveliano, daquilo que se encontra no âmbito da virtù, da capacidade humana de impor sua lei à Fortuna, essa temporalidade incerta e instável, que tudo oferece sem motivo e também retira sem razão. Sem a virtù a ocasião, o momento oportuno de agir, se converte em "ocasião perdida", em infelicidade. Para isso, é preciso diferenciar aquilo que se encontra em nosso poder e aquilo que vai além das forças do sujeito e sob o domínio da fortuna. A virtude política da prudência, considerada por vezes como "conservadora", afina-se com os preceitos da ação política proposta por Maquiavel para o Príncipe bem gerir os negócios do Estado. Descartes não poderia em tudo acompanhar o pensamento de Maquiavel, uma vez que a concepção política de *O Príncipe* [196] revela-se não apenas distante da moral e da política cristã mas também contrária a estas: "Vê-se que não somente Descartes, que parece entretanto ler muio pouco,, após o *Príncipe* se debruçou sobre o restante da obra de Maquiavel, mas ainda que elas lhe pareçam interessantes, em pouco acordo com a virtude. Dito de outra maneira, não somente ele aceita que se trate muito mal os inimigos mas sobretudo ele não exige absolutamente a

[196] Lembre-se que O Príncipe é a única obra de Maquiavel em que ele trata da forma de domínio de um governante que tem as características do "malin génie" cartesiano: astucioso, velhaco, enganador, manipulador; em toda sua obra o domínio pela violência e pelo medo não mais aparece, mas sim a ideia de uma sabedoria política, como em *A Primeira Década de Tito Lívio* e o " governo misto", em que nenhuma classe exerce sozinha o poder.

submissão da política à moral. Esta maneira de ver se opõe duplamente à religião. Primeiramente a religião exige que se aja antes de tudo como um bom cristão, dito de outra forma virtuosamente em todas as circunstâncias. Mas sobretudo a religião pode tanto menos aceitar a relegação do aspecto moral das coisas quanto este é seu principal argumento para ter a precedência sobre o poder temporal, o que é justo ou injusto, pois que ela pretende poder melhor distinguir o bem do mal. Descartes parece então reconhecer, à semelhança dos libertinos, uma prevalência do poder político sobre o poder espiritual."[197] Os conselhos dirigidos ao Príncipe por Maquiavel oferecem uma noção de *virtù* vinculada à ação oportuna e eficaz do soberano para a conservação de seu poder, aproximando-se de uma neutralidade moral. Neste sentido, Maquiavel escreve: "digo que todo príncipe deve desejar ser considerado piedoso e não cruel; entretanto, deve cuidar-se para não usar mal esta piedade. Cesare Borgia era tido

[197] "On voit que non seulement Descartes, qui paraît pourtant très peu lire, après le Prince, s´est penché sur le reste des ouvres de Machiavel, mais encore qu`elles lui semblent interéssantes, quoique peu en accord avec la vertu. Autrement dit, non seulement il accepte qu`on traite très mal les ennemis, mais surtout, il ne réclame nullement la soumission de la politique à la morale. Cette manière de voir s`oppose doublement à la religion. D`abord, la religion réclame qu`on agisse avant tout en bon chrétien, autrement dit vertueusement en toutes circonstances. Mais surtout, la religion peut d`autant moins accepter la relégation de l`aspect moral des choses que c`est là son principal argument pour prendre le pas sur le pouvoir temporel en déterminant ce qui est juste ou injuste, puisqu`elle prétend pouvoir mieux distinguer le bien du mal. Descartes semble donc reconnaître, à l`instar des libertins, une prévalence du pouvoir politique sur le pouvoir spirituel." Staquet, Anne, *Descartes et le libertinage*, Hermann Éditeurs, Paris, 2009, p. 376

como cruel; no entanto, com sua crueldade reergueu a Romanha, reunificou e restituiu-lhe a paz e a lealdade, o que, bem considerado, evidenciará que ele foi muito mais piedoso que o povo florentino, o qual, para evitar a fama de cruel, permitiu a destruição de Pistoia."[198] Considerando que um bom príncipe prefere ser amado e não temido, Descartes é sensível ao livre-arbítrio se exercer na tensão entre fortuna e virtù, orientando a ação do Príncipe. Com efeito, Descartes se colocaria entre a idéia maquiaveliana do homem como agente da História e de sua história e dos talentos requeridos, por um lado, e a de *buon governo,* do *Rex Bono*, herança do período medieval, o príncipe cristão que governa assentado na moral religiosa. Não mais a providência divina, tampouco o poder incontrolável das circustâncias. Sobre a substituição dos valores cristãos e a *virtù* maquiaveliana, Quentin Skinner comenta: "O autor deixa assim brutalmente claro que, se essas qualidades podem algumas vezes sobrepor-se às virtudes convencionais, à idéia de que qualquer equivalência necessária ou mesmo aproximativa entre a virtù e as virtudes importa um equívoco de conseqüências desastrosas. É verdade que para Maquiavel, um homem cujo caráter, como o de Agátocles, esteja completamente tomado pelo vício jamais pode ser considerado um representante da genuína *virtù.* Pois é fora de propósito identificar a *virtù* ao vício. Mas

[198] Maquiavel, Nicolau. *O Príncipe*, trad. Maria Júlia Goldwasser, Martins Fontes, São Paulo, 2008, p. 79/83

não deixa de ser verdade que Maquiavel espera que aqueles que tenham mais elevada a *virtù* sejam capazes, quando a situação assim o exigir, de se conduzir de maneira absolutamente viciosa. Pois a condição do príncipe é tal que a *virtù* jamais pode excluir o vício [...] A noção definitiva de quem é um homem de *virtù* para Maquiavel, em suas palavras finais de aconselhamento aos príncipes, podem ser resumidas dizendo-se que ele aconselha o príncipe a que trate, mais que tudo, de tornar-se homem de "disposição flexível": deve ser capaz de variar sua conduta do bem ao mal, e do mal ao bem, conforme lhe ditar a fortuna e as circunstâncias."[199]

A *virtù* recuperada por Maquiavel se presentifica em Descartes como signo e possibilidade de ação racional, na intervenção da ação do Príncipe. Assim, a dúvida cartesiana e o controle das paixões prescrito por Descartes encontra em Maquiavel a via política de regulação da

---

[199] [199] Skiner, Quentin, *As Fundações do pensamento político moderno,*trad Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta, ed Cia das Letras, São Paulo, 2006, p 159. Skinner ainda observa: "Maquiavel reitera precisamente estas mesmas crenças sobre a relação entre *virtù*, Fortuna e a conquista de objetivos próprios a um príncipe. De início deixa clara sua adesão a estas idéias humanistas, no capitulo VI de *O príncipe*, onde procura demonstrar `nos principados inteiramente novos, em que o príncipe é novo, as dificuldades para mantê-los são maiores ou menores, conforme seja o príncipe que os conquista mais ou menos virtuoso`.Isto se confirma mais tarde no capítulo XXIV, cujo objetivo é explicar ´Por que os príncipes da Itália perderam seus estados`. (88). Maquiavel insiste em que eles ´não deveriam culpar a Fortuna´ por sua desgraça porque ´ela só mostra seu poder ´ quando homens de virtù ´não se preparam para resistir-lhe´ (88-90). Suas perdas se devem simplesmente ao fato de não reconhecerem que ´somente são boas aquelas defesas´ que ´dependem de ti e de tua própria virtù´"(op cit.,idem, ibidem).

conduta humana[200]. Deste modo, a moral cartesiana continuamente pautada pela razão e pelo livre-arbítrio prefere que a ação seja conduzida pela prudência e pelo anti-dogmatismo, seja religioso, seja político. Nas palavras de Guenancia: "A moral cartesiana tende continuamente a estabelecer um equilíbrio duradouro entre o juízo e a vontade; ela não é mais intelectual do que voluntária. Parece-nos que o inacabamento da moral cartesiana se encontra no caráter essencialmente provisório de uma ética que ordena o dever ao juízo individual e que faz depender o valor do primeiro da determinação consciente do segundo. De fato, Descartes jamais indicou as ações ou objetos que ele considera moralmente bons: ele não interveio na superfície das opiniões para aí colocar uma ordem à maneira dos reformadores"."[201]. Se a provisoriedade é da natureza das questões

---

[200] Em seu ensaio "A Fortuna Aristocrática", Renato Janine Ribeiro sustenta que: "Na verdade, a oposição entre virtù e fortuna não é irredutível em Maquiavel. A primeira pode, numa certa medida, moldar a segunda. Aliás, se desse pensador podemos dizer que instaura, mais que nenhum outro, a modernidade em política, é tanto pela crítica devastadora a que submete a iustituia dos medievais quanto pelo papel que confere à virtù: elimina um mundo que se desejava harmônico, e declara a ação humana capaz de interferir nele amoral e decisivamente. Mas, ainda assim, essa ação encontra seu limite, que não é o que tradicionalmente lhe ditava a fortuna – entendida, no caso, como um resíduo do acaso ou da Providência o qual não podemos controlar -, porém o da própria conveniência entre o caráter de cada homem e o dos tempos em que ele vive." Ribeiro, Renato Janine, *A Fortuna Aristocrática* in *A Última Razão dos Reis, Ensaios sobre Filosofia e Política,* Companhia das Letras, São Paulo, 2002, p.31

[201] "La morale cartésienne tente donc continuellement d`instituer un équilibre durable entre le jugement et la volonté; elle n`est pas plus intellectuelle que volontaire.[...] Il nous semble que l`inachèvement de la morale cartésianne tient au caractère essentiellement provisoire d`une éthique qui ordonne le devoir au

políticas — uma vez que nelas não existe o necessário mas há o hábito, os costumes e o domínio da contingência, a política cartesiana se revela como prática antidogmática e de prática da tolerância. Em um período permeado pela Guerra dos Trinta Anos e a destruição que trouxe, com dizimação de cidades e a peste, por conflitos como o da Fronda na França, bem como outros conflitos que trespassavam a Europa[202], assim autoridade do Soberano buscava sua constituição em um fundamento da razão *more geometrico*, cada vez mais separada da natureza e dos espelhos dos príncipes. Neste sentido, Newton Bignotto observa: "Para os autores cristãos, como nos mostram os *speculum principis*, as conclusões de Maquiavel eram inaceitáveis, porque exigiam dos príncipes meros simulacros da virtude, enquanto, para eles, era de uma vida moral sem máculas que nascia a boa política. A crítica de Maquiavel, por seu lado, é insuficiente. Ela contém um violento ataque à tradição cristã, mas não esclarece, para os que querem compreender a política, se basta ater-se aos valores da tradição para compreender o papel que a ética tem no mundo político.

---

jugement individuel et fait dépendre la valeur du premier de la détermination consciente du second. De fait, Descartes n`a jamais indiqué les actions ou les objets qu`il considérait comme moralement bons: il n`est pas intervenu à la surface des opinions pour y mettre bon ordre à la manière des "réformateurs".Guenancia, Pierre, *Descartes et* l`*ordre politique*, Paris, PUF, p. 234/235

[202] Cf. David el Kenz e Claire Gantet, *Guerre et Paix de Religion em Europe au XVIème et XVIIème siècles,* Ed. Armand Colin, Paris, 2008.

Em resumo, é preciso saber se Maquiavel contenta-se com a crítica aos moralistas, ou se, ao atribuir outra função aos julgamentos morais, exige ao mesmo tempo outro sistema de valores, mais apto a fazer-nos entender a política."[203] O pensamento político de Descartes acolhe de Maquiavel a crítica e superação das imagens da monarquia e do Soberano vinculadas à natureza e à teologia, que informavam o político e vice-versa [204].

Mesmo ciente dos limites estreitos do campo da liberdade, impostos ora pela contingência de regimes políticos, pelos poderes da Igreja, pelo poder da espada ou dos canhões como "última razão dos reis" ou da "força das coisas", de tudo o que ultrapassa nosso conhecimento e poder, Descartes não renunciou à liberdade de

---

[203] Cf. Bignotto, Newton, *As fronteiras da ética: Maquiavel*, in Ética, org. Adauto Novaes, Companhia as Letras, São Paulo, 2002, p. 118

[204]O pensamento em curso da Idade Média à Renascença, é transformado no pensamento de Descartes, em particular na figura do Soberano teológico-político, e a concepção de uma harmonia entre natureza, poder político e Deus. Neste contexto, desenvolveu-se a doutrina jurídico constitucional inglesa dos dois corpos do rei, que estabelece a existência de um corpo humano, material e de um corpo "místico" que garante a conservação a unidade e a permanência do poder Soberano para além do corpo humano do rei. Ernst H. Kantorowicz relacionando a teoria dos dois corpos do rei com a tragédia Shakesperiana de Ricardo II diz: "O conceito jurídico dos Dois Corpos do Rei não pode, por outros motivos, ser separado de Shakespeare. Pois, se essa imagem curiosa, que se esvaneceu completamente do pensamento constitucional, ainda possui hoje um significado muito concreto e humano, isso, em grande parte, deve-se a Shakespeare. Foi ele quem eternizou essa metáfora. Fez dela não só o símbolo, mas, de fato, a própria substância e essência de uma de suas melhores peças: A tragédia do rei Ricardo II é a tragédia dos Dois Corpos do Rei." Kantorowicz, Ernst H., *Os Dois Corpos do Rei, um estudo sobre teologia política medieval*, trad. Cid Knipel Moreira, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 34

pensamento, direcionada pela razão. No artigo 152 das *Paixões da Alma*, Descarte enfatiza que os "direitos" que nos confere o livre-arbítrio desfazem aqueles que são fruto de uma imaginação desregrada que acredita tudo poder e conseguir sem mérito, isto é, "sem a firme resolução de usar bem dele."(artigo 153).

A virtude política da prudência, guarda, assim, coerência com a não-incidência dos prejuízos e preconceitos, conforme descrito na moral provisória e nas Paixões da Alma. Neste sentido, a virtù traz consigo a noção de kairós[205]. O kairós grego—a temporalidade própria ao bom êxito na caça, na medicina e arte da guerra—se estende para o universo político da cidade, de que não está distante o sentido de *virtù*. Por sua vez, Descartes considerou o tema de forma mais abrangente, incluindo a própria questão existencial da liberdade do homem e de suas virtudes: "É mister, portanto, rejeitar a opinião vulgar de que há fora de nós uma fortuna que faz com que as coisas sobrevenham ou não sobrevenham, a seu bel-prazer, e saber que tudo é conduzido pela providência divina, cujo decreto eterno é de tal modo

[205] A ocasião oportuna, a *métis* do período grego clássico, significava, em suas origens, a inteligência avisada daquele que em uma corrida de cavalos, é capaz de ganhar a competição não por ter o cavalo mais veloz, mas por saber impulsioná-lo no instante oportuno, associando *métis* e *kairós*. Cf. Vernant, Jean-Pierre, Vidal-Naquet, Pierre, *Mito e Tragédia na Grécia Antiga,* trad. Anna Lia A. de Almeida Prado, São Paulo, Editora Perspectiva, 1999, p. 260.

infalível e imutável que, excetuando as coisas que este mesmo decreto quis pôr na dependência de nosso livre-arbítrio, devemos pensar que com respeito a nós, nada acontece que não seja necessário e como que fatal, de sorte que não podemos sem erro desejar que aconteça de uma outra forma. Mas, como a maioria de nossos desejos se estende a coisas que não dependem de nós nem todas de outrem, devemos exatamente distinguir nelas o que depende apenas de nós, a fim de estender o nosso desejo tão somente a isso; e quanto ao mais, embora devamos considerar a sua ocorrência inteiramente fatal e imutável, a fim de que o nosso desejo não se ocupe de modo algum com isso, não devemos deixar de considerar as razões que levam mais ou menos a esperá-la, a fim de que essas razões sirvam para regular nossas ações...[...]E é certo que, quando nos exercitamos assim em distinguir assim a fatalidade da fortuna, habituamo-nos facilmente a regrar de tal modo nossos desejos, na medida em que sua realização não depende senão de nós, que eles podem sempre nos proporcionar satisfação." [206]O conteúdo ético-político da filosofia cartesiana ancora-se, sempre, na racionalidade que elabora o cálculo da ação política.

O percurso cartesiano da ciência no *Discurso do Método* -- com a descrição da árvore do conhecimento—para a moral e a política—nas

---

206 Descartes, René, *Paixões da Alma,* trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 280

Paixões da Alma e na *Correspondência*-- oferece os lineamentos gerais da filosofia moral de Descartes. Esta se faz, sob o princípio inalienável da liberdade que se exprime desde o conhecimento claro e evidente, da ideia de certeza, até as noções de uma mecânica das paixões e controle do *pathós*. Assim, em contraste com a política maquiaveliana da *verità effetuale delle cose*, e dos meios de manutenção do poder político, baseado em uma "antropologia negativa" da natureza humana, o pensamento de Descartes toma valores juntamente com os fatos, bem como uma concepção de homem regendo uma "sabedoria prudencial" que busca a generosidade, contrária à violência e ao arbítrio. A uma concepção "pragmática" da política, Descartes opõe uma política das ideias, contrária a resultados e favorável, sim, a um sistema coerente das "paixões da alma", fundado em princípios profundamente interiorizados, com o que Descartes escapa a toda visão meramente utilitarista da ação e do poder, pois que o desregramento da vontade de agir oculta a possibilidade de engano que toda ação comporta. Razão pela qual o "cortesão exilado" corresponde à escolha cartesiana pelo "bom senso" e pelo "método" que torna possível prevenir o erro no conhecimento e a violência nas relações éticas e políticas.

A noção do controle das paixões erigiu, a um só tempo, essa "política de ideias", prática sapiencial, e uma geometria do mundo

matematizado, constitutivo de uma espécie de teorema político do domínio da técnica, e por conseqüência, da natureza. A utopia mecanicista de conteúdo laicizante gerou efeitos na contenção dos afetos mobilizados no espaço público, sob o influxo do triunfo da virtù. O difícil equilíbrio entre os pares: ciência e política, razão e emoção, natureza e cultura só podem ser mediados por este terapêutico saber cartesiano:"como a necessidade dos afazeres nos obriga amiúde a nos determinar antes que tenhamos tido o lazer de examiná-las tão cuidadosamente, é preciso confessar que a vida do homem está sujeita a falhar muito frequentemente nas coisas particulares; e, enfim, é preciso reconhecer a imperfeição e a fraqueza de nossa natureza."[207] Eis por que a ética cartesiana, associada à política, culmina na generosidade: "a verdadeira generosidade, que leva um homem a estimar-se ao mais alto ponto em que pode legitimamente estimar-se consiste apenas, em parte, no fato de conhecer que nada há que verdadeiramente lhe pertença, exceto essa livre disposição de suas vontades, nem por que deva ser louvado ou censurado senão pelo seu bom ou mau uso, e, em parte, no fato de ele sentir em si próprio uma firme resolução de bem usá-la, isso é, de nunca carecer de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgue

[207] Descartes, René, *Meditações*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973, p. 150

serem as melhores; o que é seguir perfeitamente a virtude."[208] A generosidade é, pois, ao mesmo tempo, pensamento—com suas características de ser intelecto e vontade— e paixão, os pensamentos sendo "ações da virtude e paixões da alma[...] [A generosidade traz grandes vantagens] advindas do fato de se ter uma firme resolução de usá-lo bem, assim como [revela] quão inúteis e vãos são todos os cuidados que afligem os ambiciosos [...], a generosidade sendo a chave de todas as outras virtudes e um remédio geral contra os desregramentos das paixões."[209] A generosidade cartesiana não significa um *contemptus mundi* dos bens que se pode possuir ou almejar, nem um desprezo do mundo, pois desprezá-lo seria desprezar também o homem; tampouco é desejo de um outro mundo feito a partir de uma *tabula rasa*, porque o que trabalha a alma do homem generoso é saber que o "que lhe é mais próprio é o livre-arbítrio, é aquilo que tem a força de desfazer os vínculos que nos prendem, sem dilacerá-los, de instituir novos sem impô-los, sempre com 'medida e discrição' [...]. A generosidade é o que dissuade de admirar outra coisa que a perfeição de que ele tem a idéia, assim como o uso, sem

---

[208] Descartes, René, *Paixões da Alma,* trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Abril Cultural, Coleção Pensadores, São Paulo, 1973, p. 286.

[209] Descartes, René, *Paixões da Alma,* trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Abril Cultural, Coleção Pensadores, São Paulo, 1973, p. 290.

se lastimar de não ser um Deus e sem a ilusão de se o tornar. A ética da generosidade é então a consequência da metafísica do infinito."[210]

[210] Cf. Guenancia, Pierre, Descartes, op cit.

BIBLIOGRAFIA

Obras de René Descartes:

_____Ouvres de Descartes, edição Charles Adam e Paul Tannery, VRIN-CNRS, Paris, 1974.

Correspondance avec Elisabeth et autres lettres, Paris, GF Flammarion, 1989.

_____ Cartas, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973.

_____ Discurso do Método, trad. J.Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973.

_____Discours de la méthode – Présentation et dossier par Laurence Renault, Paris, GF Flammarion, 2000.

_____Méditations metáphysiques, présentation par Michelle et Jean-Marie Beyssade, Paris, GF Flammarion, 1979.

_____Paixões da Alma, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973.

_____Meditações, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973.

_____Regras para a orientação do espírito, trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2007

_____Meditações Metafísicas, trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão, introdução e notas: Homero Santiago, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2005

_____As paixões da alma, trad. Rosemary Costhek Abílio, introdução, notas, bibliografia e cronologia por Pascale D`arcy, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2005.

_____Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia, trad. Homero Santiago, apresentação e notas de Denis Moreau, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2003.

_____O Mundo ou Tratado da Luz, org. e trad. Érico Andrade, São Paulo, Ed. Hedra, 2008.

_____Tratado do Homem, trad. Jordino Marques, apud, Marques, Jordino, Descartes e sua concepção de homem, São Paulo, Edições Loyola, 1993.

_____Princípios de Filosofia, trad. João Gama, Lisboa, Edições 70, 2006.

_____Geometria, *in* Descartes, Obras escolhidas, trad. J. Guinsburg, Roberto Romano, e Newton Cunha, São Paulo, Ed. Perspectiva, 2010.

_____Correspondência Selecionada, *in* Obras escolhidas Descartes, trad. J. Guinsburg, Roberto Romano, e Newton Cunha, São Paulo, Ed. Perspectiva, 2010.

Bibliografia crítica:

Alquié, Ferdinand, A filosofia de Descartes, Lisboa, Editorial Presença, 1993.

Baillet, Adrien, Vie de Monsieur Descartes, Paris, Editions de La Table Ronde, 1992.

Birnbaum, Antonia, Le Vertige d`une Pensée: Descartes corps et âme, Paris, Ed. Horlieu, 2003.

Cassirer, Ernest, Descartes, Corneille, Cristine de Suède, trad. Madeleine Francès et Paul Schrecker, Ed. Vrin, Paris, 1997.

Cottingham, John (org.) The Cambridge Companion to Descartes, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2005.

_____ Dicionário de Descartes, trad. Helena Martins, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1993.

De Buzon, Frédéric; Kambouchner, Denis, Vocabulário de Descartes, trad. Cláudia Berliner, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2010.

Galard, Jean, Revista Discurso, Descartes e os Países Baixos. trad. Raquel Prado. São Paulo, Revista Discurso do Departamento de Filosofia da USP no. 35, 2005.

Gaukroger, Stephen, Descartes uma biografia intelectual. trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Ed. UERJ Contraponto, 2002.

Guenancia Pierre, Descartes et l`ordre politique, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

Gueroult, Martial, Descartes selon l´ordre des raison, France, Aubier Philosophie, 1975.

Gilson, Étienne, Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartèsien, Paris, Ed. Vrin, Paris, 2005.

Gouhier, Henri, L´Anti Humanisme du XVIIéme siécle, Ed. Vrin, Paris, 1987.

Grimaldi, Nicolas, L`expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes, Paris, Ed. Vrin, Paris, 2010.

Kambouchner, Denis, Descartes et la philosophie morale, Paris, Hermann Éditeurs, 2008.

Leopoldo e Silva, Franklin, A metafísica da modernidade, São Paulo, Ed. Moderna, 2006.

_____, Transformação da noção de beatitude em Descartes, São Paulo, Revista Discurso do Departamento de Filosofia da USP, n. 24, 1994.

Marques, Jordino, Descartes e sua concepção de homem, São Paulo, Edições Loyola, 1993.

Matos, Olgária C. F., O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant, São Paulo, Editora Brasiliense, 1999.

Negri, Antonio, Descartes político o della ragionevole ideologia, Milano, Feltrinelli Editori, 1970.

Quillien, Philippe-Jean. Dictionnaire Politique de René Descartes. Paris: Presses Universitaires de Lille, 1994.

Senellart, Michel; Machiavélisme et raison d`Etat, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

Staquet, Anne, Descartes et le libertinage, Hermann Éditeurs, Paris, 2009.

Teixeira, Lívio, Ensaio sobre a moral de Descartes, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1990.

Demais Obras Utilizadas:

Abbagnano, Nicola, Dicionário de Filosofia, trad. Ivone Castilho Benedetti, São Paulo, Martins Fontes, 2007

Adorno, Theodor e Horkheimer, Max, Dialética do Esclarecimento, trad. Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2006.

Agamben, Giorgio, Signatura Rerum Sur la méthode, traduit de l`italien par Joel Gayraud, Paris, Ed. Vrin, 2009.

Amelang, James. S., L`uomo barocco - a cura di Rosario Villari, Roma, Editori Laterza, 2001.

Angoulvent, Anne-Laure, L`esprit baroque, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

Aristóteles, Ética à Nicômaco, Livro II, trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1974.

Averróis, Discurso Decisivo, trad. do árabe: Aida Ramezá Hanania, introdução Alain de Libera, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2005.

Aubenque, Pierre, A Prudência em Aristóteles, trad. Marisa Lopes, São Paulo, Discurso Editorial, 2003.

Barthes, Roland, "La Patho-Logie", in *O Neutro,* trad. Leyla Perrone Moysés, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2006.

Bénichou, Paul, Morales du grand Siécle, France, Gallimard, 2011.

Bignotto, Newton, As fronteiras da ética: Maquiavel, in Ética, org. Adauto Novaes, Companhia das Letras, São Paulo, 2002.

Bobbio, Norberto, Matteucci e Pasquino GianFrancisco, Dicionário de Política, 2º. Vol., trad. Carmen C. Varrial, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini, Brasília, 1998,

Bolzani Filho, Roberto, Acadêmicos versus Pirrônicos: Ceticismo Antigo e Filosofia Moderna, São Paulo, Revista Discurso do Departamento de Filosofia da USP, n. 29, 1998.

Carvalho, Frank Viana, Tese Doutoral "O pensamento político monarcômaco: da limitação do poder real ao contratualismo", Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas-USP, São Paulo, 2008.

Chaui, Marilena, A nervura do real, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

_____ Experiência do pensamento, Ensaios sobre a obra da Merleau-Ponty, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2002.

_____ Desejo, Paixão e ação na ética de Espinosa, São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

_____ Introdução à História da Filosofia – As Escolas Helenísticas, Companhia das Letras, São Paulo, 2010.

Duby, Georges, Guilherme Marechal ou o melhor cavaleiro do mundo, trad. Renato Janine Ribeiro, Rio de Janeiro, Editora Graal, 1988.

El Kenz, David e Claire Gantet, Guerre et Paix de Religion em Europe au XVIème et XVIIème siècles, Paris, Ed. Armand Colin, 2008.

Epicuro, Carta sobre a felicidade (a Meneceu), trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore, São Paulo, Editora Unesp, 2002.

Espinosa, Baruch, Ética, trad. Grupo de Estudos Espinosanos – USP, São Paulo, 2008.

_____Tratado da Correção do Intelecto, trad. Carlos Lopes de Mattos, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1979.

Foucault, Michel, As palavras e as coisas, trad. Salma Tannus Muchail, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2006.

Garrison, Janine, L`Edit de Nantes et sa Révocation – Histoire D`une Intolerance, éditions Du Seuil, 1985.

Garin, Eugenio, Ciência e vida civil no Renascimento italiano, trad. Cecília Prada, São Paulo, Editora Unesp, 1996.

Gilson, Étienne, A Filosofia na Idade Média, trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2013.

Goldmann, Lucine, le dieu caché, Paris, Ed. Gallimard, 1959.

Goldschmidt, Victor, Le système stoicen et l`idée de temps, Paris, Ed. Vrin, 1953.

Goyard-Fabre, Simone. Os princípios filosóficos do direito político moderno, trad. Irene A. Paternot, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2002.

Hadot, Pierre, O que é a Filosofia Antiga, trad. Dion Davi Macedo, São Paulo, Editora Loyola, 2008.

Hansen, João Adolfo, O discreto, Libertinos Libertários, São Paulo, Funarte, Companhia das Letras, 1996.

Hill, Cristopher, O século das revoluções – 1603-1714, trad. Alzira Vieira Allegro, São Paulo, Ed. Unesp, 2012.

Hobbes, Thomas, Do cidadão, trad. Renato Janine Ribeiro, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2002.

Huinzinga, Johan, O declínio da Idade Média, trad. Augusto Abelaira, Braga, Ed. Ulisseia, 1996.

Kantorowicz, Ernst H., Os Dois Corpos do Rei, um estudo sobre teologia política medieval, trad. Cid Knipel Moreira, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

Koyré, Alexandre, Do mundo fechado ao universo infinito, trad. Donaldson M. Garschagen, São Paulo, Ed. Forense Universitária, 2006.

_____ Estudos Galilaicos, trad. Nuno Ferreira da Fonseca, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986.

Laêrtios, Diôgenes, Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres, trad. Mario da Gama Cury, Brasilia, Ed. UnB, 1987.

Lebrun, Gerard, O conceito de paixão, Os Sentidos da Paixão, trad. Mônica Fuchs, São Paulo, Funarte – Companhia das Letras, 2002.

Lenoble, Robert, Historia da Ideia de Natureza, Lisboa,Edições 70,2002

Hobbes, Thomas, Leviatã, trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1974.

Kuhn, Thomas, A Estrutura das Revoluções Científicas, trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira, São Paulo, Ed. Perspectiva, 2009.

Leibniz, G. W., Discurso de Metafísica, trad. Marilena de Souza Chaui Berlinck, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1974.

Locke, John, Dois tratados sobre o governo, Livro II, trad. Júlio Fischer, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2005.

Maquiavel, Nicolau, O Príncipe, trad. Maria Júlia Goldwasser, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2008.

Matos, Olgária, A Melancolia de Ulisses: A Dialética do Iluminismo e o canto das sereias, Os Sentidos da Paixão, São Paulo, Funarte Companhia das Letras, 2002.

_____Descartes o eu e o outro de si, Crise da Razão, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

_____Benjaminianas, Cultura Capitalista e Fetichismo contemporâneo, São Paulo, Ed. UNESP, 2009.

_____Logos mestiço e hospitalidade, in Gemas da Terra, Ed. SESC SP, 2006.

Malta, André, A selvagem perdição erro e ruína na Ilíada, São Paulo, Ed. Odysseus, 2006.

Montaigne, Michel de, Ensaios, trad. Sergio Milliet, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1972.

More, Thomas, Utopia, trad. Jefferson Luiz Camargo e Marcelo Brandão Cipola, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1999.

Ockham, Guilherme, Problemas Epistemológicos, trad. Carlos Lopes de Mattos, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973.

Pascal, Blaise, Pensamentos, Fragmento 72, trad. Sérgio Milliet, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1973.

Pico Della Mirandola, Giovani, Discurso sobre a dignidade do homem, trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho, Lisboa, Edições 70, 2006.

Reale, Giovanni, Filosofias Helenísticas e Epicurismo, trad. Marcelo Perine, São Paulo, Edições Loyola, 2010.

_____História da Filosofia Grega e Romana, Estoicismo, ceticismo e ecletismo, trad. Henrique Cláudio de Vaz Lima e Marcelo Perine, Vol. VII, São Paulo, Edições Loyola, 2011.

_____História da Filosofia Grega e Romana, Renascimento do Platonismo e do Pitagorismo, trad. Henrique Cláudio de Vaz Lima e Marcelo Perine, Vol. VII, São Paulo, Edições Loyola, 2008.

Ribeiro, Renato Janine, A Última Razão dos Reis, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

Skinner, Quentin, As fundações do pensamento político moderno, trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

_____Maquiavel Pensamento Político. trad. Maria Lucia Montes, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1988.

Starobinski, Jean, Montaigne em movimento, trad. Maria Lúcia Machado, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

Tournon, André, Montaigne, trad. Edson Querubini, São Paulo, Discurso Editorial, 2004.

Vernant, Jean-Pierre, As Origens do Pensamento Grego, trad. Isis Borges B. da Fonseca, Rio de Janeiro, Ed. Difel, 2008.

Vernant, Jean-Pierre, Vidal-Naquet, Pierre, Mito e Tragédia na Grécia Antiga, trad. Anna Lia A. de Almeida Prado, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1999.

Villey, Michel, `A formação do pensamento jurídico moderno`, trad. Cláudia Berliner, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2005