

A razão desprendida de Descartes

Descartes é, em muitos sentidos, profundamente agostiniano: a ênfase na reflexão radical, a importância do *cogito*, o papel central de uma prova da existência de Deus que vem de “dentro”, de características de minhas próprias idéias, em vez de começar no ser exterior, como vemos nas provas tomísticas; tudo isso o coloca na corrente de revitalização da piedade agostiniana que dominou o final da Renascença de ambos os lados da grande linha divisória da fé.

Mas Descartes introduz na interioridade agostiniana uma mudança radical, dando-lhe uma direção inteiramente nova, que também marcou época. Poderíamos descrever essa mudança dizendo que Descartes situa as fontes morais dentro de nós.

Vimos que a linguagem de interior/exterior não aparece em Platão nem em outros moralistas antigos. Uma razão para isso é que conquistar o domínio de si mesmo, passar a hegemonia dos sentidos para a razão, era uma questão de mudar a direção da visão de nossa alma, sua atenção-*cum*-desejo. Ser governado pela razão era estar voltado para as Idéias e, portanto, ser movido pelo amor a elas. O *locus* de nossas fontes de força moral fica do lado de fora. Obter acesso ao superior é voltar-se para essa ordem cósmica, moldada pelo Bem, e entrar em sintonia com ela.

Agostinho dá um sentido real à linguagem da interioridade. Mas isso não acontece porque ele vê as fontes morais mais situadas dentro de nós do que Platão via. Agostinho preserva a noção platônica de uma ordem das coisas no cosmo que é boa. É claro que isso não é suficiente para nós, porque temos de ser curados do pecado para amar essa ordem como devemos. E essa cura nos vem de dentro. Mas não vem de um poder nosso. Ao contrário, voltamo-nos para o caminho interior apenas para ter acesso ao que está além, a Deus.

A internalização elaborada pela era moderna, da qual a formulação de Descartes foi uma das mais importantes e influentes, é muito diferente da de Agostinho. Ela de fato coloca, num sentido muito real, as fontes morais dentro de nós. Em relação a Platão e a Agostinho, produz em cada caso uma transposição pela qual não nos vemos mais como estando relacionados a fontes morais exteriores a nós ou, pelo menos, não da mesma forma. Uma capacidade importante foi internalizada.

Investigarei essas transposições uma de cada vez. Primeiro, em relação a Platão, Descartes apresenta um novo entendimento da razão e também de sua hegemonia sobre as paixões, que ambos vêem como a essência da moralidade.

Alguma mudança tornou-se inevitável, pois a ordem cósmica não era mais vista como uma incorporação das Idéias. Descartes rejeitou totalmente essa forma teleológica de pensamento e abandonou por completo a teoria do *logos* ôntico. O universo devia ser compreendido mecanicamente, pelo método resolutivo/combinatório criado por Galileu. Essa mudança na teoria científica, como a chamaríamos hoje, envolveu também uma transformação radical na antropologia. A teoria das Idéias de Platão implicava uma relação muito íntima entre explicação científica e visão moral. A pessoa tem a compreensão correta de ambas ao mesmo tempo, poderíamos dizer, ou de nenhuma das duas. Se destruímos essa visão do *logos* ôntico e a substituímos por uma teoria muito diferente de explicação científica, toda a descrição da virtude moral e do autodomínio também terá de se transformar.

A descrição do conhecimento científico que acaba emergindo da visão de Galileu é uma descrição representativa. Conhecer a realidade é ter uma representação correta das coisas — um quadro interior correto da realidade exterior, como passou a ser concebido. Descartes declara-se “*assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l’entremise des idées que j’ai eu en moi*” (“seguro de que não posso ter conhecimento do que está fora de mim a não ser por meio das idéias que tenho dentro

de mim”)¹. E essa concepção de conhecimento começa a parecer indiscutível depois que uma descrição do conhecimento em termos de uma realidade auto-reveladora, como as Idéias, foi abandonada.

Agora é preciso construir uma representação da realidade. Assim como a noção de “idéia” emigra de seu sentido ôntico para aplicar-se a conteúdos intrapsíquicos, a coisas “da mente”, assim também a ordem das idéias deixa de ser algo que *descobrimos* e passa a ser algo que *construímos*. Além disso, as exigências dessa construção incluem sua correta equiparação com a realidade externa, mas também vão além disso. Como argumentou Descartes de forma muito convincente, as representações adquirem o *status* de conhecimento não apenas por ser corretas, mas também por gerar certeza. Não existe conhecimento real quando tenho muitas idéias na cabeça que por acaso correspondem às coisas lá fora se não tenho também uma confiança bem fundamentada nelas. Mas, para Descartes, a certeza bem fundamentada decorre de a matéria apresentar-se a nós sob certa luz, na qual a verdade fica tão clara que é inegável, o que ele chama de *évidence*. “*Toute science est une connaissance certaine et évidente*” é a frase de abertura de seu *Regulae ad directionem ingenii*.

A ordem das representações deve desenvolver-se de forma a gerar certeza, por meio de uma cadeia de percepções claras e distintas. Esse é o ponto central das regras apresentadas nas *Regulae* e daquelas formuladas depois no *Discurso*. Nesta última obra, por exemplo, somos instruídos a dividir nossos problemas “*en autant de parcelles qu’il se pourroit, & qu’il seroit requis pour les mieux resoudre*” (“em tantas partes quanto for possível, e que pareçam necessárias para resolvê-los da melhor maneira”)². E a regra seguinte nos diz para conduzir nossos pensamentos em ordem, construindo-os do mais simples para o complexo, “*et supposant mesme de l’ordre entre ceux qui ne se precedent point naturellement les uns les autres*” (“supondo uma ordem, mesmo que fictícia, entre aqueles que não têm uma seqüência natural uns em relação aos outros”)³.

1. Carta a Gibieuf, 19 de janeiro de 1642; *Descartes: Philosophical Letters*, Oxford, Oxford University Press, 1970, p. 123.

2. Segunda regra, *Discours de la méthode*, IIe Partie, em *Oeuvres de Descartes*, eds. Charles Adam e Paul Tannery, Paris, Vrin, 1973, VI 18 [doravante A&T] (em português, *Discurso do método*, Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1983). Cf. também as *Regulae*, XII: “*Ne traitant ici des choses qu’autant qu’elles sont perçues par l’entendement, nous n’appelons simples que celles dont la connaissance est si claire et si distincte que l’esprit ne les puisse diviser en un plus grand nombre dont la connaissance soit plus distincte*”; *Descartes: Oeuvres et lettres*, ed. André Bridoux, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 81 [doravante Pléiade].

3. *Discours de la méthode*, A&T, VI 18-19. Cf. *Regulae*, X, que nos fazem a injunção a “*l’observation constante de l’ordre qui existe dans la chose elle-même, ou de celui qu’on a ingénieusement imaginé*”; Pléiade, p. 70.

Portanto, a ordem das representações deve satisfazer os padrões que derivam da atividade pensante do conhecedor. É uma ordem combinada e reunida para satisfazer, *inter alia*, certas exigências subjetivas. O pensamento que é uma construção ou combinação desse tipo é corretamente designado por *cogitare*, com seus vínculos etimológicos com noções como reunião e ordenação⁴.

Essa visão muito diferente do conhecimento e do cosmo significa que o dualismo de corpo e alma de Descartes será notavelmente diferente do de Platão. Para Platão, realizei minha verdadeira natureza como alma supersensível quando me volto para as coisas supersensíveis, eternas e imutáveis. Esse voltar-se sem dúvida inclui que eu veja e compreenda as coisas que me rodeiam como participantes das Idéias que lhes dão a existência.

Para Descartes, em contraste, não existe essa ordem de Idéias para a qual nos voltarmos, e compreender a realidade física nesses termos é precisamente um exemplo paradigmático da confusão entre a alma e o material da qual precisamos nos livrar. Chegar à plena compreensão do próprio ser como imaterial implica perceber distintamente a divisão ontológica entre ambos, o que significa apreender o mundo material como mera extensão. O mundo material aqui inclui o corpo, e chegar a perceber a verdadeira distinção requer que nos desliguemos de nossa habitual perspectiva incorporada, dentro da qual a pessoa comum tende a ver os objetos à sua volta como realmente qualificados pela cor, doçura ou calor, tende a pensar na dor ou nas cócegas como algo que está no dente ou no pé. Temos de objetificar o mundo, o que inclui nosso próprio corpo, e isso significa passar a vê-lo mecânica e funcionalmente, da mesma forma que faria um observador externo não envolvido nele.

Essa tarefa é auxiliada se nos concentramos claramente no que é compreender a realidade à nossa volta, como no exame de um pedaço de cera na segunda Meditação, pelo que somos levados a ver o papel da compreensão pura: que, na verdade, "*nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, & non point par l'imagination ny par les sens, & que nous ne les connoissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée*" ("os corpos não são conhecidos pelos sentidos ou pela faculdade da imaginação, mas apenas pela compreensão, e... não são conhecidos pelo fato de serem vistos ou tocados, mas apenas por serem concebidos pelo pensamento")⁵.

4. O próprio Agostinho o afirmou, destacando o vínculo etimológico entre "*cogitare*" e "*cogere*", *Confissões*, X.xi.18.

5. *Méditations*, A&T, IX-1 26 (em português, *Meditações*, Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1983).

Mas também temos de esclarecer nossa compreensão da matéria e parar de pensar nela como o local de eventos e qualidades cuja verdadeira natureza é mental. E conseguimos tal coisa objetificando-a, isto é, compreendendo-a como algo "desencantado", como mero mecanismo, despido de qualquer essência espiritual ou dimensão expressiva. Temos de deixar de ver o universo material como uma espécie de meio, em que conteúdos psíquicos como calor e dor, ou as supostas Formas ou Espécies da tradição escolástica, podem ser alojadas, incorporadas ou manifestas.

Mas isso envolve mais que apenas a rejeição da ontologia tradicional: também violenta nossa forma de experiência comum, incorporada. Temos de nos libertar, segundo Descartes, dessa forma irremediavelmente confusa e obscura de apreender as coisas. Trazer todo esse reino de sensações e propriedades sensíveis para a clareza significa apreendê-lo como o faria um observador externo, seguindo a conexão causal entre estados do mundo ou do meu corpo, descritos em propriedades primárias, e as "idéias" que provocam em minha mente. Clareza e diferenciação exigem um passo para fora de nós mesmos e uma perspectiva desprendida⁶.

À primeira vista, há algo paradoxal aqui. De um lado, o dualismo cartesiano parece mais austero e rigoroso que o de Platão, pois não mais admite que o corporal possa ser um tipo de meio pelo qual o espiritual pode manifestar-se. O Platão do *Banquete* é inteiramente descartado, e essa espécie de presença do eterno no temporal é repudiada. Entretanto, de outro lado, o dualismo cartesiano *precisa* do corporal, ao passo que o de Platão, não. Não que Descartes não conceba nossa entrada num estado desencarnado depois da morte, mas sim que, em nossa situação atual, a forma de perceber nossa essência imaterial é a adoção de certa postura em relação ao corpo. Se a alma platônica percebe sua natureza eterna deixando-se absorver pelo supersensível, a cartesiana descobre e afirma sua natureza imaterial objetificando o corpo.

6. O fato de a passagem do comum personificado para a perspectiva desprendida ser o que gera clareza e distinção nesse domínio das sensações e das propriedades secundárias é tornado evidente por Descartes em algumas ocasiões. Considere-se o seguinte: de *Méditations* III, A&T, IX-1 34: "*les idées que j'ay du froid & de la chaleur sont si peu claires & si peu distinctes*"; de *Principles*, I.68, A&T, IX-2 56: "*nous connoissons clairement et distinctement la douleur, la couler & les autres sentiments, lors que nous les considerons simplement comme... des pensées*"; de *Méditations* VI, A&T, IX-1 66, em que ele fala de "*ces sentiments ou perceptions des sens n'ayant esté mises en moy que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie, & iusques là estant assez claires & assez distinctes*". Ver a discussão de Alan Gewirth em seu "Clearness and Distinctness in Descartes", em *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. William Doney, Garden City, Nova York, Doubleday, 1967, p. 260, n. 33. Em outras palavras, apreendidas a partir do exterior, como conexões causais corpo-a-mente com uma função de sobrevivência, essas experiências obscuras tornam-se claras.

É por isso que Descartes está certo ao considerar sua teoria da união substancial entre corpo e alma como algo mais próximo que a concepção platônica dessa relação — embora ele tenha descaracterizado a teoria de Platão. A alma cartesiana liberta-se não ao se afastar da experiência encarnada, mas ao objetificá-la. O corpo é um objeto inevitável de sua atenção, por assim dizer. A alma precisa apoiar-se nele para se libertar dele. Por analogia com a famosa descrição de Weber da espiritualidade protestante enquanto um “ascetismo no mundo interior”, poderíamos descrever o dualismo de Descartes como algo que mostra o caminho para uma “libertação no mundo interior” da alma.

Mas essa ontologia diferente, em consequência uma teoria do conhecimento diferente e, portanto, uma concepção revista do dualismo, só pode resultar numa noção muito diferente do autodomínio forjado pela razão. Isso não pode significar o que significou para Platão, que a alma é ordenada pelo Bem que preside a ordem cósmica que a pessoa contempla e ama. Pois, aqui, essa ordem não existe. Ser racional agora tem de significar outra coisa que não estar em sintonia com essa ordem. A opção cartesiana é ver a racionalidade, ou a capacidade de pensar, como uma capacidade que temos de *construir* ordens que satisfaçam os padrões exigidos pelo conhecimento, ou compreensão, ou certeza. É claro que, no caso de Descartes, os padrões em questão são os da *évidence*. Se seguirmos essa linha de raciocínio, então o autodomínio da razão deve agora consistir em que essa capacidade seja o elemento controlador de nossa vida, e não os sentidos; o autodomínio consiste em que nossa vida seja moldada pelas ordens que nossa capacidade de raciocínio construir de acordo com os padrões apropriados.

O lugar dessa nova noção de razão na teoria do conhecimento de Descartes é muito familiar. O que é menos reconhecido é que ela está na base também de sua ética. Em sua famosa correspondência com a princesa Elisabeth, Descartes apresenta uma visão moral que lembra bastante o antigo estoicismo. Em particular, parece dar importância central a um ideal parecido com a *autárquia* estoica⁷. Chega inclusive a propor uma doutrina que se parece muito

7. Cf., p. ex., as cartas a Elisabeth de 5 de maio e 4 de agosto de 1645. Nesta última, Descartes estabelece a distinção epictetiana entre as coisas que dependem de nós e as que não dependem. Entre as coisas que podem nos fazer felizes estão “*celles qui dependent de nous, comme la vertu & la sagesse, &... celles qui n'en dependent point, comme les honneurs, les richesses & la santé*”; A&T, IV 264. Pode-se ficar inteiramente feliz com o primeiro tipo de bem: “*comme un petit vaisseau peut estre aussy plein qu'un plus grand, encore qu'il contienne moins de liqueur, ainsy, prenant le contentement d'un chacun pour la plénitude & l'accomplissement de ses desirs reglez selon la raison, ie ne doute point que les plus pauvres et les plus disgraciez de la fortune ou de la nature ne puissent estre entierement contents et satisfaits, aussy bien que les autres, encore qu'ils ne iouissent pas de tant de biens*”; A&T, IV 264.

com a de Epicteto, de que nossa única preocupação deve ser o estado de nossa *prohairesis*, isto é, aquilo em nós que dirige nossa conduta. Para Descartes, a questão deve ser discutida em função da vontade. Vemos isso, por exemplo, numa famosa passagem de sua carta para Cristina da Suécia:

“Oltre que le libre arbitre est de soy la chose la plus noble qui puisse estre en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu & semble nous exempter de luy estre suiets, & que, par consequent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celuy qui est le plus proprement nostre & qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de luy que nos plus grands contentemens peuvent proceder”.

“O livre-arbítrio é em si a coisa mais nobre que podemos ter porque, de certa maneira, torna-nos semelhantes a Deus e isenta-nos de lhe sermos subordinados; assim, seu uso correto é o maior de todos os bens que possuímos e, além disso, não há nada que seja mais nosso ou que nos importe mais. De tudo isso, conclui-se que nada nos pode dar mais contentamento que o livre-arbítrio”⁸.

É da hegemonia da razão em si que vem nosso maior contentamento. Mas houve uma mudança radical de interpretação em relação aos estoicos. Para estes, a hegemonia da razão era a de uma certa visão do mundo, em que tudo o que acontece vem da providência divina. O sábio, percebendo isso, consegue aceitar e rejubilar-se com tudo que lhe acontece como evento nessa ordem providencial e cura-se da opinião falsa de que esses eventos têm importância como realização ou frustração de suas necessidades ou desejos individuais. Para Descartes, a hegemonia significa o que naturalmente tende a significar para nós hoje, que a razão controla, no sentido de que instrumentaliza os desejos.

Descartes tem de fato uma concepção de providência e, na verdade, ela é muito próxima da dos estoicos⁹. Mas isso não o impede de ter uma noção muito diferente do que é o domínio da razão. Eu disse que, para os estoicos, a hegemonia da razão era a de uma certa visão do mundo porque, para eles, a passagem da escravidão às paixões para a posse racional de si mesmo era

8. 20 de novembro de 1647; A&T, V 85. Ver também *Traité des passions de l'âme* [doravante *TPA*], art. 152 (em português, *As paixões da alma*, Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1983).

9. Ver sua carta a Elisabeth, de 15 de setembro de 1645, em que ele diz que deveríamos “*recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, comme nous estant expressement envoyées de Dieu; & pour ce que le vray objet de l'amour est la perfection, lorsque nous élevons nostre esprit a le considerer tel qu'il est, nous nous trouvons naturellement si enclins a l'aymer, que nous tirons mesme de la ioie de nos afflictions, en pensant que sa volonté s'exécute en ce que nous les recevons*”; A&T, IV 291-292. Cf. a carta a Chanut de 1º de fevereiro de 1647.

inteiramente explicada pela conquista de uma compreensão da ordem das coisas. As paixões são concebidas como opiniões erradas. Ser impelido pelo medo e pelo desejo é estar subjugado por visões falsas do que realmente vale a pena evitar ou possuir. Epicteto diz a certa altura dos *Discursos* que a coisa crucial para nós é a natureza de nossas opiniões (*dógmata*); e depois diz que o que torna a alma impura são os maus julgamentos (*krímata*)¹⁰.

Num sentido geral, esse intelectualismo é comum a todas as teorias éticas que derivam dos gregos. A hegemonia da razão é a hegemonia de uma visão da ordem. Para Platão, o homem racional é movido pela ordem cósmica, enquanto, para Aristóteles, o importante eticamente é uma percepção (não formulável teoricamente, mas apreendida pela *phrónesis*) da ordem correta entre os fins que buscamos. Os estóicos foram a um extremo ao simplesmente identificar as paixões com opiniões, mas todos os grandes da Antiguidade consideravam-nas uma síntese do entendimento ou de sua falta. Libertar-se da paixão era uma questão de alterar o entendimento. Aristóteles estava longe de concordar com os estóicos em que as paixões deviam simplesmente ser silenciadas para sempre; pelo contrário, eram boas e úteis em seu lugar apropriado. Mas a descrição aristotélica do que é uma paixão estar em seu lugar apropriado era que ela só devia ser despertada na ocasião adequada. Isso poderia ser conseguido por treinamento, mas significa que a paixão deve estar impregnada do entendimento racional do que é apropriado, e obedecer a ele.

A doutrina dos dois amores de Agostinho acrescentou uma nova dimensão a esse quadro. O entendimento podia ser impotente por causa de uma perversidade da vontade; e uma transformação da vontade podia agora ser necessária para um maior entendimento. Mas o auge da perfeição ainda é descrito em termos de entendimento do bem.

Descartes introduz uma explicação de tipo radicalmente diferente. O domínio racional requer entendimento, claro está; e, de forma curiosa, Descartes segue os estóicos ao fundamentar sua ética numa "física". Como diz a Chanut, "*La notion telle quelle de la Physique... m'a grandement servy pour établir des fondemens certains en la Morale*" ("O pequeno conhecimento de física que procurei adquirir... foi de grande valia para que eu estabelecesse os fundamentos certos da filosofia moral")¹¹. Mas o entendimento não está numa ordem do bem e sim em algo que acarreta o vazio de todas as concepções antigas dessa ordem: a separação extrema entre a mente e um universo mecanicista da matéria que, enfaticamente, não é um meio de pensamento ou de significado, que é expressivamente inerte.

10. Epicteto, *Discursos*, I.11, LV.11.

11. Carta a Chanut de 15 de junho de 1646; A&T, IV 441.

O entendimento é essencial para o passo que chamaríamos, de acordo com Weber, de "desencantar" o mundo. Também poderíamos chamá-lo de neutralizar o cosmo, porque o cosmo não é mais visto como a incorporação da ordem significativa que pode definir o bem para nós. E esse passo é dado quando chegamos a apreender este mundo como mecanismo. Vimos acima como escapamos da experiência confusa das sensações cotidianas vendo as conexões causal-funcionais entre estado do corpo e idéia. Desmistificamos o cosmo como organizador de fins ao apreendê-lo mecanicista e funcionalmente como um domínio de meios possíveis. Entender o mundo como mecanismo é inseparável de vê-lo como um domínio do controle instrumental potencial.

Essa ligação entre conhecimento e controle já estava evidente para Descartes, que a expressou numa famosa passagem do *Discurso*:

"Elles [quelques notions generales touchant la physique] m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connoissances qui soient fort utiles a la vie, & qu'au lieu de cete philosophie speculative, qu'on enseigne dans les escholes, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connoissant la force & les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux & de tous les autres corps qui nous environnent, aussy distinctement que nous connoissons les divers metiers de nos artisans, nous les pourrions employer en mesme façon a tous les usages auxquels ils sont propres, & ainsi nous rendre comme maistres & possesseurs de la Nature".

("Pois elas [algumas noções gerais a respeito da física] levaram-me a ver que é possível adquirir um conhecimento muito útil na vida e que, em vez da filosofia especulativa ensinada nas escolas, podemos encontrar uma filosofia prática por meio da qual, conhecendo a força e a ação do fogo, da água, do ar, dos astros, do céu e de todos os outros corpos que nos rodeiam, tão distintamente como conhecemos as diferentes habilidades de nossos artesãos, podemos da mesma forma empregá-los para todos os usos aos quais estão adaptados, e assim tornar-nos os mestres e senhores da natureza")¹².

O novo modelo de domínio racional que Descartes apresenta revela-se como uma questão de controle instrumental. Libertar-se da ilusão que mistura mente e matéria é ter uma compreensão desta última que facilita seu controle. Da mesma forma, libertar-se das paixões e obedecer à razão é dar às paixões uma direção instrumental. A hegemonia da razão não se define mais como a da visão dominante, e sim como uma atividade diretiva que subordina um reino funcional.

É por isso que Descartes desenvolve uma teoria das paixões bastante nova. A teoria dos estóicos foi a mais influente da tradição. Eles classificaram as paixões de acordo com as opiniões implícitas (e errôneas) sobre

12. *Discours de la méthode*, VI, A&T, VI 61-62.

o bem e o mal que continham. A classificação de Descartes é influenciada por esse modelo universalmente conhecido. Mas logo se torna evidente que seu princípio de explanação é fundamentalmente diferente. As paixões são vistas não como opiniões, mas como dispositivos funcionais que o Criador concebeu para nos ajudar a preservar a união substancial de corpo e alma. As paixões são emoções na alma, provocadas por movimentos dos espíritos animais, que têm como função fortalecer a resposta que a sobrevivência ou bem-estar do organismo requer em determinada situação¹³.

A vista de um animal perigoso, por exemplo, terá tipicamente três tipos de conseqüências. Pode detonar um reflexo de fuga. Essa é a única conseqüência que ocorre nos animais, que devem ser entendidos como máquinas complexas. No homem, trará também o reconhecimento racional de que deve sumir dali. O homem é racionalmente motivado a fazer o que suas reações animais talvez já tenham iniciado. Mas, então, a paixão intensificará a resposta, porque os espíritos animais ligados à percepção do animal e ao reflexo de fuga despertam o medo na alma. Este serve para aumentar o movimento racional já existente de fuga. Esse *élan* extra costuma ser útil. Na verdade, numa situação de ameaça por um animal perigoso, o impulso extra dado pelo medo pode produzir a margem vital quando pulo uma cerca de dois metros de altura que normalmente não conseguiria transpor.

Descartes faz uma síntese: "*L'usage de toutes les passions consiste en cela seul, qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous estre utiles, & à persister en cette volonté: comme aussi la mesme agitation des esprits, qui a coutume de les causer dispose le corps aux mouvements qui servent à l'execution de ces choses*" ("O modo de ação habitual de todas as paixões é simplesmente este, que elas dispõem a alma a desejar as coisas que a natureza nos diz que são úteis, e a persistir nesse desejo, e também a criar a mesma agitação dos espíritos que geralmente os leva a dispor o corpo ao movimento que serve para realizar essas coisas")¹⁴.

A razão governa as paixões quando pode mantê-las em sua função instrumental normal. Para Descartes, a hegemonia da razão é uma questão de controle instrumental.

É por isso que Descartes não insiste para nos livrarmos de nossas paixões. Pelo contrário, ele admira "*les plus grandes âmes*" que "*ont des raisonnements si forts & si puissans que, bien qu'elles ayent aussi des passions, & mesme souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure neantmoins tousiours la maistresse*" ("as grandes almas... cuja capacidade de raciocínio é tão forte

13. TPA, arts. 36-40.

14. Ibid., art. 52, A&T, XI 372.

e poderosa que, embora também tenham paixões, e muitas vezes até mais violentas que de costume, apesar disso sua razão continua soberana")¹⁵. A idéia de que nossas paixões podem ser não só fortes, mas "violentas", não é impensável apenas em uma perspectiva estoíca, mas chocante até para as outras linhas do pensamento ético tradicional que não aceitavam a meta estoíca extrema de uma libertação completa da paixão. Mas faz sentido segundo a nova perspectiva cartesiana, onde o que importa é o controle instrumental. Se é isso que o domínio significa, então a força do elemento subordinado não é problema; na verdade, quanto mais forte, melhor, desde que ele seja adequadamente dirigido pela razão.

Assim, diz ele a Elisabeth: "*Le vray usage de nostre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner & considerer sans passions la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit, ... afin qu'estant ordinairement obligez de nous priver de quelques unes, pour avoir les autres, nous choisissons tousiours les meilleures.*" Mas, depois que a ordem racional de prioridades é imposta, não há mais razão alguma pela qual devêssemos tentar nos libertar da paixão. Ao contrário, "*il suffit qu'on les rende sуетtes à la raison, & lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès*" ("A verdadeira função da razão é, portanto, na condução da vida, examinar e considerar sem paixão o valor de todas as perfeições do corpo e da alma que podem ser adquiridas por nossa conduta, para que, como em geral somos obrigados a nos privar de algumas para adquirir outras, sempre escolhamos as melhores... É suficiente sujeitar as paixões à razão; e, depois de terem sido assim domesticadas, às vezes são úteis exatamente na medida em que tendem ao excesso")¹⁶.

O endosso do controle instrumental significa que Descartes aconselha constantemente a ação eficaz para o que queremos, ao lado do distanciamento em relação ao resultado. A postura adequada é um envolvimento distanciado, como prescreve a citação anterior: que procuremos obter o melhor, mas que nos contentemos com o que conseguirmos. A passagem sobre "*les grandes âmes*" citada acima continua assim: "*Elles font bien tout ce qui est en leur pouvoir pur se rendre la Fortune favorable en cette vie, mais neantmoins elles l'estiment si peu, au regard de l'Eternité, qu'elles n'en considerent quasi les evenemens que comme nous faisons ceux des Comedies*" ("Fazem tudo a seu alcance para levar

15. Carta a Elisabeth de 18 de maio de 1645, A&T, IV 202.

16. Carta a Elisabeth de 1º de setembro de 1645, A&T, IV 286-287. Esse endosso até do "excesso" é talvez um floreio retórico para lhe permitir terminar a carta com um delicado cumprimento: "*Je n'en auray iamais de plus excessive, que celle qui me porte au respect & a la veneration que je vous doy*". Mas a tese subjacente, a de que a paixão pode e deve ser forte desde que sua direção seja controlada, é apresentada a sério.

a Fortuna a favorecê-las nesta vida mas, mesmo assim, têm-na em tão pouca conta em relação à eternidade que vêem os eventos deste mundo como se assistissem a uma peça de teatro”¹⁷.

A nova definição do domínio da razão traz consigo uma internalização das fontes morais. Quando a hegemonia da razão passa a ser compreendida como controle racional, como a capacidade de objetificar o corpo, o mundo e as paixões, isto é, de assumir uma postura inteiramente instrumental em relação a eles, as fontes da força moral não podem mais ser vistas como exteriores a nós, conforme postula a linha tradicional — com certeza não como eram para Platão e, a meu ver, também para os estóicos, para os quais elas residem numa ordem do mundo que incorpora um Bem que não podemos deixar de amar e admirar. É claro que resta o teísmo de Agostinho, que situa nossa fonte mais importante em Deus. E isto foi vitalmente importante para Descartes — é puro anacronismo reinterpretá-lo como fizeram mais tarde os deístas e os não-crentes com sua concepção de razão¹⁸. Mas, no plano humano, natural, uma grande mudança ocorreu. Se o controle racional é uma questão de a mente dominar um mundo desencantado de matéria, então o senso de superioridade do bem viver, e a inspiração para chegar a ele, devem vir da percepção que o agente tem de sua própria dignidade como ser racional. Acredito que esse tema moderno da dignidade da pessoa humana, que ocupa um lugar tão considerável na ética e no pensamento político modernos, surge da internalização que estive descrevendo¹⁹.

Ele se torna um tema explicitamente central em Kant, mais de um século depois. Mas a teoria ética de Descartes já está se movendo em sua órbita. Podemos perceber isso na grande ênfase que ele dá à satisfação da auto-estima ao descrever as recompensas do bem viver²⁰. E torna-se mais

17. Carta a Elisabeth de 18 de maio de 1645, A&T, IV 202.

18. Ver, por ex., as citações na nota 9 acima.

19. Peter Beger, em seu “On the Obsolescence of the Concept of Honor”, in *Revisions*, eds. Stanley Hauerwas e Alasdair MacIntyre, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, faz uma afirmação que considero convergente acerca do conceito moderno de dignidade, em contraste com a honra, ao dizer que ela “sempre se vincula com a humanidade intrínseca despida de todas as regras ou normas socialmente impostas” (p. 176); em outras palavras, ela é propriedade de uma humanidade despreendida.

20. Cf. a carta a Elisabeth de 1º de setembro de 1645, A&T, IV 283-284: “*Tout nostre contentement ne consiste qu’au témoignage interieur que nous avons d’avoir quelque perfection*”. Cf. também a referência a “*les grandes âmes*” na carta de 18 de maio de 1645, *ibid.*, p. 203. Elas estão prontas a arriscar a vida a fim de ajudar seus amigos, porque “*le témoignage que leur donne leur conscience, de ce qu’elles s’acquittent en cela de leur devoir, & font une action louable & vertueuse, les rend plus heureuses, que toute la tristesse, que leur donne la compassion, ne leur afflige*”.

claro ainda no lugar central que atribui à *générosité*, essa virtude suprema da ética de honra do século XVII, agora transposta para a base motivacional crucial de uma ética de controle racional.

À primeira vista, o uso desse termo é intrigante numa moralidade “neo-estóica”. A ética que valorizava a honra, a glória, a fama, que fazia da preocupação com a reputação um dever elevado, sempre foi um alvo importante da crítica estóica. E, na verdade, nesse aspecto, os estóicos concordavam com Platão, e foram acompanhados por Agostinho, que vê apenas *libido dominandi* nessas preocupações mundanas. Apesar disso, essa ética teve seus defensores na Renascença. Maquiavel é um caso notável, mas houve correntes totalmente “dominantes” que lhe deram apoio. Podemos ver um exemplo na França da época de Descartes, que se expressou, por exemplo, nas primeiras obras de Corneille. Era, de certo modo, a ética natural da aristocracia, e seu questionamento moderno misturou-se com o surgimento de uma ética “burguesa” — um tema ao qual voltarei mais adiante.

Mas nada disso é suficiente para explicar o uso que Descartes faz do termo. Sobre a questão da fama, ele é um estóico ortodoxo, classificando “*les honneurs, les richesses & la santé*” num mesmo grupo como bens que não dependem de nós e dos quais temos de ser capazes de prescindir²¹. A explicação é mais interessante. A ética do controle racional, ao encontrar suas fontes em um senso de dignidade e na auto-estima, transpõe para o interior algo do espírito da ética de honra. Não conquistamos mais a fama no espaço público; agimos para manter nosso senso de valor a nossos próprios olhos. Há uma mudança nos termos da virtude. O antigo pensamento estóico, ao lado da libertação das paixões, enfatiza a harmonia e a serenidade da alma virtuosa. Tornar a mente (*hegemonikón*) ajustada com a natureza, diz Epicteto, é torná-la “elevada, livre, ilimitada, desimpedida, fiel, modesta”²². Para Sêneca, a alma não mais tocada pelos acidentes da fortuna é como a parte superior do universo, que voga serenamente acima do tempestuoso ar embaixo. É um “*sublimis animus, quietus semper et in statione tranquilla collocatus*”. A mais elevada virtude é uma “*sublimitas et sanitas et libertas et concordia et decor animi*”²³.

Descartes desenvolve esse tema da paz interior. Escreve a Cristina sobre “*le repos d’esprit & la satisfaction interieure que sentent en eux-mesmes ceux qui sçavent qu’il ne manquent iamais à faire leur mieux*” (“a paz de espírito e a satisfação interior sentidas por aqueles que nunca deixam de

21. Carta a Elisabeth de 4 de agosto de 1645, A&T, IV 264.

22. Epicteto, *Discursos*, I.4.

23. Sêneca, *de Ira*, III.vi; *de beata Vita*, IX.4.

fazer o melhor possível")²⁴. Mas há também outro tema. Ele fala agora de força e determinação. As "grandes âmes" têm "des raisonnements si forts & si puissans" que podem manter o controle até das paixões "violentas". Elas são comparadas, numa frase reveladora, com "les... âmes... basses & vulgaires" que "se laissent aller à leurs passions" ("as almas baixas e vulgares... que se deixam levar por suas paixões")²⁵.

Os temas da força e do autocontrole também figuravam na tradição estoíca. Os primeiros autores falavam da "tensão" (tónos) da alma virtuosa, quase como falaríamos do tônus muscular. Um autor eclético como Cícero (significativamente, um romano sob um regime ainda republicano) também enfatiza muito o autocontrole como virtude da força "viril"²⁶. Mas Descartes faz da força de vontade a virtude central. Seguir a virtude, diz ele a Elisabeth, é "ter uma vontade firme e constante de fazer o que julgamos ser o melhor"; e propõe a mesma doutrina a Cristina da Suécia²⁷. No tratado sobre *As paixões da alma*, descreve as almas fortes como aquelas "em quem, por natureza, a vontade pode vencer as paixões com a maior facilidade". Uma alma forte luta contra as paixões "com suas próprias armas"; "Ce que je nomme ses propres armes sont des jugements fermes & déterminez touchant la connoissance du bien & du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie" ("Aquilo que chamo de suas próprias armas são os julgamentos firmes e determinados a respeito do conhecimento do bem e do mal, segundo os quais ela decidiu conduzir as ações de sua vida")²⁸.

24. Carta a Christina de 20 de novembro de 1647, A&T, V 85.

25. Carta a Elisabeth de 18 de maio de 1645, A&T, IV 202.

26. Cícero, no Livro II das *Tuscularum Disputationum*, conclama ao autocontrole diante da dor. Todos têm alguma fraqueza. Temos de dirigi-la, como o senhor dirige o escravo, o comandante, o soldado ou um pai, um filho ("vel ut dominus servo vel ut imperator militi vel ut parens filio", II.47-48). Ele apela repetidamente ao nosso sentido de dignidade viril a fim de nos fortalecer para suportar a dor com equanimidade: "Virorum esse fortium et magnanimatorum et patientium et humana vincuntium, toleranter dolorem pati" (II.43). "Virtude", lembra-nos ele, vem de "vir" = homem (em oposição a mulher), e a excelência peculiar dos homens é a força, desdenhando a dor e a morte. Assim, os homens devem enfrentar a dor com coragem e nada fazer num espírito de desespero, covardia, preguiça, servilismo ou próprio da mulher ("ne quid abjecte, ne quid timide, ne quid ignave, ne quid serviliter mulieriterque faciamus", II.55). A centralidade da relação de comando, bem como a exaltação dos homens em detrimento das mulheres, são ecos da ética da honra/do guerreiro.

27. Carta a Elisabeth de 18 de agosto de 1645; a afirmação feita a Christina está na carta que lhe foi dirigida a 20 de novembro de 1647: é a melhor disposição da vontade "si l'on a toujours une ferme & constante resolution de faire exactement toutes les choses que l'on iugera estre les meilleures, & d'employer toutes les forces de son esprit à les bien connoistre"; Pléiade.

28. TPA, art. 48, A&T, XI 367.

Força, determinação, resolução, controle, estas são as qualidades cruciais, um subconjunto das virtudes do guerreiro-aristocrata, mas agora internalizadas. Não são empregadas em grandes feitos de valor militar no espaço público, e sim no domínio interior da paixão, pelo pensamento²⁹.

Isso explica o lugar central que Descartes atribui ao tema da "generosidade". Este era o termo usado com frequência para designar a motivação essencial da ética da honra. Embora a palavra já tivesse começado a assumir seu significado moderno de liberalidade, referia-se basicamente à aguda percepção do próprio valor e honra que levava os homens a dominar seus medos e desejos inferiores e realizar grandes feitos. Poderíamos dizer que o homem generoso era uma "grande alma" (cf. "les grandes âmes" da carta a Elisabeth), com a ressalva de que o termo para isso — "magnânimo" — sofreu um desvio análogo desde o século XVII para seu significado moderno: algo como estar pronto a perdoar, a fazer concessões aos outros³⁰.

A generosidade ocupou lugar proeminente nas tragédias de Corneille, principalmente nas primeiras, cujos heróis eram movidos sobretudo pela busca da honra e da glória. Rodrigo, em *Cid*, explica a Chimène por que, em nome do amor de ambos, ele deve satisfazer as exigências da honra e matar o pai dela; pois, de outra forma, "Qui m'aima généreux me haïra infame" ("Ela que me amou quando generoso me odiará quando infame"; III.iv.890). E talvez uma das melhores descrições do gênero seja a fala de Cleópatra em *Pompée*:

*Les Princes ont cela de leur haute naissance
Leur âme dans leur sang prend des impressions
Qui dessous leur vertu rangent les passions.
Leur générosité soumet tout à leur gloire".*

29. Guillaume du Vair, que sob vários aspectos é quase uma figura transicional, tendo pre-figurado algumas formulações cartesianas enquanto se mantinha na tradição estoíca (na realidade, identificado como um dos principais autores da retomada "neo-estóica"), também fala do bem do homem como "l'usage de la droite raison, qui est à dire... la vertu, laquelle n'est autre chose que la ferme disposition de nostre volonté, à suivre ce qui est honneste et convenable"; *La Philosophie morale des Stoïques*, em *Oeuvres*, reprodução da edição de 1641, Genebra, Slatkine, 1970, p. 256. Tem relevância o fato de que du Vair foi uma figura política ativa, um dos arquitetos do acordo que encerrou as guerras religiosas com a subida ao trono de Henrique IV.

30. A evolução de ambos os termos é um sintoma da oclusão geral sob a qual a ética da honra começa a cair na cultura européia pouco depois dessa época, constituindo um dos mais importantes desenvolvimentos da modernidade. Cf. Albert Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977 (*As paixões e os interesses*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979). No século XVII, os termos eram quase sinônimos. Cf., p. ex., Corneille, *Polyeucte*, III.v.1034: "quoiqu'il soit généreux, quoiqu'il soit magnanime". Descartes explica (TPA, art.161) por que ele usa "generosidade" e não "magnanimidade". Ver a nota 32.

("Os príncipes têm isso de nascimento
A alma modelada pelo sangue lhes diz
Que governem as paixões com a virtude.
A generosidade tudo submete à sua glória") (II.i.370-373).

Essa preocupação comum com a virtude-chave da ética da honra foi notável entre os semicontemporâneos Corneille e Descartes³¹. É inquestionável que existe uma conexão, mas não por ambos descreverem a mesma realidade social, como sugere Gustave Lanson. Nem a personagem corneliana está tão próxima do ideal cartesiano como Cassirer parece afirmar. O que temos é uma transposição praticamente total da noção de generosidade, da defesa da honra em sociedades guerreiras (descritas por Corneille) para o ideal cartesiano de controle racional³².

Como o ideal não é mais alimentado por uma visão da ordem, mas pelo senso de dignidade do ser pensante, a generosidade é a emoção apropriada. E não é apenas apropriada, mas essencial; é o motor da virtude. Assim, a verdadeira generosidade

"qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connoist qu'il n'y a rien que véritablement luy appartient que cette libre disposition de ses volontez, ny pourquoi il doive estre loüé ou blasmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal; & partie en ce qu'il sent en soy mesme une ferme & constante resolution d'en bien user, c'est à dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre & executer toutes les choses qu'il jugera estre les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu".

"que leva um homem a estimar-se tanto quanto pode fazê-lo legitimamente, consiste apenas em parte no fato de ele saber que não há nada que lhe pertença mais verdadeiramente que a livre disposição de sua vontade, e que não há razão pela qual deva ser elogiado ou menosprezado a não ser por usá-la bem ou mal; e em parte no fato de sentir em si mesmo uma resolução firme e constante de usá-la bem, isto é, de nunca deixar, por sua própria vontade, de empreender e executar todas as coisas que julga ser as melhores — isso é seguir perfeitamente a virtude")³³.

31. Ver Gustave Lanson, "Le Héros cornélien et le 'généreux' selon Descartes", em *RHLF* (1895), e também Ernst Cassirer, *Descartes, Corneille et Christine de Suède*, Paris, 1942.

32. Eu digo "praticamente" porque o sentido mantém, para Descartes, algum vínculo com o bom nascimento. Daí seu uso de "generosidade" em vez de "magnanimidade". Em *TPA*, art. 161, ele afirma que não há virtude para a qual "*la bonne naissance contribuë tant, qu'à celle qui fait qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur*", A&T, XI 453. Contudo, a boa educação pode realizar prodígios. O bem-nascido tem um começo favorável, não um monopólio. Cf. também sua carta a Elisabeth de 18 de maio de 1645, em que ele distingue "*les grandes âmes*" das "*âmes basses et vulgaires*".

33. *TPA*, art. 153, A&T, XI 445-446.

Em outras palavras, generosidade é a emoção que acompanha a percepção que tenho de minha dignidade humana. Em sua verdadeira forma, incorpora um entendimento correto daquilo em que consiste essa dignidade, assim como uma sensação de eu estar vivendo de acordo com ela. Esse senso de estima alimenta então meu compromisso permanente com a virtude, em parte por me fazer desdenhar e perder o interesse por todas as coisas que não importam de fato, em parte por me impelir a realizar mais plenamente ainda o bem mais elevado em minha vida. Generosidade é "*comme la clef de toutes les autres vertus, & un remède general contre tous les derèglements des Passions*" ("a chave de todas as outras virtudes e um remédio geral para todas as desordens das paixões")³⁴. Essa importância central atribuída à (reconhecidamente purificada) virtude-chave da ética da honra, que ocupa o lugar que teorias anteriores da tradição moral costumavam dar à temperança, revela que Descartes colocou as noções de dignidade e estima no cerne de sua visão moral.

A ética de Descartes, assim como grande parte de sua epistemologia, exige desprendimento em relação ao mundo e ao corpo e a adoção de uma postura instrumental em relação a eles. É da essência da razão, tanto especulativa quanto prática, impelir-nos ao desprendimento. Obviamente, isso envolve um conceito de razão muito diferente do de Platão. Assim como o entendimento correto não vem mais de nos abirmos para a ordem das Idéias (ônticas), mas de construirmos uma ordem de idéias (intramentais) segundo os cânones da *évidence*, também quando a hegemonia da razão se torna controle racional não é mais compreendida pelo fato de estarmos sintonizados com a ordem das coisas que encontramos no cosmo, e sim por nossa vida ser moldada pelas ordens que construímos de acordo com as exigências do domínio da razão, isto é, os "*jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal*", de acordo com os quais decidimos viver.

É claro que, em vários pontos, esses padrões exigirão que levemos em conta as disposições das coisas que encontramos no mundo ou em nossa própria natureza e que nos adaptemos a elas — assim como o cartesiano aprende a remodelar suas paixões de acordo com os propósitos a que foram destinadas. Mas isso não vai acontecer porque essa disposição, essencialmente e por si mesma, desperta o amor de todos os conhecedores racionais, e sim porque levá-la em conta é a coisa racional a se fazer, embora esse termo seja definido agora pelos padrões impostos às ordens que construímos a fim de vivermos de acordo com elas. Assim, da mesma forma que a busca racional do conhecimento requer que elaboremos ordens de representações, sendo

34. *TPA*, art. 161, A&T, XI 454. Ver também arts. 156 e 203.

uma de suas limitações que elas se equiparem ou se conformem à disposição das coisas lá fora — e a outra que ofereçam certeza —, a razão prática exige que usemos as coisas do mundo, inclusive nossa própria natureza dual, para manter e aumentar o controle racional, e isso requer muitas vezes que nos conformemos ou nos adaptemos à disposição das coisas e ao formato de nosso ser corporal.

Mas o que agora está inteiramente fora de questão é a noção de que a disposição das coisas possa continuar sendo a *medida* da racionalidade, que o critério supremo de racionalidade seja a conformidade com essa ordem em si. Agora se exige conformidade, quando isso acontece, como parte de uma estratégia cujos padrões ou metas finais estão em outro lugar.

Poderíamos dizer que a racionalidade não se define mais em termos substantivos, segundo a ordem do ser, e sim procedimentalmente, segundo os modelos de acordo com os quais construímos ordens na ciência e na vida. Para Platão, para ser racionais temos de estar certos a respeito da ordem das coisas. Para Descartes, racionalidade significa pensar de acordo com certos cânones. O julgamento agora volta-se mais para propriedades da atividade do pensamento que para as crenças substantivas que emergem dela.

É claro que Descartes afirma que seu procedimento resultará em crenças substantivamente verdadeiras a respeito do mundo. Mas isso é algo que precisa ser estabelecido. Na verdade, estabelecê-lo é uma das metas mais importantes da filosofia de Descartes. Fazemos a ligação entre procedimento e verdade com a prova de que somos criações de um Deus veraz. O procedimento não é *definido* apenas como aquele que leva à verdade substantiva. Ele poderia estar nos desviando totalmente da rota, se tivéssemos sido vítimas de um gênio maligno. Agora, a racionalidade é uma propriedade interna do pensamento subjetivo, em vez de consistir em sua visão da realidade. Ao fazer essa mudança, Descartes articula o que passou a ser a visão moderna padrão. Apesar das grandes discordâncias sobre a natureza do procedimento, e apesar de todo o desdém de que ele foi alvo por parte da tendência empirista dominante na cultura científica moderna, o conceito de razão continua sendo procedimental.

A passagem da substância para o procedimento, da ordem encontrada para a ordem construída, representa uma grande internalização em relação à tradição platônico-estóica da ética. É evidente que todo o projeto cartesiano deve muito a suas raízes agostinianas e ao lugar de destaque que essa tradição deu à interioridade.

Mas é igualmente evidente que também houve uma transposição dessa tradição. A internalização cartesiana transmutou-se em algo muito diferente de sua fonte agostiniana. Para Agostinho, o caminho interior era apenas um

degrau no caminho para cima. Algo semelhante permanece em Descartes, que também prova a existência de Deus a partir da autocompreensão do agente pensante. Mas o espírito foi alterado de forma sutil, porém importante. Seguindo o caminho de Agostinho, o pensador passa a sentir cada vez mais sua falta de auto-suficiência, passa a ver cada vez mais que Deus age dentro dele.

Para Descartes, ao contrário, toda o objetivo da virada reflexiva é obter uma certeza auto-suficiente. O que obtenho no *cogito* e em cada passo sucessivo na cadeia de percepções claras e distintas é exatamente esse tipo de certeza, que consigo gerar para mim ao seguir o método certo. Essa capacidade de nos dar a certeza que procuramos parece ter sido o principal *insight* do momento de inspiração decisivo de Descartes, naquela fria noite de novembro, num alojamento militar de inverno na Alemanha.

É claro que a cadeia de raciocínio mostra que me apóio num Deus veraz para obter meu conhecimento do mundo exterior. Mas observe-se como isso é diferente da tradicional ordem de dependência agostiniana. A tese não é que adquiro conhecimento ao me voltar com fé para Deus. A certeza da percepção clara e distinta é, ao contrário, incondicional e autogerada. O que aconteceu é que a existência de Deus tornou-se um estágio em *meu* progresso rumo à ciência por meio da ordenação metódica das percepções evidentes. A existência de Deus é um teorema em *meu* sistema de ciência perfeita. O centro de gravidade decisivamente mudou.

O passo do *self* imperfeito para um Deus perfeito, tão essencialmente agostiniano em sua origem, está em processo de transformar-se em alguma outra coisa. Não é realizado para fazer Deus aparecer nas próprias raízes do *self*, mais próximo que meu próprio olho. É, ao contrário, a *inferência* certa, decorrente de capacidades que posso ficar certo de possuir, à sua origem inevitável. A prova cartesiana não é mais a busca de um encontro com Deus no interior. Não é mais o caminho para uma experiência de tudo em Deus. O que agora encontro sou eu mesmo: adquiro uma clareza e uma plenitude de autopresença que não tinha antes. Mas, a partir do que encontro aqui, a razão leva-me a inferir uma causa e uma garantia transcendente, sem as quais minhas capacidades humanas agora bem compreendidas não poderiam ser o que são. A estrada para o deísmo já está aberta.

Mas ainda não foi percorrida. Temos de parar de ver Descartes anacronicamente. Ele não só não é um ateu enrustido, como também não é um deísta do século XVIII. Poderíamos ir mais longe e dizer que o cartesianismo, apesar de todo o seu foco na vontade e no conhecimento auto-suficientes, nem mesmo esteve inequivocamente do lado católico ou jesuíta, contra os protestantes ou jansenistas, no debate sobre o papel da natureza e da graça. A percepção cartesiana da tendência constante a cair nas trevas e

na confusão (*“lorsque ie relâche quelque chose de mon attention, mon esprit se trouvant obscurcy & comme aveuglé par les images des choses sensibles”* — “quando relaxo um pouco minha atenção, meu espírito se obscurece e, por assim dizer, cega-se com as imagens dos objetos sensíveis”)³⁵ poderia ser vista como um indício de nossa natureza caída. Descartes podia ser e realmente foi adotado por alguns pensadores de Port Royal — Arnauld, por exemplo³⁶.

Em síntese, Descartes não tinha a intenção de *substituir* a ascensão agostiniana por sua teoria do conhecimento. Mas essa ascensão não poderia mais ser concebida da mesma forma depois do cartesianismo. Em conseqüência, a tradição agostiniana desenvolve-se por novos caminhos no mundo moderno — explorarei alguns deles mais adiante.

No entanto, a verdade por trás dos juízos anacrônicos — assim como a reação crítica contemporânea de Pascal³⁷ — é que essa nova concepção de interioridade, uma interioridade de auto-suficiência, de capacidades autônomas de ordenamento pela razão, *também* preparou o terreno para a falta de fé moderna. Pode até fornecer parte da explicação para esse fato notável da civilização ocidental moderna em comparação com todas as outras, que é a falta generalizada de fé. Mas isso é adiantar demais nosso raciocínio; primeiro, temos de examinar melhor o impacto de Descartes em seu século.

35. *Méditations* III, A&T, IX-1 38.

36. *La Logique ou l'art de penser*, de Antoine Arnauld e Pierre Nicole, edição recente, Paris, Flammarion, 1970, é um trabalho profundamente cartesiano, escrito por duas das principais figuras de Port Royal. A força do pecado original é visível, entre outras coisas, na inclinação demasiado humana para as idéias obscuras e confusas e para a vaidade, bem como em outras fontes de ilusão e de erro. Ver, p. ex., parte I, caps. 9-11.

37. Podemos ver a reação de Pascal a todo o projeto de Descartes na *Entretien avec M. de Sacy*, em *Oeuvres de Blaise Pascal*, eds. L. Brunschvicg, P. Boutroux, e F. Gazier, Paris, Hachette, 1904-1925, IV, 43.

9

O self pontual de Locke

9.1

O sujeito desprendido de Descartes, como sua noção procedimental de racionalidade, não é apenas uma concepção idiossincrática. Apesar de todos os questionamentos e discordâncias em relação a seu dualismo no pensamento contemporâneo, com a idéia central de desprendimento ele estava articulando um dos desenvolvimentos mais significativos da era moderna. Pesquisas recentes mostraram a tremenda importância da forma de pensamento que recebeu o nome pouco adequado de “neo-estóica” no final do século XVI e começo do século XVII, associada a Justus Lipsius e, na França, a Guillaume du Vair. Como o nome sugere, esses pensadores inspiraram-se no estoicismo clássico, mas com várias diferenças importantes. Entre elas estão não apenas o dualismo corpo/alma, mas também uma ênfase crescente num modelo de autodomínio que prepara a transposição cartesiana para o modelo do controle instrumental.

Mais significativo ainda foi o fato de o neo-estoicismo estar ligado a um movimento abrangente entre as elites políticas e militares na direção de uma aplicação mais ampla e mais rigorosa das novas formas de disciplina numa série de campos: primeiro, no campo militar, evidentemente, como se pode ver com as reformas de Guilherme de Orange, que tiveram conseqüências de âmbito mundial na revolta dos Países Baixos contra a Espanha;