

Descartes e o início de um novo mundo¹

Newton Cunha

No século XVII, vive-se uma época em que o conhecimento, com muito mais ímpeto do que anteriormente, amplia as suas próprias possibilidades de contemplar e agir no mundo, cindindo-se em três âmbitos ou constituindo três esferas agora distintas, embora, eventualmente, complementares: a teologia, a filosofia e a ciência. Nessa época, foi não só desejável como possível reconstruir as formas e os objetos da Razão. Iniciou-se uma nova época na história da filosofia, então caracterizada, “em certo sentido – segundo Adorno –, por uma crítica do procedimento das definições, ou seja, quando se julgou que a pura definição dos conceitos e o desenvolvimento da consciência, a partir deles, a nada conduzem se antes não se tenha assegurado que uma coisa corresponde ao conceito e se o conceito representa verdadeiramente, com exatidão e fidelidade, a coisa a que se refere” (Terminologia Filosófica).

Tal constatação deriva, entre vários outros fatores de natureza socioeconômica e cultural, de pensadores como Bacon ou Galileu, cujas trajetórias seguem caminhos novos e independentes, assim como de instituições recentes, como a Sociedade Real de Londres, criada em 1645, onde então se busca uma *effective philosophy*.

¹ Publicado originalmente como prefácio à edição de **Descartes, Obras Seleccionadas**, Ed. Perspectiva.

Também Descartes, no Discurso do Método, compara sua filosofia a um vasto edifício em construção, tanto mais belo e melhor acabado quanto mais é ele a obra de um só arquiteto: “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 uso de velhas paredes construídas para outros fins”.

Tal edifício, à diferença da austera e muito antiga certeza escolástica, construiu suas bases sobre o terreno movediço da dúvida. E isso deveria ser feito porque as opiniões são frágeis e variáveis, porque os sentidos enganam e a vigília assemelha-se, não poucas vezes, aos sonhos. Desconfiança, aliás, que remonta a Platão (por exemplo, em seu Teeteto), para quem a certeza, quando provinda da sensibilidade imediata, já era vista como enganosa. São suspeitas que contaminam um pensamento dedicado à descoberta da verdade, localizada, portanto, além ou por detrás das aparências. Mas, diga-se de passagem, que as incertezas ou hesitações em Descartes se referem, sobretudo, aos “primeiros princípios do conhecimento” (à metafísica), pois “ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora as conhecêssemos por intermédio deles: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza. E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser talvez que eu me compare a esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão

vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos” (*Meditações*). Ou ainda: “E, finalmente, apresento todas as razões das quais é possível concluir a existência das coisas materiais: não que as julgue muito úteis para provar o que elas provam, a saber, que há um mundo, que os homens têm corpos e outras coisas semelhantes, que nunca foram postas em dúvida por homem algum de bom senso; mas porque, considerando-as de perto, chega-se a conhecer que elas não são tão firmes nem tão evidentes quanto aquelas que nos conduzem ao conhecimento de Deus e da nossa alma; de sorte que estas últimas são as mais certas e as mais evidentes que possam cair no conhecimento do espírito humano” (idem).

No âmbito filosófico, portanto, a dúvida constitui o próprio remédio da reflexão. Pois ela nos remete, se tratada de modo sistemático, a um ponto absolutamente intransponível e seguro, qual seja, ao estágio em que não mais é possível nenhum juízo falso ou ilusório, ao *aliquid inconcussum*: se duvido, penso; se penso, sou. Logo, a verdade ideal prende-se, necessariamente, ao ato reflexivo da razão. E, nesse caso, por uma “direta inspeção do espírito”, por uma intuição perspicaz, sem necessidade de um silogismo cuja premissa maior seria: “tudo o que pensa é ou existe”.²

Daí por que a faculdade de conhecer, e por ela a de agir no mundo, coincide e melhor define a própria existência humana. Numa

² Ivan Lins nos faz saber que Vico, em seu livro *De Antiqüíssima italarum sapientia*, pensa ter encontrado a origem do *cogito* num verso de Plauto (da peça *Amphytrio*), dito pelo personagem Sósia: “mas, quando penso, não resta a menor dúvida de que sou o que sempre fui” (*sed quum cogito, equidem certo idem sum qui semper fui*) Na *Cidade de Deus*, Agostinho já tivera argumentado: “Realmente existimos e o conhecemos, e amamos essa existência e esse conhecimento. Contra essa verdade, não temo nenhum argumento dos acadêmicos, ao dizerem: - Mas, se te enganas? Se, de fato, me engano, existo”.

resposta a seus críticos, observa-se a insistência no valor da atividade espiritual: “Todas as coisas que podemos entender e conceber não são para eles (os críticos) senão imaginações e ficções de nosso espírito e que não podem ter qualquer subsistência: donde se segue que nada há, exceto o que não se pode de modo algum entender, conceber ou imaginar, que se deva admitir como verdadeiro: isto é, que é preciso fechar inteiramente a porta à razão e contentar-se com ser macaco ou papagaio e não mais homem, para merecer ser colocado ao nível desses excelsos espíritos” (*Carta a Clerselier, objeção 566*).

Considerando-se como verdadeira uma primeira substância (“toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito ou pela qual existe algo que concebemos”), criadora, perfeita e, portanto, absoluta, isto é, Deus, tal substância é também única ou incomparável. Ao mesmo tempo, existem coisas ou fenômenos materiais, isto é, corpos finitos que se caracterizam por uma forma, um limite e por sua divisibilidade, constituindo a *res extensa*. Por fim, há uma substância diferenciada das anteriores, o espírito, cujo atributo principal não se resume à materialidade e à extensão comum aos corpos. Trata-se de um universo à parte, no qual se manifestam o pensamento, a consciência de si, o entendimento e a vontade de agir. “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”. Essa substância propriamente humana é a *res cogitans* (rapidamente, lembremos que essas substâncias diferentes serão unificadas por Spinoza na substância divina, a qual, por sua vez, possuirá infinitos atributos e formas de manifestação). É no âmbito deste universo espiritual ou anímico que se dão e se formulam idéias,

e no qual também a vontade e a imaginação se manifestam, o que ainda significa que a *res cogitans* assume o papel de lastro ou garantia da objetividade, do imediato ou do concreto. Sob certos aspectos, aliás, Tommaso Campanella já se antecipara a este juízo, que alguns chamam de performativo³: “Três são as coisas mais certas para nós: o que somos, o que sabemos e o queremos. Nós, com efeito, sem dúvida e sem falsidade, sabemos que somos, que amamos nosso ser e nosso saber; e nessas três certezas não há qualquer falsidade que nos possa perturbar, enquanto nos equivocamos sobre aqueles objetos dos quais temos conhecimento mediante as imagens e os impulsos que delas nos provêm” (*Filosofia Universal*, livro 1).

Correntemente, Descartes é conhecido por ter separado nitidamente o mundo espiritual-racional do mundo físico-material, ou o ser anímico do ser somático. Mas é possível que as coisas não sejam tão radicais como a tradição assevera, e tal separação, ainda que verdadeira, talvez tenha sido sublinhada com exagerada ênfase em função do método. Senão vejamos: no resumo inicial das *Meditações*, diz ele em relação à sexta reflexão: “Mostro que a alma do homem é realmente distinta do corpo e que, todavia, ela lhe é tão estreitamente conjugada e unida que compõe como que uma mesma coisa com ele. Todos os erros procedentes dos sentidos são aí expostos com os meios de evitá-los”. Já no interior do texto, pode-se verificar que ao menos a imaginação (parte da *res cogitans*) tem muito a ver com a realidade corporal: “A faculdade de imaginar que existe em mim, e da qual vejo por experiência que me sirvo quando me aplico à consideração das coisas materiais, é capaz de me

³ Juízo performativo é aquele que não apenas constata alguma coisa, mas a realiza no próprio ato da proferição. O fato de dizer que penso só pode ser expresso porque existo como alguém que pensa.

persuadir da existência delas: pois, quando considero atentamente o que é a imaginação, verifico que ela nada mais é que uma aplicação da faculdade que conhece ao corpo que lhe é intimamente presente e, portanto, que existe”. Mais adiante, reafirma: “Não era também sem alguma razão que eu acreditava que este corpo (que, por um certo direito particular, eu chamava de meu) me pertencia mais propriamente e mais estreitamente do que qualquer outro. Pois, com efeito, jamais eu podia ser separado dele como dos outros corpos; sentia nele e por ele todos os meus apetites e todas as minhas afecções; e, enfim, eu era tocado por sentimentos de prazer e de dor em suas partes e não nas dos outros corpos que são separados dele”.

O problema das sensações físicas, corporais, reside no fato de também serem elas capciosas ou ilusórias. Daí que “depois, muitas experiências arruinaram, pouco a pouco, todo o crédito que eu dera aos sentidos. Pois observei muitas vezes que torres, que de longe se me afiguravam redondas, de perto pareciam-me quadradas e que colossos, erigidos sobre os mais altos cimos dessas torres, pareciam-me pequenas estátuas quando as olhava de baixo; e, assim, em uma infinidade de outras ocasiões, achei erro nos juízos fundados nos sentidos exteriores. E não somente nos sentidos exteriores, mas mesmo nos interiores: pois haverá coisa mais íntima ou mais interior do que a dor? E, no entanto, aprendi outrora, de algumas pessoas que tinham os braços e as pernas cortados, que lhes parecia ainda, algumas vezes, sentir dores nas partes que lhes haviam sido amputadas; isto me dava motivo de pensar que eu não podia também estar seguro de ter dolorido algum de meus membros, embora nele sentisse dores”; assim sendo, “agora que começo a melhor conhecer-me a mim mesmo e a descobrir mais claramente o

autor de minha origem, não penso, na verdade, que deva temerariamente admitir todas as coisas que os sentidos parecem ensinar-nos, mas não penso tampouco que deva colocar em dúvida todas em geral”. Entre outros fatos porque “A natureza me ensina também por esses sentimentos de dor, fome, sede etc que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo”. Portanto, é perfeitamente possível conceber-se que a argumentação provém de uma evidência: se bastasse à atividade anímica ou espiritual um corpo, todos os seres vivos poderiam desempenhá-la. O corpo é necessário e exerce grande influência sobre o pensar, mas não seria, ainda assim, sua causa inteira e suficiente.

Quanto às idéias capazes de serem formuladas pela *res cogitans*, podem ser elas de três tipos: as *factícias*, formadas pela vontade e que combinam elementos díspares, quando, por exemplo, imaginamos um dragão ou um centauro; as *adventícias*, que parecem vir dos objetos exteriores à consciência, mas que não se confundem com os próprios objetos que provocam as sensações, pois se fora de nós existem objetos e seus movimentos, a sensação de dor não se mistura com a causa, ou seja, todas as *qualidades* da sensação estão em nós, não nos objetos ou fenômenos exteriores. Como espiritualista convicto, Descartes não aceitou uma explicação que fosse inteiramente materialista ou empírica, pois não percebemos os processos cerebrais internos, e sim os atributos e resultados das percepções. Dito de outro modo, e numa linguagem atual, não percebemos os impulsos e os contatos nervosos das sinapses, mas sim, por exemplo, as cores, os acordes consonantes

ou as idéias que decorrem do processo neurológico. Por fim, existem as idéias *naturais ou inatas* que o espírito produz independentemente das sensações e da vontade. E a esse respeito, assevera Descartes: “... nunca julguei nem escrevi que o espírito tenha necessidade de idéias naturais que sejam algo de diferente da faculdade que ele tem de pensar. Mas, reconhecendo que há certos pensamentos que não procedem nem dos objetos exteriores nem da determinação da minha vontade, mas apenas da faculdade que tenho de pensar, para estabelecer alguma diferença entre as idéias ou as noções que são as formas desses pensamentos (ou dessas operações de consciência) e para distingui-las de outras que podemos chamar de estrangeiras (as adventícias) ou feitas por prazer (as factícias), eu as chamei *naturais*; mas o digo no mesmo sentido em que dizemos que a generosidade ou alguma enfermidade é natural a certas famílias... Quando digo que alguma idéia nasceu conosco, entendo apenas que temos em nós mesmos a *faculdade* de produzi-la” (Resposta a Regius).

Ora, se é próprio do homem pensar, isto é, se ele se constitui, acima de tudo, em máquina mais raciocinante do que apenas coisa extensa ou material, ainda que viva, tal evidência mostra-se igualmente pelo fato de possuir em si, ao pensar, as idéias de verdadeiro e de falso, de certo e de errado, de bem e de mal, de belo e de feio. Consequentemente, essa faculdade espiritual adquire dignidade pelo fato de fornecer-lhe não apenas certezas cognitivas (o verdadeiro, o certo), mas as melhorias práticas de sua existência (o bem, o bom, o belo). Daí escrever em carta a Cristina da Suécia: “para os bens do corpo e da fortuna, eles não dependem absolutamente de nós; e os da alma relacionam-se ambos a dois condutores que são: um, o de conhecer, outro, de querer o que é

bom; mas, freqüentemente, o conhecimento encontra-se para além de nossas forças; eis porque não resta senão a nossa vontade, da qual podemos dispor integralmente. E não vejo como seja possível melhor utilizá-la quando sempre se tem uma firme e constante resolução de fazer exatamente todas as coisas que se julgariam ser as melhores e empregar todas as forças do espírito para bem conhecê-las”. O que se repete, em outros termos, n’As Paixões da Alma: “...essas coisas são úteis de saber para encorajar cada um de nós a aprender a observar 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”.

Para a descoberta da verdade e a prática do bem é indispensável, no entanto, que o homem, ele mesmo, imponha-se regras: “...é preferível não procurar a verdade sobre algo do que fazê-lo sem método: pois é bastante certo que esses estudos desordenados e essas meditações obscuras perturbam a luz natural e cegam o espírito. E todos aqueles que têm assim o costume de andar nas trevas diminuem de tal modo a acuidade de sua visão que, em seguida, não podem mais suportar a plena luz”. E a primeira de suas regras é aquela que ele mesmo se dá: “nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito que não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida”. Portanto, é possível convencer-se de que existem causas para os fenômenos, já que nada provém do nada; que alguma coisa não pode ser e não-ser, simultaneamente; ou que a realidade da idéia já contém uma

busca pela causa, que existe não só de modo objetivo, mas formal e ainda eminentemente. Em resumo, as regras cartesianas, calcadas quase que inteiramente no bom senso, são: a evidência, a análise (ou divisão), a dedução e a enumeração (experimentação ou suposição de exemplos semelhantes, em conformidade com os passos anteriores). Tão simples que Leibniz as julgou praticamente desnecessárias: “E quase digo serem as regras do método semelhantes ao néscio preceito daquele químico: toma o que deves, procede como deves e terá o que queres” (citado por Ivan Lins em *Descartes: Época, Vida e Obra*).

Outro procedimento necessário à sabedoria consiste na separação entre a filosofia e a ciência, de um lado, e a teologia, ainda culturalmente predominante de outro, dadas as diferenças em suas formas e objetivos. Em primeiro lugar, porque a filosofia e a ciência nascem da dúvida e se constroem no âmbito imperfeito dos seres humanos, enquanto a teologia provém de uma substância divina, soberanamente perfeita; em segundo, porque a fé não se fundamenta na inteligência e na vontade, mas apenas nesta última faculdade. Cautelosamente, para evitar atritos com o acórdão do Parlamento de Paris (1624), que condenava à morte quem ensinasse princípios contrários aos autores antigos já aprovados, ou conseqüências como as então recentemente sofridas por Galileu⁴, diz Descartes nas Regras para a Direção do Espírito: “Eis aqui as duas vias mais corretas para conduzir à ciência (refere-se ele à intuição e à dedução). No que diz respeito à inteligência, não se deve admitir mais do que isso, e todas as demais devem ser rejeitadas

⁴ Sobre a condenação de Galilei, escreve Descartes ao padre Mersenne (carta de 22 de julho de 1633): “Isso me abalou tanto que me senti propenso a queimar todos os meus papéis ou, pelo menos, a não os deixar ver por ninguém... Confesso que, se for falso (o movimento de rotação terrestre), todos os fundamentos de minha filosofia também o são”.

como suspeitas e expostas ao erro. Entretanto, isso não impede que, relativamente àquilo revelado por Deus, creia-se como conhecimento ainda mais certo, pois que a fé, que trata sempre de coisas obscuras, não é um ato de inteligência, mas de vontade, e que, se ela tem bases no entendimento, aquelas ali podem e devem ser encontradas, antes de tudo, por uma ou por outra das vias já citadas, como um dia talvez o mostremos mais amplamente”. Não são poucas as vezes em que Descartes assume esse comportamento de *larvatus prodeo* (mostrar-se de maneira delirante, disfarçada).

Ao mesmo tempo, a ciência concorre para suprir necessidades práticas e tornar a vida mais cômoda: “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, dos céus 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. O que é de desejar, não só para a invenção de uma infinidade de artifícios, que permitiriam gozar, sem qualquer custo, os frutos da terra e todas as comodidades que nela se acham, mas principalmente também para a conservação da saúde, que é sem dúvida o primeiro bem e o fundamento de todos os outros bens desta vida”.

A distinção entre a filosofia e a teologia dá-se ainda num terceiro âmbito, aquele que une uma determinada concepção do homem e a moral. A esse respeito, comenta Emmanuel Faye: “É lá que se vê a verdadeira separação entre filosofia e teologia, quer dizer, entre duas concepções, a natural e a sobrenatural, da felicidade e da perfeição do homem... Um filósofo como Descartes se apoia sobre tal distinção

para delimitar precisamente o horizonte da filosofia natural, que somente considera a natureza, e não se autoriza a discorrer sobre a graça. A filosofia não concebe pois o homem senão no estado presente e não, como o teólogo, ‘antes da queda’. As declarações de Descartes a Burman são capitais a esse respeito. Burman lhe pergunta: - Por que eu não teria o mesmo poder de suspender meu julgamento e de fazer bom uso de meu livre-arbítrio nas coisas sobrenaturais, tanto quanto nas naturais? O filósofo responde: - Isso deve ser deixado à explicação dos teólogos. Ao filósofo basta considerar o homem tal como é em sua condição natural; e assim escrevi a minha filosofia, para que ela possa ser recebida em todos os lugares, mesmo entre os turcos, sem que eu seja uma pedra no caminho para ninguém” (Filosofia e Perfeição do Homem). Mais adiante, no mesmo texto, afirma Faye: “Nada está mais distante da filosofia moral de Descartes do que este contempto do corpo e da carne, e pode-se dizer que Malebranche comprometeu radicalmente, por seu método, a distinção entre filosofia e teologia, tão dificilmente conquistada em França pelos filósofos da Renascença e por Descartes”.

E aqui nos permitimos um parêntese para lembrar que o idealismo de Descartes, que é também um iluminismo precoce, foi motivo para que Heidegger criticasse o modo pelo qual foi o *cogito* formulado e todo o conhecimento racional, científico. No livro em que analisa o filósofo alemão, George Steiner assim escreve a respeito: “Para Descartes, a certeza determina e confirma a verdade. A certeza, por sua vez, está situada no *ego*. O eu torna-se o eixo da realidade e se relaciona com o mundo exterior de um modo exploratório, necessariamente explorador. O *ego*, como conhecedor e usuário, é um predador. Para Heidegger, ao contrário, o homem e a consciência

de si não são o centro, os reguladores da existência. O homem é apenas um ouvinte ou interlocutor privilegiado da existência... O que fazemos é procurar ‘a voz do ser’ (*Martin Heidegger*)”. A bem da verdade, no entanto, a crítica do filósofo alemão é bem mais abrangente sobre a linha do tempo histórico. Em *O que é isto, a filosofia*, diz que o pensamento ocidental, posterior a físicos como Heráclito ou Parmênides, dá origem à filosofia, ou seja, a uma meditação que, antes de tudo, reflete ou expressa o comportamento próprio do subjetivismo e do tecnicismo, substituindo a pergunta original pelo Ser (*die Frage nach dem Sein*) por aquela que indaga o ser dos entes (*die Seinsfrage*). Descartes, nessa trajetória, nada mais faria senão reafirmar, ainda que de modo inédito, este velho propósito que não remontaria aos fundamentos e, por isso mesmo, manteria o Ser no esquecimento.

De volta ao pensador francês, e analisando-o agora de um ponto de vista teológico, se não se pode acusá-lo de materialista, como por vezes o fizeram autoridades laicas e religiosas⁵. Verifica-se que a idéia de Deus, embora seja aquela que garante a certeza do pensar, é encontrada de uma forma até então pouco convencional. Ela deriva da ideia de perfeição, pois “o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito”. Mas essa mesma ideia, presente no espírito, faz pensar e desejar um aperfeiçoamento indefinido, ou uma perfeição acabada. Daí o autor concluir: “porque penso, e penso em Deus, Deus existe”.

⁵ Na Holanda, por influência e solicitação da Academia de Utrecht, o senado da cidade proibiu o ensino da filosofia cartesiana “porque desvia a juventude da velha e sã filosofia (aristotélica) e, finalmente, porque várias opiniões falsas e absurdas são por ela professadas”. Também a Universidade de Leiden o acusou de blasfêmia e, ainda no século XVIII, em Portugal, os jesuítas o tinham, oficialmente, como herege.

Se a ideia de perfeição e a ideia da existência de Deus são inseparáveis no pensamento, é porque também o são na realidade. Se “não posso conceber Deus a não ser como existente, segue-se que a existência é inseparável dele; não que meu pensamento possa fazer que assim seja, ou que ele imponha às coisas alguma necessidade; ao contrário, a necessidade que está na própria coisa, quer dizer, a necessidade da existência de Deus, me determina a ter este pensamento. Pois não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência, quer dizer, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição”. Ocorre, no entanto, que a própria ideia de Deus, calcada na de perfeição, só nos é conhecida pelo pensamento. Em síntese, todo conhecimento é produzido, refletido ou está contido no sujeito que pensa e o momento da reflexão não pode ser concebido de outra maneira senão admitindo-se um momento de subjetividade que regressa à estrutura do objeto pensado. Em síntese, se a conformidade entre razão e objeto é garantida pela transcendência divina, ou por um diálogo com outro ser, quer seja enganador ou não, ela retorna necessariamente ao sujeito observador na forma de uma “reascendência”, ou seja, de uma nova escalada, desta vez intrínseca ao espírito. Ainda a esse respeito, é com bastante acuidade que Charles Adam nos explica porque Descartes recorre a Deus, mesmo reconhecendo que a razão natural é capaz de captar ou formular verdades matemáticas indiscutíveis: “Descartes responde (aos matemáticos ateus) que, empurrados até os limites de suas últimas defesas, eles não podem escapar a uma dúvida sempre possível sobre a origem de seus princípios, a menos que tenham para estes aqui a garantia de Deus. Somente com Deus pode-se ter a garantia absoluta. Mas por que esta palavra ‘absoluta’? Sem dúvida, a teologia havia dado aos espíritos esta necessidade de

certeza absoluta... e os filósofos a haviam transposto para a ciência, querendo que esta aqui lhes desse igual satisfação. E o único meio era apelar a Deus para garantir, com sua infalibilidade, os princípios que servirão à ciência. Daí, para esta aqui, a necessidade de uma metafísica prévia, na ausência da qual ela permanece exposta à dúvida, ou não conta senão com afirmações mais ou menos relativas, sempre sujeitas a uma caução... no século XVII, o espírito ainda possuía exigências que, sem dúvida, ele devia a um longo exercício da escolástica” (*Descartes: suas três noções fundamentais*, Revista Filosófica da França e do Estrangeiro, 1937).

Também Bréhier observa, a seu modo, essa teologia natural e esquiva: “É difícil imaginar quanto essa tese devia parecer paradoxal aos contemporâneos de Descartes: na Escolástica, a afirmação da existência de Deus empresta sua certeza às coisas sensíveis, de onde se remonta até ele como de um efeito a uma causa. Por caminho inverso, o neoplatonismo parte da intuição de um princípio divino para ir de Deus, como causa, às coisas como efeitos dessa causa. Parece haver aí uma alternativa à qual, entretanto, escapa o pensamento de Descartes. E as duas primeiras fases de sua metafísica demonstram a impossibilidade de qualquer uma das vias: a dúvida metódica, ao mostrar que não há nenhuma certeza nas coisas sensíveis, nem mesmo nas coisas matemáticas, impede de ir das coisas a Deus. A teoria das verdades eternas interdita derivar de Deus, como modelo, a essência das coisas” (*História da Filosofia*).

Mas se podemos conhecer, e com exatidão, já que a ciência se prova igualmente exata quando convertida em tecnologia, nem por isso a “luz natural”, que é própria do espírito, está isenta de erros: “nada me parece mais absurdo do que discutir aventureiramente os mistérios da natureza, a influência dos céus sobre a Terra, a predição

do futuro e coisas semelhantes, como fazem muitas pessoas, e jamais ter investigado se a razão humana é capaz de descobrir tais coisas. E não deve parecer incômodo ou difícil determinar os limites do espírito, do qual temos consciência, pois não hesitamos frequentemente em sustentar juízos até mesmo sobre o que nos é exterior e inteiramente estranho”. Os erros derivam ou da imperfeição humana, que o método (ou ainda um método científico) pode sanar, ou da vontade livre. Ou seja, o erro não pode estar nas coisas, que são o que são e, por isso, “meu pensamento não impõe necessidade alguma às coisas”: “olhando-me mais de 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, de meu livre-arbítrio”. Em síntese, o conhecimento é desejável e possível, paradoxal e justamente a partir de uma atitude cética. Ou, em outras palavras, “é a obscuridade mesma que me serve de matéria para formar um juízo claro e distinto”. Se tudo nos fosse imediatamente claro e seguro, nenhuma discussão ou questão haveria e, provavelmente, o pensamento, aquilo que agrupa o entendimento, a vontade e os sentidos, seria de outra natureza.

Mas o que torna possível o erro? Consiste ele na diferença ou na relação imperfeita entre as duas faculdades essenciais da alma: a inteligência e a vontade. A primeira é passiva e finita; a segunda, ativa e infinita. Em suas palavras, “sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contendo 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.” Tem-se assim que o juízo falso é um ato de vontade? Não

necessariamente, pois talvez seja difícil encontrar-se alguém cuja vontade seja a de errar ou permanecer no erro. “Mas como a vontade é absolutamente necessária, a fim de que demos nosso *consentimento* ao que *percebemos*, e como não é necessário, para se fazer um julgamento tal como deve ser, que tenhamos um conhecimento inteiro e perfeito, daí acontece que, bem frequentemente, demos o nosso consentimento a coisas das quais nunca tivemos senão um conhecimento bastante confuso”.

É claro que os erros provêm da dificuldade das percepções, de circunstâncias exteriores e das culturas, mas a vontade tem um lugar decisivo sobre o *querer aceitar* ou *querer recusar* o que pode vir a ser o verdadeiro conhecimento. Isso significa que devemos dizer claramente o que vemos e o que não vemos com clareza; que devemos traduzir fielmente o que sentimos; que devemos assumir a dúvida quando não estivermos certos de conhecer. Logo, a veracidade é uma constatação ou adequação que principia com a sinceridade íntima ou subjetiva. Ao mesmo tempo, percebe-se que a autoridade exterior, como a da teologia escolástica, foi abandonada em favor da consciência individual, “à moda luterana”.

Já o nosso poder de agir bem ou mal tem sua origem não propriamente na liberdade, mas em sua imperfeição, quando mesclada à indiferença. E a indiferença, por sua vez, deriva da imperfeição do entendimento: “esta indiferença que sinto, quando não sou absolutamente impelido para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau da liberdade, e faz parecer mais uma carência no conhecimento do que uma perfeição na vontade; pois, se eu conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca estaria em dificuldade para deliberar que juízo ou que escolha deveria fazer; e assim seria inteiramente

livre sem nunca ser indiferente”. Logo, a indiferença e a ignorância não são condições da liberdade, pois constituem faltas ou negações, enquanto a verdadeira liberdade significa um poder real e positivo de se determinar. Em síntese, a liberdade encontra aqui o seu perfeito sinônimo, a *autonomia do homem íntegro* que, ao mesmo tempo em que expressa, deriva do entendimento correto e da ação moral. A notar ainda que, se boa parte da filosofia antiga havia atribuído à necessidade uma característica de absoluto, e à adaptação do homem às suas exigências uma manifestação de sabedoria, para o nosso filósofo o fundo da existência humana repousaria antes sobre a vontade e a liberdade.

Quanto à física cartesiana, tem ela início com a afirmação de que “cada coisa permanece no estado em que está enquanto nada a venha modificar”. Desta lei derivam duas outras, a saber: “a mesma quantidade de movimento sempre se conserva no mundo”, já que, se um movimento surgisse e fosse inteiramente novo, tal fenômeno seria uma nova criação e, por conseguinte, estaríamos frente a um ato miraculoso; além disso, “todo corpo que se move tende a continuar seu movimento em linha reta”. A matéria, uma vez posta em movimento, produziu o mundo como é, e não sucederia de outra forma. Essa mesma matéria, que é extensão, ocupa indefinidamente o espaço. E sendo a extensão divisível ao infinito, é também a matéria indefinidamente divisível. Portanto, o vazio seria inexistente. A importância dada ao movimento fez com que Descartes concebesse a gravidade, a luz e o calor como deslocamentos, ondulações ou turbilhões: “é apenas o movimento que, conforme os diferentes efeitos que produz, chama-se às vezes calor e às vezes luz”.

A geometria foi por ele inovadoramente aperfeiçoada quando associou o domínio do espaço e de suas quantidades contínuas aos números e suas quantidades discretas. Com ela e suas aplicações na Dióptrica, buscava o filósofo uma ciência operativa, prática, complementar de outra mais antiga e satisfeita apenas com a contemplação.

No que se refere à biologia, deve-se ter em mente que Descartes pressentiu, a seu modo, a teoria darwinista da seleção natural. Em passagem d'*O Mundo*, diz ele: “não é de se espantar que quase todos os animais engendrem, pois os que não podem engendrar não são mais, por sua vez, engendrados e, assim, não mais encontram lugar no mundo”. Em resumo, só as espécies fecundas subsistem. Acrescentando-se as ideias de adaptação e de transmissão de características genéticas, chega-se à biologia moderna.

E se o universo pode ser conhecido por suas causas e efeitos, essa racionalidade não arrasta consigo uma outra consequência muito em voga em sua época, a chamada *causa final*: “não devemos presumir tanto e acreditar que Deus nos tenha querido fazer parte de seus conselhos”; “não é verossímil que Deus não tenha tido outra finalidade senão a nossa ao criar o mundo. Com efeito, quantas coisas encontram-se agora no mundo, onde estiveram antes e deixaram de ser, sem que qualquer homem as tenha visto ou conhecido, e sem que nunca tenham tido qualquer uso para a humanidade”; “é algo pueril e absurdo assegurar em metafísica que Deus, à maneira de um homem soberbo, só tenha tido a finalidade, ao construir o mundo, de ser louvado pelos homens; e que ele só tenha criado o sol, muitas vezes maior do que a Terra, sem outro propósito do que iluminar o homem, que nela ocupa apenas uma pequena parte”.

Para finalizar, quatro observações.

1^a) Não nos esqueçamos de que o sonho do filósofo de oferecer fundamentos seguros ou exatos à filosofia, tal como o princípio normativo da evidência, foi o que levou Husserl, da *Filosofia como Ciência de Rigor*, e passando pelas *Meditações Cartesianas*, à fenomenologia transcendental e aos desdobramentos que essa corrente suscitou.

2^a) Mesmo os contemporâneos e os pósteros que o criticaram souberam dar-lhe o valor que lhe cabe por sua inovação e prudente ousadia. Assim, por exemplo, se manifesta D'Alembert no *Discurso Preliminar da Enciclopédia*: “Ousou Descartes pelo menos mostrar aos bons espíritos como sacudir o jugo da escolástica, da opinião, da autoridade, numa palavra: dos preconceitos e da barbárie. E por essa revolta, cujos frutos hoje reconhecemos, prestou à filosofia um serviço mais essencial talvez do que todos os que ela deve a seus ilustres sucessores. Podemos considerá-lo como um chefe de conjurados que, em primeiro lugar, teve a coragem de insurgir-se contra um poder despótico e arbitrário, e que, preparando uma revolução estrondosa, lançou os fundamentos de um governo mais justo e mais feliz, que ele não pôde ver estabelecido. Se acabou crendo tudo explicar, pelo menos começou por duvidar de tudo; e as armas de que nos servimos para combatê-lo não lhe pertencem menos porque as voltamos contra ele”. Por sua vez, Karl Jaspers (*O Pensamento de Descartes e a Filosofia*, Revista Filosófica da França e do Estrangeiro, 1937), embora considere que o *cogito* apreende-se apenas a si mesmo, pois toda determinação lhe escapa, impedindo-o de ter relações objetivas (opinião, diga-se de passagem, inconvincente) abre seu ensaio com as seguintes palavras: “A glória de Descartes é tão extraordinária, sua influência histórica tão

incontestável, o estudo de seus principais escritos é ainda em nossos dias tão indispensável para a a educação filosófica do homem que se torna supérfluo insistir em seu *alcance histórico*. Foram notadamente os filósofos alemães, após Hegel e Schelling, que viram nele o início e a origem da filosofia moderna... O pensamento é conciso, cada frase tem seu lugar bem determinado; nunca se trata de coisas superficiais; ali nada se encontra de acessório; o desenvolvimento das ideias é claro, vai direto ao fim, e o leitor sente que se lhe impõe uma disciplina... (sua) glória consiste em ter querido elevar a filosofia, pelo *método*, à condição de ciência, estendendo-se, sob outro ponto de vista, à totalidade do domínio científico. De seu *raciocínio fundamental*, não menos célebre, deve nascer a certeza”.

3ª) Mais modernamente, Alexandre Koyré não se acanhou de dizer: “Há três séculos que somos todos, direta ou indiretamente, alimentados pelo pensamento cartesiano, pois que há três séculos, justamente, todo o pensamento europeu e todo o pensamento filosófico se orientam e se determinam com referência a Descartes... uma das mais profundas revoluções intelectuais e mesmo espirituais que a humanidade já conheceu, conquista decisiva do espírito por si próprio, vitória decisiva no árduo caminho que leva o homem à libertação espiritual, à liberdade da razão e da verdade” (*Conversações sobre Descartes*).

4ª) E se foi ele um dos primeiros pensadores da época moderna, talvez tenha sido, concomitantemente, um dos últimos sábios no sentido que a Antiguidade lhe emprestava. O que significa possuir os seguintes atributos: manter a serenidade face às inevitáveis atribulações da vida; praticar o isolamento dos demais homens, a fim de refletir para além das coisas imediatas, *sub specie aeternis*; ter a

autarquia material indispensável para administrar sua própria vida; e adquirir a mais ampla consciência de si mesmo, para poder extrair de seu interior um ensinamento o mais amadurecido possível.