

O PROBLEMA DA FILIAÇÃO ESTOICA DO PENSAMENTO FILOSÓFICO CARTESIANO

INTRODUÇÃO¹

Apesar das diferenças manifestas entre a filosofia deixada por Descartes — tomada esta na totalidade das suas características individualizantes — e a longa literatura filosófica produzida dentro da tradição estoica, desde os seus primeiros críticos, a leitura da primeira tem feito pensar na segunda como sua fonte, em consequência de certas analogias que relativamente a ela apresenta.

Uma literatura crítica já bastante extensa tem-se ocupado das relações possíveis entre o pensamento filosófico de Descartes e aquela corrente de pensamento, sem no entanto ter resolvido de modo satisfatório o problema²,

¹ Sobre o sistema de identificação bibliográfica das obras citadas e sobre a origem deste trabalho, ver as *Observações* situadas no final da presente *Introdução*.

² Como notícia sucinta desta literatura crítica no seu estado actual, apontamos, abreviadamente, as seguintes posições: a) Victor Brochard (*Descartes Stoïcien...*), em 1880, assinala já o esquecimento em que havia sido deixado o estoicismo no estudo das fontes cartesianas, mostrando que não só no aspecto *ético* do pensamento cartesiano havia elementos estoicos, mas também no seu pensamento *metafísico*. Além de ultrapassar nas suas alusões o plano das analogias claramente manifestas, Brochard trouxe como novidade no estudo do estoicismo cartesiano a tese de Epicteto constituir uma fonte

quer por não ter tentado a sua abordagem numa investigação autónoma, global e profunda, quer pela natureza mesma dos dados em que o problema se põe: as semelhanças mani-

estoica de Descartes, acentuando semelhanças, inclusive ao nível das teorias do juízo; b) Pierre Binet (*La Morale de Descartes*, págs. 67-68) chama a atenção para as falsas analogias entre Descartes e o estoicismo, o que é particularmente útil para evitar generalizações precipitadas no tocante àquelas analogias. Na mesma linha se coloca Jean Laporte (*Le Rationalisme de Descartes*, pág. 437), que aponta diferenças entre as concepções cartesianas e estoicas de *liberdade, resignação, submissão à ordem do mundo e uso das paixões*; c) J. Sirven (*Les Années d'Apprentissage de Descartes*, particularmente págs. 38 e 259 e segs.) situa as fontes estoicas de Descartes no neo-estoicismo do período que o antecede imediatamente: Montaigne, Juste Lipse, Guillaume du Vair, Charron; deste estoicismo está, segundo ele, impregnada a ideia cartesiana de *sabedoria*, a qual também revela, segundo o mesmo autor, influências de S. Tomás. Léontine Zanta (*La Renaissance du Stoïcisme...*, págs. 293, 337 e segs.) e Fortunat Strowski (*La Sagesse Française*, págs. 157 e segs.) situam as fontes estoicas de Descartes naquele mesmo período; d) P. Segond (*La Sagesse Cartésienne*) diz haver uma acção generalizada do estoicismo sobre a obra filosófica cartesiana, que se dá pela presença de elementos estoicos no projecto metódico de Descartes de realizar uma ciência unificada, visando a *prática*, ou, mais exactamente, visando uma totalidade teórico-prática, sob a hegemonia da razão. Pena é que J. Segond não explore mais largamente esta perspectiva de encarar as relações de Descartes com o estoicismo. Aponta também algumas falsas semelhanças entre estas duas formas de pensar, nas quais se encontra um confronto da *resignação* estoica com o *contentamento* cartesiano; e) Pierre Mesnard (*Essai sur la Morale de Descartes*) apresenta uma ampla visão dos traços de estoicismo na obra filosófica de Descartes, destacando, em especial, o papel aí desempenhado pelo conceito cartesiano de *sabedoria* (cf. ib., págs. 20-23); mostra também uma evolução no uso cartesiano dos elementos estoicos, que vai de uma quase reprodução, nos textos da juventude, até uma integração nas *Regras para a Direcção do Espírito* e na *Investigação da Verdade*; f) Antoinette Virieux Raymond (*La Logique et l'Épistémologie Stoïcienne*, particularmente, págs. 291-293), como seria de esperar, aponta os aspectos *gnosiológicos* da aproximação de Descartes ao estoicismo, sem no entanto pôr de lado os aspectos *éticos*. Coloca o estoicismo de Descartes na linha do neo-estoicismo seu contemporâneo, numa mistura de elementos estoicos com elementos provenientes de outras correntes filosóficas; g) Julien-Eymond D'Angers (*Sénèque, Épictète et le Stoïcisme dans l'œuvre de René Descartes*), além de uma apresentação crítica de vários estudos aparecidos sobre as relações do pensamento cartesiano com o estoicismo, apresenta um estudo pessoal daquelas relações, particularmente

festas entre estas duas formas de pensar, cada vez que são focadas de perto numa confrontação cuidada, começam-se fundindo em divergências, sem no entanto se anularem radicalmente — o que seria uma solução para o problema — avolumando antes a problematicidade da questão; o poder de integração, no seu próprio pensamento, de elementos herdados é grande em Descartes — havendo mesmo quem diga que ele não recebe dos outros senão o que encontra já em si mesmo³; os contactos materiais precisos de Descartes com os autores estoicos, salvo raras excepções, como é o caso de Séneca, não são conhecidos em pormenor e segurança; e, por último, o famoso silêncio de Descartes relativamente às suas fontes, o que contrasta com as suas

valioso pelo seu enquadramento no contexto cultural de Descartes; h) Eugénio Frutos (*La Moral de Seneca en Descartes*) estuda, como o título do seu trabalho o indica, as relações de Descartes com Séneca no plano ético, com breves alusões que ultrapassam este âmbito. É de assinalar que nega a existência de influências do estoicismo — tanto em geral, como de Séneca em particular — sobre Descartes, reduzindo as semelhanças encontradas, a simples coincidências (cf. *ib.*, pág. 160); i) André Bridoux (*Le Stoïcisme et son Influence*), na sequência de um apontamento de divergências entre Descartes e o pensamento estoico (cf. *ib.*, págs. 210-211), apresenta uma larga série de analogias na Psicologia, na Teoria do Conhecimento, na Moral, e na Metafísica (cf. *ib.*, págs. 211 e segs.).

Além destes autores, vários outros têm referido a presença de elementos estoicos no pensamento cartesiano, sem todavia se deterem longamente sobre este tema. Entre eles podem citar-se (por ordem cronológica): Victor Delbos (*Le Problème Moral dans la Philosophie de Spinoza...*, págs. 6-7), Émile Boutroux (*Du Rapport de la Morale à la Science dans la Philosophie de Descartes*, pág. 510), J. de Finance (*Cogito Cartésien et Réflexion Thomiste*, págs. 175-176), Théodore Ruysen (*Prudence, Sagesse, Générosité...*, pág. 238), Cornelia Serrurier (*Descartes — l'Homme et le Penseur*, págs. 64 e 228; faz também uma análise dos elementos estoicos da moral cartesiana na sua obra *Descartes levenskunst (briefwisseling met Prinses Elisabeth)*. De Gids, 1929/2, segundo notícia bibliográfica de G. Sebba, *Bibliographia Cartesiana*, The Hague — Martinus Nijhoff, 1964, pág. 382), Martial Guérould (*Descartes selon l'Ordre des Raisons*, págs. 231-237), Geneviève Rodis-Lewis (*L'Introduction à DESCARTES — Traité des Passions de l'Âme; La Morale de Descartes; e Descartes — Initiation à sa Philosophie*), Roger Lefèvre (*L'Humanisme de Descartes*).

³ Cf. Gabriel Germain, *Épictète et la Spiritualité Stoïcienne*, pág. 166.

revelações de autobiografia intelectual, situadas a outro nível. Este silêncio, no que toca precisamente às fontes estoicas, já foi explicado — é o caso de Victor Brochard e Raymond Thamin⁴ — por uma infiltração inconsciente, no pensamento mesmo de Descartes, dos elementos nele presentes de origem estranha à sua criação filosófica. Não cremos, no entanto, que uma explicação desta natureza seja necessária, nem conforme mesmo aos textos cartesianos, pois que estes não negam, *de facto*, qualquer coincidência possível entre as posições estoicas e as cartesianas, nem as apresentam como inadmissíveis. Se tal explicação poderia comodamente libertar-nos da dificuldade de ver uma contradição — ou uma mentira mesmo — em Descartes, pelo confronto das suas declarações metódicas com a sua prática filosófica, esta dificuldade é uma pseudo-dificuldade, que se manifesta como tal a uma leitura atenta dos textos que parecem pô-la — aqueles onde ele se propõe renunciar ao saber adquirido na sua formação cultural antes de iniciar a sua construção filosófica. Pois, quando na segunda parte do *Discurso do Método*, Descartes afirma a necessidade de duvidar de modo radical de todo aquele saber, põe bem a claro que a novidade esperada desta prática metódica não se situará ao nível de cada uma das posições filosóficas que ele venha a assumir, tomada isoladamente, mas sim no seu conjunto, particularmente no que toca ao modo de as abordar, em ordem à sua fundamentação; ele afirma mesmo abertamente a sua intenção de retomar possivelmente algumas das ideias postas em dúvida, depois de lhes ter encontrado uma fundamentação adequada: «relativamente a todas as opiniões que eu recebera até então na minha crença, não podia fazer nada de melhor do que tentar, em ocasião propícia, retirá-las daí, para depois as pôr lá de novo, ou outras melhores, ou precisamente as mesmas, quando as

⁴ Cf. Victor Brochard, *Descartes Stoïcien*, in *Études de Philosophie Anc. et Mod.* pág. 325; Raymond Thamin, *La Philosophie Morale en France au XVII.^e Siècle*, in *Rev. Cours et Conférences*, 2/1/1896, págs. 289-307.

tiver ajustado já ao nível da razão»⁵. Deste modo, não será indício de incoerência a presença de qualquer elemento ideal, de formação alheia e anterior à purificação metódica da dúvida, no pensamento filosófico cartesiano — bastará que ele tenha sido racionalmente fundamentado, ou «ajustado ao nível da razão». Se é certo que se poderia esperar, da parte de Descartes, a identificação da origem daqueles elementos recolhidos no seu horizonte cultural, não se deverá esquecer, no entanto, que Descartes se dirigiu ao seu leitor enquanto filósofo e não enquanto historiador da filosofia; e, naquela qualidade, a sua mensagem é principalmente constituída pela fundamentação da veracidade dos enunciados propostos: que Deus existe, ou que a alma humana é imaterial, já muitas vezes fora enunciado, o que ele pretende dizer ao seu leitor, ao abordar de novo estes objectos, é que os enunciados daquela existência e imaterialidade são verdadeiros.

Dentro deste contexto, o conhecimento do grau de parentesco, que as analogias existentes entre o pensamento filosófico de Descartes e o pensamento estoico manifestam, aparece com um interesse que ultrapassa o da simples erudição — se há ou não vestígios estoicos no pensamento de Descartes, os seus *como* e *porquê* —, sobretudo se as analogias encaradas se situarem particularmente ao nível metodológico, compreendido este num sentido lato, isto é, a perspectiva de abordar o objecto das reflexões filosóficas (onde se inclui mesmo a definição material do objecto) e não forem predominantemente consideradas como analogias as possíveis reposições cartesianas, mais ou menos fiéis, de afirmações localizáveis em obras estoicas.

Deste modo, tal conhecimento permite referenciar Descartes pela sua concepção das relações do homem com o mundo, não só através da sua referenciação a um *modo*

⁵ Cf. *Disc. Méth.*, II, AT, VI, 13. Não se deve esquecer o testemunho directo de Descartes sobre a sua convicção de se encontrarem verdades «entre tantas coisas inúteis» da cultura da sua época — cf. *Rech. Vér.*, AT, X, 497-498; cf. também *Disc. Méth.*, II, AT, VI, 13, na apreciação crítica de Descartes à lógica ensinada nas escolas do seu tempo.

tipo de conceber tais relações, mas sobretudo pela determinação do lugar exacto que ele ocupe no conjunto (não necessariamente homogéneo) constituído pelos cultores daquele *modo tipo* de conceber essas relações, na sua época histórica; poderá mesmo um estudo desta natureza constituir uma pista de referenciação de Descartes ao seu contexto histórico, numa investigação que passe das variações possíveis, verificáveis na forma de conceber as relações do homem com o mundo, às variações das situações mesmas daquele contexto histórico.

Assim o objecto do presente trabalho será uma tentativa de avaliação do grau de afinidade do pensamento filosófico cartesiano com o pensamento filosófico estoico, através de uma confrontação analítica destas duas formas de pensar, sem se ocupar ainda das significações possíveis de tal afinidade.

Proceder-se-á, primeiramente, à análise do conceito cartesiano de *sabedoria*⁶, onde se revelam certos propósitos metódicos, relativamente à laboração filosófica; em segundo lugar, à apreciação da fidelidade da obra *feita* por Descartes em relação àqueles propósitos metódicos, os quais, uma vez que venha a ser garantida tal fidelidade, passarão a ser considerados, no seu conteúdo, *factores genéticos* dessa obra — independentemente mesmo da relação que Descartes tivesse estabelecido entre aqueles propósitos e a obra mesma⁷ —;

⁶ Traduzir-se-á neste trabalho por *sabedoria* tanto o termo latino *sapientia*, como o termo francês *sagesse*, usados por Descartes.

⁷ Uma vez que a própria obra *feita* por Descartes tenha mostrado que o conteúdo ideal operacional daqueles propósitos metódicos constitui os *factores genéticos* (uma parte, pelo menos) dela mesma, toda a significação de *propósitos* — intenção a realizar — adstrita às unidades conceptuais operacionais, que com o nome de «propósitos metódicos» isolámos na análise de conceito cartesiano de *sabedoria*, perde o seu poder funcional nas fases posteriores da presente investigação, pois uma relação genética mais forte se determinou entre dado enunciado operacional (que aliás é o mesmo nos referidos «propósitos metódicos» e nos «factores genéticos») e a própria obra: de uma relação de intenção a realizar, passou-se a uma relação *de facto*. Assim, a função dos «*propósitos metódicos*», enquanto tais, reduz-se na economia da presente investigação a simples auxiliares da descoberta dos «*factores genéticos*»: colocam o investigador na pista da determinação destes últimos.

por último, proceder-se-á à avaliação — por meio de uma aproximação comparativa — do grau de afinidade destes *factores genéticos* com o pensamento estoico.

Observações:

1 — A identificação bibliográfica completa de cada obra citada não será feita senão na *lista bibliográfica* do final do trabalho; nas referências feitas no decurso deste, cada obra será mencionada só pelos elementos julgados suficientes para a sua perfeita identificação através daquela lista.

2 — As traduções, para português, de textos de Descartes e de outros autores são da nossa responsabilidade; a identificação do original far-se-á em nota para cada caso, mas este só será transcrito na sua totalidade, ou em parte, quando isso pareça conveniente para mais clara compreensão de uma passagem, dado que não são utilizados textos de acesso bibliográfico difícil.

3 — Abreviaturas usadas:

AM — DESCARTES, *Correspondance*, publicada com introdução e notas por Charles Adam e Gérard Milhaud, Paris, Alcan — Pr. Univ. de France, 1936-1963, 8 volumes.

AT — *Oeuvres de Descartes*, publicadas por Charles Adam e Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-1913, ou reedição, Paris, Vrin — C. N. R. S.

BAILLET — BAILLET (A.), *La Vie de Monsieur Descartes*, Paris, Daniel Horthemels, 1691, 2 volumes.

Cog. Priv. — DESCARTES, *Cogitationes Privatae*.

Disc. Méth. — DESCARTES, *Discours de la Méthode*.

Entr. Burm. — DESCARTES, *Entretien avec Burman*.

Ep. Ded. Pr. Phil. — DESCARTES, *Serenissimae Principi Elisabethae* (Epístola dedicatória de DESCARTES, *Principia Philisophiae* à Princesa Isabel).

Ib. — Abreviatura que remete à obra citada na referência anterior; quando se remeter a página (tomo ou parte) diferente da mesma obra, *ib* será seguido de indicações numéricas que a determinem, quando se remeter simplesmente à mesma página (tomo e parte) escrever-se-á unicamente *ib*.

Id. — Abreviatura que remete ao autor citado na referência anterior.

Méd. — DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*.

Pr. Phil. — DESCARTES; *Principes de Philosophie*.

Préf. Pr. Phil. — DESCARTES, Carta-Prefácio à tradução francesa de DESCARTES, *Principia Philosophiae*.

Rech. Vér. — DESCARTES, *Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*.

Rép. — DESCARTES, *Réponses aux Objections Faites contre les Méditations*.

Reg. — DESCARTES, *Regulae ad Directionem Ingenii*.

Stoïc — *Les Stoïcens*, textos traduits par Émile Bréhier e editados sob a direcção de Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Gallimard (coleção Bibliothèque de la Pléiade), 1962.

Tr. Pas. — DESCARTES, *Traité des Passions de l'Âme*.

4 — A identificação de uma carta escrita por Descartes far-se-á indicando somente o nome do seu destinatário, precedido de *a*, a sua data e a sua situação na edição AM. Exemplo: a Chanut, 20/11/1647, AM, VII, 366.

5 — O presente trabalho consiste na reelaboração e tradução da dissertação que apresentámos à Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de Toulouse, em 1970, para doutoramento de *Troisième Cycle* do currículo de estudos da Universidade Francesa, intitulada *La*

Structure de L'Oeuvre Philosophique de Descartes et ses Facteurs de Filiation Stoïcienne. Aproveitou-se desta dissertação a parte da investigação que consistia na busca de textos e, em larga medida, a sua conjugação interpretativa, mas reelaborou-se a forma, para além da sua tradução; deu-se frequentemente uma nova disposição aos elementos constitutivos do trabalho — eliminaram-se mesmo alguns e, por vezes, acrescentaram-se outros — ; alteraram-se algumas das interpretações e conclusões no decurso da investigação e na sua parte final, em consequência de novas investigações feitas posteriormente à elaboração daquele trabalho.

I PARTE

FACTORES GENÉTICOS DO PENSAMENTO FILOSÓFICO CARTESIANO

I — *PROPÓSITOS METÓDICOS IMPLÍCITOS NO CONCEITO CARTESIANO DE SABEDORIA*

1 — *O Conceito de Sabedoria nas Regras para a Direcção do Espírito*

As *Regras para a Direcção do Espírito* têm no conjunto da obra cartesiana, uma importância particular como fonte de informação dos propósitos metódicos que Descartes concebia relativamente à actividade filosófica, ao tempo da elaboração mesma do seu pensamento e que o seu conceito de *sabedoria* permite conhecer; pois, por um lado, este pequeno tratado é o mais antigo dos escritos filosóficos cartesianos, entre os mais importantes e os mais completos que chegaram até nós e, por outro lado, apresenta uma exposição do conceito de *sabedoria* com clara ligação ao projecto do que deve ser a correcta actividade filosófica, na opinião do seu autor, projecto este que, para o caso da presente investigação, oferece a vantagem de ser formulado

no momento da história pessoal do filósofo (1628)⁸ em que este tomara a decisão de consagrar resoluto e definitivamente, de modo sistemático, toda a sua vida à investigação filosófica — o que não quer dizer que os vestígios da sua actividade filosófica anterior sejam *insignificantes* para o conhecimento daqueles propósitos.

O texto mais elucidativo do pensamento de Descartes sobre o conceito de *sabedoria*, nas *Regras para a Direcção do Espírito*, é constituído pela *Regra I*; outras alusões ao conceito de *sabedoria* aparecem no decurso deste escrito⁹, mas nada de novo trazem relativamente ao que Descartes põe naquele texto inicial.

Por *duas* vezes o termo *sabedoria* aparece na *Regra I* com determinações próprias, mas, nem um nem noutro caso, apresenta clara e completamente o corteúdo ideal, que Des-

⁸ A nossa aceitação da data de 1628 para a redacção das *Regras para a Direcção do Espírito* não significa nem uma tomada de posição fundamentada numa investigação pessoal original sobre este problema da história dos escritos cartesianos, nem a convicção de que os que propõem esta data, tenham chegado a uma certeza definitiva, embora os seus argumentos nos pareçam mais fortes que os daqueles que a refutam — cf. H. Gouhier, «*Notice*» in Descartes, *Regulae ad Directionem Ingenii*, págs. 15-26, e a bibliografia qua aí é citada (pág. 16). Em consequência desta insegurança cronológica, evitou-se tirar proveito do possível significado da situação indiscutível da elaboração das *Regras para a Direcção do Espírito*, em 1628; se se recuar mesmo esta elaboração, no que toca à *Regra I*, para 1619 (cf. Jean P. Weber, *La constitution du texte des Règles*, particularmente pág. 14), o significado, relativamente à presente investigação, dos *propósitos metódicos* contidos neste texto, permanecerá praticamente o mesmo que na hipótese de 1628, uma vez que o seu papel se reduz, aqui, ao de uma *hipótese de trabalho* — colocar a investigação numa determinada linha de interrogações que leve ao encontro de *factores genéticos* — a qual irá comprovar-se através da obra feita por Descartes, sem referência necessária à cronologia dos fundamentos dessa mesma hipótese; será, no entanto, metodicamente conveniente que os primeiros testemunhos destes fundamentos não se situem em época tardia da obra do filósofo e, nem 1619 nem 1628 o são relativamente à laboração filosófica cartesiana.

⁹ Cf. Reg., IV, AT, X, 375; ib., VIII, 395; ib., XIV, 442.

cartes associa àquele termo; daqui a necessidade de uma invesigação tendente a desvelá-lo.

A) «Dado que¹⁰ todas as ciências não são nada mais do que a sabedoria humana, que é sempre una e a mesma, por mais diferentes que sejam os objectos a que ela seja aplicada»¹¹ — esta é a primeira referência directa, naquele texto, ao conceito de *sabedoria*. Há aqui uma redução, que se oferece como integral, das ciências à *sabedoria*, mas o conceito desta não fica assim completamente dilucidado, pois que se as ciências se lhe reduzem, nada aí garante que elas esgotem a *sabedoria* — em termos lógicos, elas aparecem aí somente como um atributo seu — além de que aquela *redução integral* teria de ser entendida *em certa perspectiva*, e esta não é directamente determinada, pois que poder-se-ão conceber diversos aspectos, nas ciências objectivadas e diferenciadas, incompatíveis com as notas aí enunciadas relativamente ao conceito de *sabedoria* una e independente dos objectos de conhecimento. No entanto, vêm à luz algumas notas do conceito de *sabedoria* testemunhado por aquela passagem:

a) a *sabedoria* é referenciada ao plano gnosiológico — ela contém *todas as ciências* e estas, segundo o mesmo texto, consistem no conhecimento operado pelo espírito¹²;

b) daqui uma segunda determinação — esta indirecta, porque operada relativamente ao processo gnosiológico onde aquele conceito se situa — a *sabedoria* é algo de *espiritual*, pois sendo ela reportada ao plano gnosiológico pela noção

¹⁰ Note-se que o modo de apresentar a relação entre as ciências e a *sabedoria* — *nam cum...*, no seu texto latino — pressupõe um conhecimento anterior desta relação e portanto do próprio conceito de *sabedoria*, o que tornará compreensível a sua insuficiente elucidação neste texto.

¹¹ Cf. Reg., I, AT, X, 360. O texto latino: «Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata».

¹² Cf. Reg., I, AT, X, 359. O texto latino: «Scientias, quae totae in animi cognitione consistunt».

de ciência, esta é nitidamente colocada por Descartes no plano plano espiritual, como o mostra a distinção que ele estabelece do domínio das *ciências* — o espírito — e o das *técnicas* — o corpo¹³. É, em última análise, *uma determinação qualitativa da sua determinação antropológica*;

c) a *sabedoria* é um factor genético do processo gerador das *ciências*, o que é manifesto pelo contexto, particularmente pela comparação da génese das técnicas com a das *ciências*¹⁴; pela imagem de instrumento actuante, relativamente às *ciências* particularizadas, contida na relação de *aplicação* (*applicata*, no texto latino), implicitamente referida a estas; pela analogia aí proposta entre a *sabedoria* e a função iluminadora da *luz do sol*, relativamente às coisas diversas que ela ilumina¹⁵, a qual se torna particularmente significativa pela conclusão que Descartes retira: o conhecimento de uma verdade não nos impede de descobrir outra¹⁶.

Assim, enquanto factor espiritual humano, — além do contexto humano a referir ao homem, ela é aí dita *humana*¹⁷ — do processo genético das *ciências*, a *sabedoria* é nesta primeira referência directa como que *um instrumento*, ou *meio*, *gnosiológico humano*, *de natureza espiritual*, para pro-

¹³ Cf. ib.

¹⁴ Cf. ib.

¹⁵ «A *sabedoria* humana, que é sempre una e a mesma, por mais diferentes que sejam os objectos a que ele se aplique, não recebe deles maior alteração que a luz do sol da diversidade das coisas que ela ilumina», cf. Reg., I, AT, X, 360. Esta imagem de *luz*, reportada ao instrumento humano do conhecimento, é frequente em Descartes — neste mesmo texto reaparece umas linhas abaixo. É curioso notar, como o faz Alquié (F. Alquié, in Descartes, *Œuvres Philosophiques*, I, pág. 78, nota 1), que aqui a *luz* é própria do *espírito humano*, e não como numa tradição platónica e augustiniana, onde ele não era fonte luminosa, mas recebia a *luz* de algo que o transcendia.

¹⁶ Cf. ib.

¹⁷ Cf. ib.: «humana sapientia».

duzir — ou atingir — «um conhecimento certo e evidente», que é a ciência, na sua definição cartesiana da *Regra II*¹⁸.

B) «Na verdade admiro-me que a maior parte dos homens estude diligentemente os costumes dos homens, as propriedades das plantas, os movimentos dos astros, as transformações dos metais e outros objectos de estudo de tipo semelhante, enquanto quase ninguém pensa no bom senso, ou nesta sabedoria universal, e contudo todas as outras coisas devem ser estimadas, não tanto por si mesmas como pelo facto de virem a conferir algo àquela»¹⁹. Esta é a primeira referência directa ao conceito de *sabedoria* no texto da *Regra I*, donde se destaca, numa busca do seu conteúdo ideal:

a) *uma identificação entre o conteúdo ideal agora invocado pelo termo sabedoria e o que Descartes imediatamente antes invocara pelo mesmo termo (e foi objecto da análise que acabámos de fazer). Esta identificação aparece manifesta na linguagem usada pelo filósofo, pois o adjectivo demonstrativo que a determina não só a destaca de todo o conjunto possível da esfera ideal invocada pelo termo sabedoria, como também a sua situação na economia do contexto a identifica com o conceito acabado de designar pelo mesmo termo;*

b) *o atributo de universal referido ao conceito de sabedoria — o que, apesar de ser novidade relativamente àquele conceito, já lhe estava implícito, pois a sabedoria fora designada de humana, sem nenhuma restrição*²⁰;

¹⁸ Cf. Reg., II, AT, X, 362.

¹⁹ «Et profecto mirum mihi videtur, plenosque hominum mores, plantarum vires, siderum motus, metallorum transmutationes, similibusque disciplinarum objecta diligentissime perscrutari, atque interim fere nullos de bona mente, sive de hac universali Sapientia, cogitare, cum tamen alia omnia non tam propter se, quam quia ad hanc aliquid conferunt, sint aestimanda», Reg., I, AT, X, 360.

²⁰ Lembramos que, depois dos seus famosos *sonhos*, se encontra em Descartes o projecto de uma ciência *universal*, testemunhado já nas suas Cog. Priv. (AT, X, 215, 217 e, sobretudo, 230) e na narração de Baillet (Baillet, I, 50-51 e 80-86, transcrito em AT, X, 179-190). Cf. também: a Beeckman, 26/3/1619, AM, I, 7.

c) uma aproximação entre o conceito de *sabedoria* — humana e universal — e o de *bom senso* aparece estabelecida pela conjunção *ou* (*sive*, no texto latino); no entanto, o modo mesmo de a estabelecer torna-a pouco clara, pois, por um lado, a conjunção *ou* (*sive*) se aproxima os elementos relacionados, não os identifica necessariamente — aliás, na própria raiz etimológica de *sive* (*si* < *sei*) está contida uma certa ideia de *separação*; por outro lado, as expressões *bom senso* e *sabedoria universal* não estão no texto *directamente* postas em relação, pois aparecem aí como dois complementos simultâneos e independentes da ideia-acção expressa pelo verbo *pensar* (*cogitare*), relacionando-se com ele através da sua própria preposição (*de*, no texto latino)²¹. Deste modo, o texto não testemunha segura e claramente senão uma equivalência entre as funções desempenhadas pelos conteúdos ideais daqueles termos, enquanto objectos de uma acção (neste caso não-objectos e, por conseguinte, sem determinação suficientemente precisa através de tal relação) enunciada por um verbo. Portanto, não sendo a equivalência entre os conteúdos ideais destas expressões garantida, segundo esta fórmula de as relacionar, senão numa perspectiva bem delimitada, não será legítimo, por um lado, afirmá-la para além dos limites desta mesma perspectiva funcional, baseando-nos somente neste testemunho; nem, por outro lado, atribuir a um destes elementos o que acaso seja garantido para o outro;

d) a identificação da sabedoria e do bom senso com o objectivo primordial da actividade intelectual;

e) uma situação axiológica privilegiada para a *sabedoria* e *bom senso*, relativamente a um conjunto indefinido de objectos — *alia omnia* — entre os quais os objectos dos *estudos particularizados* estão claramente incluídos;

f) uma determinação qualitativa da *sabedoria* e do *bom senso* indirectamente estabelecida através da determi-

²¹ O mesmo não acontece na carta a Voetius (Epistola a Voetius, AT, VIII — 2, 51): «*judicii sive bonæ mentis*», citado por Gilson, comentário a *Descartes*, *Disc. Méth.*, 3.^a ed., pág. 82.

nação qualitativa do fim primordial proposto pelo filósofo para a actividade intelectual: «se alguém quiser, pois, procurar seriamente a verdade das coisas, não deve optar por uma ciência particular, porque estas estão todas unidas entre si e dependentes umas das outras; mas pensar somente em desenvolver a luz natural da sua razão, não para que resolva esta ou aquela dificuldade de escola, mas para que nos casos particulares da vida o entendimento mostre à vontade o que deve escolher»²². Deste modo, a *sabedoria* e o *bom senso* aparecem qualitativamente determinados por notas caracterizadoras sucessivamente acrescentadas: primeiramente, a sua substância é determinada como *luz natural da razão humana*²³; seguidamente, esta terá de se sujeitar a uma tensão *para o seu desenvolvimento*²⁴; e, finalmente, este não poderá ser um desenvolvimento teleologicamente indiferente, mas sim processado *em ordem à solução de problemas do homem concreto, na sua situação de homem que vive a sua vida concreta*, através do esclarecimento que o entendimento proporcionará à vontade nas opções práticas. Assim, não é o movimento, em si mesmo, da luz natural da razão desenvolvendo-se que constituirá a *sabedoria*, ou o *bom senso*, mas sim um *estádio de desenvolvimento* teleologicamente determinado para a prática da vida concreta.

Dado que a segunda referência à *sabedoria* no texto da *Regra I* começa por integrar o conteúdo ideal afirmado na primeira referência, pode concluir-se que, segundo o

²² «Si quis igitur serio rerum veritatem investigare vult, non singularem debet optare scientiam: sunt enim omnes inter se conjunctæ et a se invicem dependentes; sed cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo, non ut hanc aut illam scholæ difficultatem resolvat, sed ut in singulis vitæ casibus intellectus voluntati præmonstret quid sit eligendum» (Reg., I, AT, X, 361).

²³ No *Discurso do Método* (Disc. Méth., I, AT, VI, 2), Descartes põe também o *bom senso* e a *razão* como sinónimos.

²⁴ Cf. Reg., I, AT, X, 360. A ideia de uma ciência contida no espírito humano sob a forma de germes, fora já referida por Descartes ao tempo dos seus famosos *sonhos* (cf. Baillet, passagens citadas, acima, na nota 20, e Cog. Priv., AT, X, 217).

testemunho constituído pelo mesmo texto, a *sabedoria* determina-se, sucessivamente (segundo a ordem do seu desenvolvimento no testemunho cartesiano em causa):

— em *primeiro lugar*, como um objecto...

- a) *substancialmente* constituído pela luz natural da razão humana — isto é, *um ser espiritual gnosiológico*;
- b) *funcionalmente* determinado como *meio*, ou *instrumento*, e *fim* da actividade gnosiológica — o que não constitui incompatibilidade, nem lógica nem funcional, na perspectiva do autor, pois será *meio*, enquanto *luz natural da razão* — e, por conseguinte, é por si que a actividade gnosiológica se processa: será *fim*, enquanto objecto de um desenvolvimento voluntariamente praticável — o da luz natural da razão;

— em *segundo lugar*, a perspectiva mesma em que tal *fim* se define dá-lhe um estatuto de *fim relativo*, isto é, de um *fim* que encontre a sua razão de ser fora de si mesmo — na sua função de factor de resolução de problemas da vida concreta, através do esclarecimento que uma *luz da razão desenvolvida* presta à vontade nos seus actos deliberativos. Deste modo, a *sabedoria*, segundo o mesmo testemunho cartesiano, enriquece-se e determina-se, finalmente:

- α) ao nível *substancial*, um novo elemento se lhe associa — a *vontade* — *ser espiritual volitivo*, do que resulta uma *base substancial* (espiritual) bidimensional: *gnosiológica e volitiva*;
- β) ao nível *estrutural*, estes dois elementos da base substancial estão um para o outro numa relação funcional bem determinada: o primeiro está para o segundo como elemento factorial do seu processo dinâmico (o entendimento esclarece a vontade na sua acção correcta); o segundo está

para o primeiro como sentido ou determinante teleológica do seu processo próprio (para que a acção seja correcta — com fundamentação segura — o entendimento, ou luz natural da razão, tem de agir segundo a sua eficácia máxima, o que implica o seu desenvolvimento máximo e uma actividade levada ao seu máximo quantitativo e qualitativo, no seu sector próprio); e ambos, através da sua acção conjunta, adquirem funcionalmente sentido por meio de algo que está para além deles mesmos e do seu dinamismo (a acção conjugada de ambos é uma acção *para* a resolução de problemas postos ao homem pela sua própria vida);

- γ) ao nível *teleológico* — como a sua própria estrutura mostra — a *sabedoria* define-se como um processo determinado pelas necessidades da vida concreta²⁵.

²⁵ Reinvocamos aqui a parte final do texto a que corresponde a nota 22 (acima situada) no que ela constitui a expressão de uma intenção teleológica. Aí se exprime, numa formulação sintética, uma interpenetração funcional da dimensão prática do homem e da sua dimensão gnosiológica, que faz pensar nas relações estabelecidas no conceito cartesiano de *virtude*, frequentemente formulado na obra cartesiana, e apresentado, nestes termos, no *Tratado das Paixões*: viver «de tal modo que a sua consciência não lhe possa apontar de ter alguma vez deixado de fazer o que julgara ser o melhor» (Tr. Pas., II, art. 148, AT, XI, 442). Todavia, enquanto que na formulação do conceito de *sabedoria* acabado de referir há uma orientação da actividade gnosiológica em ordem à vida, tomada esta no sentido lato do termo, no conceito de *virtude* encontra-se uma organização desta mesma vida em estreita dependência com a actividade gnosiológica, pois que se alguém não fez o seu melhor para ter atingido o seu máximo no plano gnosiológico, a sua consciência poder-lhe-á reprovar o ter deixado de fazer uma coisa que sabe ser indispensável para julgar correctamente (cf. Méd. IV, AT, IX-1 e as cartas de Descartes a Mesland — a Mesland, 2/5/1644, AM, VI, 140 segs. e 9/2/1645, ib. 189 segs.; Disc. Méth. I e III, AT, VI; a Mersenne, 27/4/1637, AT, I, 363 e Ep. Ded. Pr. Phil. — particularmente AT, VIII — 1, 2-3). Esta coincidência da dimensão volitiva e da gnosiológica sob a mesma unidade conceptual prática fundamenta-se na própria

2 — O Conceito de Sabedoria Noutros Textos Cartesianos

A) A *epístola dedicatória* dos *Princípios de Filosofia à Princesa Isabel*, de 1644. Depois das *Regras para a Direcção do Espírito*, este é o primeiro texto (numa ordem cronológica) onde Descartes volta a comunicar, de forma pública, o seu pensamento sobre o conceito de *sabedoria*: «aquelas [virtudes] puras e perfeitas²⁶, que não provêm senão de um conhecimento perfeito, têm todas uma e a mesma natureza e são compreendidas sob o único nome de sabedoria. Efectivamente, é verdadeiramente sábio, na medida das possibilidades da sua natureza, aquele que tem uma vontade firme e eficaz de usar sempre bem da sua razão tanto quanto lhe é possível, e de fazer em todas as ocasiões²⁷ aquilo que pense ser o melhor; e, por isso só, ele é justo, forte, moderado e possui todas as outras virtudes, devendo ser nele de tal modo unidas entre si que nenhuma sobre as outras

concepção cartesiana do homem, onde a vontade e o entendimento estão numa situação de interdependência funcional.

Nesta perspectiva a reserva feita por Alquié (cf. Descartes, *Oeuvres Philosophiques*, I, págs. 79-80, nota 1) à intenção prática de Descartes no tocante à passagem das *Regras para a Direcção do Espírito* acabadas de referir, não parece ter fundamento, visto que o que é puramente teórico não encontra o seu sentido senão no papel que desempenha para a vida. «Cita-se frequentemente esta frase, escreve Alquié, para mostrar que no horizonte da investigação cartesiana há uma exigência de ordem prática e não puramente especulativa; no *Discurso do Método*, I.^a Parte (AT, VI, 10) Descartes dirá, escreve ainda Alquié: 'Eu tinha sempre um enorme desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas acções, e caminhar com segurança nesta vida'. Convém, todavia, não forçar o sentido destas declarações: quando Descartes aqui fala das 'ocasiões da vida', ele não pensa somente nos problemas práticos e nos 'casos de consciência', onde a vontade tem de optar entre várias soluções possíveis; ele pensa também nas questões teóricas, e nos problemas científicos, onde ela tem de optar entre a afirmação e a negação». Não podemos esquecer a hegemonia teleológica da prática testemunhada, bem claramente, no texto da carta — prefácio à tradução francesa dos *Princípios de Filosofia*, ao julgar esta observação de Alquié.

²⁶ «Sinceræ», no texto latino (cf. Ep. Ded. Pr. Phil., AT, VIII — 1, 2).

²⁷ «Omne», no texto latino (cf. ib.).

sobressaia [...]. Duas coisas são exigidas pela sabedoria assim descrita: a percepção do entendimento e a propensão da vontade»²⁸.

Os mesmos elementos e as mesmas relações encontrados no conceito de *sabedoria*, nas *Regras para a Direcção do Espírito*, reaparecem neste texto. Todavia aparece aqui uma novidade relativamente aos textos já analisados: a *renúncia ao absoluto*, como padrão das acções humanas, pela admissão, em lugar daquele, do limite das possibilidades reais do homem concreto. Nas *Regras para a Direcção do Espírito*, a ideia de *bom* (para o *bom senso*) e a de *desenvolvimento* relativamente à *luz natural da razão*) aparecem ainda sem referências relativizantes, por conseguinte, apontando a um absoluto, ou, pelo menos, para um indefinido; agora, no texto desta *epístola*, põe-se o ideal do *sábio* nos limites das possibilidades da natureza deste, assim como o *bom* uso da razão é julgado bom (ou mau) conforme os limites efectivos, não da Razão tida como um absoluto, mas da razão individualizada num homem concreto. O único absoluto admitido será a tensão exigida ao *sábio* na sua acção para atingir estes limites e para que ele os situe na fronteira do máximo possível de acção, o que se traduz pela exigência tanto de realizar o seu melhor, como de o realizar em todas as acções da sua vida. A individualização dos limites necessários da acção *sábia*, aparecem agudamente expressos na referência de Descartes aos homens de entendimento limitado (*tardiusculi*), que realizarão o ideal do *sábio* se se colocarem nesta situação de tensão, pois, esta é sempre possível, segundo Descartes, porque as suas limitações não dizem senão respeito ao entendimento — no que toca à vontade, todos são igualmente capazes (*quod a vóluntate dependet nemo non est capax*)²⁹.

²⁸ Cf. *ib.*, 2-3.

²⁹ Cf. *ib.*, 3.

Apesar das coincidências de base entre o conceito de *sabedoria* das *Regras para a Direcção do Espírito* e o da epístola dedicatória dos *Princípios de Filosofia*, postas em destaque pela análise e comparação anteriores, estas revelam também uma divergência no tocante às zonas onde caem as tónicas das considerações do filósofo, àcerca do conceito de *sabedoria*, em cada um daqueles textos. Assim, nas *Regras para a Direcção do Espírito*, a significação gnosiológica da *sabedoria* é particularmente destacada, enquanto que naquela epístola o significado ético deste conceito ganha o primeiro plano.

Para explicar esta divergência, além da hipótese de uma mudança de perspectiva filosófica pelo autor, no decurso de mais de uma quinzena de anos, é necessário ter em conta, sobretudo, a diferença entre os objectivos capitais visados por Descartes em cada um daqueles textos.

B) *A carta-prefácio à tradução francesa dos Princípios de Filosofia*. Apesar de se tratar de um texto rico em testemunhos sobre o pensamento cartesiano àcerca do conceito de *sabedoria*, a sua situação tardia no conjunto da obra de Descartes é um obstáculo ao seu aproveitamento como testemunho dos desígnios do seu autor relativamente à génese da obra filosófica cartesiana. Todavia, este texto poderá ser frutuosamente invocado para avaliar o significado daqueles mesmos desígnios, pois que mostra a sua *permanência* no decurso da actividade filosófica de Descartes e, até, pela sua presença na expressão do ideal metódico, com intenções generalizantes do que deve ser a filosofia.

Explicando o que entende por *filosofia*, escreve Descartes, quase no início deste texto: «filosofia significa o estudo da *sabedoria*, e por *sabedoria* não se entende somente a prudência nas coisas da vida quotidiana (*affaires*), mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta da sua vida, como para a conservação da saúde e a invenção de todas as técnicas (*arts*)»³⁰. «[...] este estudo é mais necessário para disci-

³⁰ Cf. Préf. Pr. Phil., AT, IX — 2, 2; sublinhados por nós.

plinar os nossos costumes e conduzir-nos nesta vida, que o uso dos olhos para guiar os nossos passos. [...] os homens, cuja parte mais valiosa é o espírito, deveriam empregar todos os seus esforços na busca da *sabedoria*, que é o seu verdadeiro sustento»³¹.

Sob uma formulação diferente, o fim proposto para a actividade intelectual na *Regra I*³², aqui aparece de novo: o esclarecimento a dar pelo entendimento à vontade, em cada circunstância da vida, proposto naquela *Regra*, surge no texto da *carta-prefácio*, exposto de modo analítico, através das várias zonas destacadas no objecto da *sabedoria*; a preocupação de tornar *bom* e *bom senso* pelo seu desenvolvimento, aqui aparece também — *perfeito* tem de ser o conhecimento de *todas as coisas* implicadas pela *sabedoria*, e, *afim de que este conhecimento o seja*, propõe Descartes as condições a que ele há-de obedecer, logo após ter enunciado aquela exigência de perfeição³³; finalmente, a filosofia é definida neste texto — como actividade intelectual já o fora nas *Regras para a Direcção do Espírito* — simultaneamente por: um ideal de perfeição situado no plano gnosiológico; uma tensão voluntária para alcançar este ideal; um objecto a conhecer delimitado pelas necessidades do homem; e um fim último a atingir, que ultrapassa o plano onde a filosofia se processa (plano gnosiológico) e se vai situar ao nível da vida mesma, compreendida esta como existência quotidiana individual — «a conduta da *sua* vida»³⁴, «conduzir-nos nesta vida»³⁵, ou, como o mostra também a comparação simbólica da filosofia a uma árvore, onde uma medicina, uma mecânica e uma moral são os pontos de convergência de toda a actividade filosófica, disciplinas estas que estão em clara relação de resposta para com as necessidades humanas enunciadas³⁶ (e a que a *sabedoria* deverá procurar respon-

³¹ Cf. *ib.*, 2-4; sublinhados por nós.

³² Cf. *Reg. I*, AT, X, 361.

³³ Cf. *Préf. Pr. Phil.*, AT, IX — 2,2.

³⁴ Cf. *ib.*; sublinhado por nós.

³⁵ Cf. *ib.*, 3; sublinhado por nós.

³⁶ Cf. *ib.*, 2.

der): conservar a saúde; inventar todas as técnicas; bem conduzir a vida.

Dois aspectos, porém, da exposição cartesiana na carta-prefácio aos *Princípios de Filosofia* parecem contrariar esta constância de pensamento: a ausência de uma explicitação *directa* daquela estrutura — o que contrasta com a importância aí atribuída a tal conceito — e o *soberano bem* reportado exclusivamente ao plano do entendimento — «este soberano bem [...] não é outra coisa senão o conhecimento da verdade pelas suas primeiras causas»³⁷. O enquadramento daquela passagem, referente ao conceito de *sabedoria*, na totalidade deste escrito e no conjunto da obra cartesiana eliminam a hipótese de uma variação significativa no tocante a esta zona do pensamento filosófico de Descartes.

Assim, *no que se refere à não-explicitação directa da estrutura do conceito de sabedoria*, a análise do contexto onde ela se manifesta mostra que o objectivo de Descartes neste escrito é declarar ao seu leitor «qual é o tema do livro [Princípios de Filosofia] [...] e qual a utilidade que se pode tirar dele»³⁸ — ora este tema consiste precisamente na actividade do entendimento e nos produtos desta; a *sabedoria* não é aí invocada senão para mostrar o que deve ser a *filosofia*, na opinião do autor³⁹. No entanto, quando ele expõe as suas ideias sobre a utilidade da *filosofia*, seria de esperar que fizesse alusão *directa e circunstanciada* ao papel da vontade, e ele apenas faz uma breve e indirecta referência: «este estudo [a investigação filosófica] é mais necessário para regular os nossos costumes e conduzir-nos nesta vida que o uso dos olhos para guiar os nossos passos»⁴⁰.

Este meio silêncio, no tocante ao papel da vontade e das suas relações com o entendimento não necessita, para ser explicado, de recorrer à hipótese da mudança de posição do autor — bastará ter em conta, por um lado, a inutilidade de um desenvolvimento da sua concepção daquelas relações, para a economia do contexto em que ele se dá;

³⁷ Cf. *ib.*, 4; sublinhado por nós.

³⁸ Cf. *ib.*, 1.

³⁹ Cf. *ib.*, 2-3.

⁴⁰ Cf. *ib.*, 3-4.

e, por outro lado, a confidência contemporânea de Descartes a Chanut⁴¹ — aliás, várias vezes repetida na sua obra — de não querer abordar publicamente temas relativos à moral. Para quê, pois, ocupar-se de um tema desta natureza se, além de funcionalmente não ser necessário, as ideias básicas relativamente a este tema estavam expostas num texto que, editorialmente, acompanhava aquela breve alusão — a epístola dedicatória dos *Princípios de Filosofia* à Princesa Isabel? No *Discurso do Método* ele disse habilmente o que receara editar de modo autónomo: as ideias capitais da sua concepção do mundo físico.

Um tal desenvolvimento da dimensão gnosiológica e um silêncio quase completo da volitiva teriam sido determinados, além da finalidade de contexto em que se inserem e das reservas gerais do autor sobre a temática ética, pelo papel capital desempenhado pelo entendimento num comportamento *sábio* — e que a concepção cartesiana da liberdade humana claramente revela: para que a vontade seja verdadeiramente livre, ela terá de ser iluminada pelo entendimento⁴². O papel atribuído à carta-prefácio aos *Princípios de Filosofia* é o de nos mostrar, de dada maneira, o caminho pelo qual o entendimento poderá realizar de modo perfeito aquela função⁴³.

No que toca à *referenciação do soberano bem exclusivamente ao plano de entendimento*, um problema se põe — tanto mais agudo quanto outros textos cartesianos do mesmo período negam tal restrição, como é caso de uma carta de Descartes a Cristina da Suécia, onde o soberano bem reside fundamentalmente ao nível da vontade⁴⁴. Deste modo, não havendo praticamente margem para uma explicação por mudança de posição do autor, no que respeita a este ponto do seu pensamento, reduzir-se-á, por conseguinte, em princípio, a uma contradição interna: o interesse predominante

⁴¹ Cf. a Chanut, 20/11/1647, AM, VII, 366.

⁴² Cf. entre outros textos, Méd. IV, AT, IX — 1; a Mesland, 2/5/1644, AM, VI, 140 e 9/2/1645, ib., 189; Rep., VI, AT, IX — 1, 233.

⁴³ Cf. Préf. Pr. Phil., AT, IX — 2, 1-2.

⁴⁴ Cf. a Cristina, 20/11/1647, AM, VII, 362.

pela problemática gnosiológica na carta-prefácio à tradução francesa dos *Princípios de Filosofia* acabado de revelar, poderá justificar uma limitação do autor, na sua investigação, ao plano daquela problemática, mas nunca justificar a redução do *soberano bem* a este plano, redução esta que parece absolutizar-se pela natureza singular conferida àquele conceito, pela sua nota de *soberano*. Simplesmente esta redução é mais aparente que real, pois se é certo que, por um lado, o *soberano bem* aparece como não sendo mais do que «o conhecimento da verdade pelas suas primeiras causas»⁴⁵ — ideia reafirmada no mesmo texto através da identificação do *soberano bem da vida humana* ao *quinto grau da sabedoria*⁴⁶ — por outro lado, uma ligação funcional deste mesmo conhecimento ao plano da vontade, aparece aí testemunhada pela sua *significação utilitária* — justificativa da sua aquisição — *ao nível ético*, como já foi assinalado, pois, por ele os nossos *costumes são regulados* e encontramos o comportamento correcto nesta vida⁴⁷, não invocando já o sentido prático em geral, e ético em particular, atribuído a toda a actividade de investigação filosófica, na já referida analogia desta a uma árvore⁴⁸.

Assim, aquela redução do *soberano bem* — e implicitamente da própria *sabedoria* — à descoberta fundamentada da verdade, não será mais do que um fenómeno expressional, já que nem o texto onde ela se dá, apresenta vestígios de alteração na estrutura do conceito de *sabedoria* relativamente aos testemunhos anteriormente analisados — antes pressupõe a manutenção desta estrutura — e outros textos do autor, seus contemporâneos, a afirmam. Talvez por simples razões de comunicação da sua mensagem — para a tornar mais incisiva — teria ele transposto o atributo correspondente ao

⁴⁵ Cf. Préf. Pr. Phil., AT, IX — 2, 4.

⁴⁶ «[...] este mais alto grau da sabedoria, no qual consiste o *soberano bem da vida humana*» (ib., 9; por sua vez o quinto grau da sabedoria — o seu mais alto grau — consiste em «investigar as primeiras causas e os verdadeiros princípios dos quais se possa deduzir as razões de tudo o que se é capaz de saber» (cf. ib., 5).

⁴⁷ Cf. ib., 3.

⁴⁸ Cf. ib., 14.

significado antropológico de uma resultante (a combinação do entendimento e da vontade ordenada para a vida) para um dos seus factores (o contributo do entendimento), transposição legitimável pela sua importância nesta conjuntura funcional e compreensível pela intensidade e continuidade de esforço metódico exigido para bem o realizar — seria sobre ele que conviria fazer convergir a atenção de seu leitor e captá-lo, pelas vantagens e prestígio do objecto proposto.

Apesar de não aparecerem explicitamente reportados ao conceito de *sabedoria* as ideias *básicas reveladas* pela análise deste conceito, nos textos anteriormente referidos, elas estão presentes através da obra cartesiana. Assim:

a) na terceira parte do *Discurso do Método*, põe Descartes na mesma relação funcional o entendimento e a vontade e aponta também — ainda que de modo rápido — por duas vezes, a utilidade para a vida do bom uso do entendimento, o que permite recuar cerca de sete anos, relativamente ao texto da carta-prefácio à tradução francesa dos *Princípios de Filosofia*, a localização de outro testemunho da tese básica contida no conceito de *sabedoria*: «se eu não tivesse seguido um caminho pelo qual, pensando estar seguro da aquisição de todos os conhecimentos de que seria capaz, pensasse estar também seguro, pelo mesmo meio, da aquisição de todos os verdadeiros bens que possam vir a estar em meu poder, desde que a nossa vontade não se proponha prosseguir ou abandonar algo, senão quando o nosso entendimento lhe representar como bom ou mau; bastará julgar correctamente para agir bem e de julgar o melhor possível para realizar também o seu melhor, isto é, adquirir todas as virtudes ao mesmo tempo que o conjunto de todos os outros bens que seja possível adquirir»⁴⁹;

b) o *Tratado das Paixões da Alma*: aqui a virtude surge como o esforço de alguém para não deixar nunca «de fazer todas as coisas que julgou serem as melhores»⁵⁰ — numa

⁴⁹ Cf. Disc. Méth., III, AT, VI, 28.

⁵⁰ Cf. Tr. Pas., II, art. 148, AT, XI, 442.

fórmula sintética se exprime um programa de vida onde o entendimento e a vontade são incluídos e postos na mesma relação que o conceito de *sabedoria* os apresentara; não fez o seu melhor quem ainda não tivera empregado todas as suas forças para conhecer o *bem* e para realizar as suas acções conforme o bem assim conhecido⁵¹. São de igual modo testemunhos da mesma concepção das relações do entendimento e da vontade, as posições assumidas por Descartes sobre o *soberano bem*⁵²;

c) poder-se-ia mesmo invocar o testemunho de Baillet sobre o *Studium Bonæ Mentis*, se aqui quiséssemos servir-nos dele⁵³ como um testemunho do pensamento cartesiano sobre a união funcional da vontade e do entendimento sob o conceito da *sabedoria*, pois que Baillet escreve: «a ordem que se deve seguir para adquirir a *sabedoria*, isto é, a ciência com a virtude, juntando as funções da vontade às do intelecto»⁵⁴.

Pode concluir-se, finalmente, da extensão da interrogação inquiridora do pensamento cartesiano sobre o conceito de *sabedoria*, relativamente aos textos posteriores às *Regras para a Direcção do Espírito*:

a) os elementos fundamentais da estrutura do conceito cartesiano de *sabedoria*, e o seu modo de comportamento, são constantes através da obra filosófica de Descartes;

⁵¹ Trata-se de ideias que, claramente expressas, ou pressupostas de modo notório, se encontram por toda a obra cartesiana. Alguns exemplos: a Isabel, 4/8/1645, AM, VI, 281-282; 18/8/1645, ib., 289; 1/9/1645, ib., 294; 6/10/1645, ib., 313-314; Ep. Ded. Pr. Phil., AT, VIII—1, 3; a Cristina, 20/11/1647, AM, VII, 362.

⁵² Cf. a Cristina, a carta citada na nota anterior.

⁵³ Não se utilizará a narração de Baillet em toda a amplitude possível do seu significado relativamente a este ponto, porque não se sabe exactamente em que medida Baillet fundamenta as suas considerações relativas a este escrito unicamente sobre a sua leitura, ou se ele se deixou influenciar pela leitura de outros escritos cartesianos posteriores.

⁵⁴ Cf. Baillet, II, 406 (ou AT, X, 191); sublinhado por nós.

b) pelo menos ao nível da forma expressional, duas novas notas caracterizadoras se revelam:

- os fins visados pela acção (directamente os que se situam no plano gnosiológico) aparecem *quantitativamente* delimitados pelos *limites do possível* do homem concreto — ele mesmo, e ele no seu tempo da acção — que os materializa. É a manifestação da *renúncia ao absoluto* na acção humana, não só ao nível gnosiológico, como também ao nível volitivo, pelas implicações necessárias dos factores gnosiológicos no processo volitivo;
- os objectivos práticos visados no conceito de *sabedoria* aparecem *qualitativamente* determinados de modo analítico através de uma enumeração por grupos (grupos de necessidades do homem), onde é manifesta uma pretensão de domínio do mundo — no seu sentido de totalidade dos objectos-para-o-homem, incluindo aqui o próprio homem, como ser passível de conhecimento e de acção que ele mesmo exerce.

3 — Conclusão

Pode, portanto, concluir-se — no que toca aos propósitos metódicos concebidos por Descartes relativamente à actividade filosófica — que o conceito de *sabedoria*, quando analiticamente observado, manifesta os seguintes propósitos metódicos com significação (potencial pelo menos) de determinantes genéticos da actividade filosófica a que se reportam — neste caso a de Descartes e a daqueles que aceitarem a sua mensagem metódica:

A) Ao nível dos fins visados

- a) a actividade intelectual deverá visar, em última instância, as soluções para todas as situações problemáticas, humanamente resolúveis, da vida concreta, numa renúncia ao saber total-

mente desinteressado — dever-se-á também renunciar a investigações particularizantes; aquelas situações serão mesmo enumeradas pelos seus tipos genéricos em texto tardio, onde se vêem definidas disciplinas do conhecimento do mundo objecto-para-a-homem, em ordem a uma acção sobre ele, em proveito do próprio homem;

- b) a actividade intelectual deverá visar o desenvolvimento da *luz natural da razão humana* (como instrumento necessário do processo solucionador da problemática prática, anteriormente enunciada).

B) Ao nível dos meios propostos

Uma atitude de tensão para o máximo possível, com particular incidência, segundo a sua formulação, no plano gnosiológico. Aquele *possível* medir-se-á, em cada caso, pela extensão das possibilidades efectivas do homem concreto que o materialize — daqui a renúncia, na prática gnosiológica, ao *absoluto*, o que, aliás, segundo ainda a sua formulação, não diminui em nada aquela tensão: se não visa o absoluto, visa o *máximo possível*. Esta atitude de tensão objectivar-se-á através de:

- a) a prática da investigação da verdade — em campos funcionais para o homem, amplamente definido — levada ao máximo possível;
- b) um desenvolvimento máximo da *luz natural da razão humana*.

Esta última exigência colocará o filósofo no caminho da investigação gnosiológica, a qual, se não constitui o seu fim último, não é por isso menos necessária em função deste.

II — OS PROPÓSITOS METÓDICOS IMPLÍCITOS NO CONCEITO CARTESIANO DE SABEDORIA E A OBRA FILOSÓFICA FEITA POR DESCARTES

1 — As Críticas Cartesianas ao Saber da sua Época

O modo como Descartes testemunha o seu descontentamento relativamente ao saber adquirido na sua formação escolar, revela, pelo critério de o julgar, o que ele concebia como ideal para a estruturação desse saber ao tempo da elaboração da sua crítica, e, por conseguinte, o que concebia então como ideal para a estruturação da actividade intelectual seriamente praticada.

A) *O saber literário*

«Fui formado, desde a minha infância, no convívio com a cultura literária e porque me persuadiam que, por meio dela, se podia adquirir um conhecimento *claro e seguro* de tudo o que é *útil à vida*, eu tinha um desejo enorme de as aprender. Mas logo que eu acabara o currículo dos estudos, ao fim do qual é costume ser-se recebido entre os doutos, mudei completamente de opinião. Pois encontrava-me embaraçado com tantas dúvidas e erros, que me parecia não ter tirado outro proveito, ao procurar instruir-me, senão o ter descoberto, cada vez mais, a minha ignorância»⁵⁵.

⁵⁵ Cf. Disc. Méth., I, AT, VI, 4; sublinhadas por nós. Cf. também Rech. Vér., AT, X, 516, onde Descartes faz uma apreciação equivalente ao saber adquirido no Colégio.

A *clareza e segurança*, por um lado, a *utilidade para a vida*, por outro, são as qualidades que se destacam como caracteres positivos de um saber válido, nesta apreciação crítica ao saber literário oferecido a Descartes na escola; pois fora a esperança de as encontrar que suscitara nele o entusiasmo por adquirir esse saber, e a verificação da sua ausência que lhe provocou o descontentamento. Três notas, portanto, definidoras do ideal da actividade intelectual situada a este nível: duas de natureza gnosiológica e outra, uma determinação teleológica de natureza prática.

B) *As matemáticas*

«Ocupava-me com prazer das matemáticas, por causa da *certeza* e da *evidência* das suas razões, mas não me apercebia sequer do seu verdadeiro uso, e julgando que elas não serviam senão para as artes mecânicas, espantava-me de que, sendo os seus fundamentos tão *firmes e tão sólidos*, não se tivesse construído nada de mais elevado sobre eles»⁵⁶. «A análise dos antigos e a álgebra dos modernos, além de elas não se estenderem senão a matérias muito abstractas, e que parecem *sem nenhuma aplicação*, a primeira está tão sujeita à consideração de figuras, que não pode *exercitar o entendimento* sem muito fatigar a imaginação e, na última, quem a cultivou submeteu-se de tal modo a certas regras e a certos números, que fez dela uma arte confusa e obscura, que *embaraça o espírito*, em vez de uma ciência que *o cultive*»⁵⁷. Por outro lado, são qualidades positivas apontadas por Descartes às matemáticas: «podem servir em muito, tanto para contentar os curiosos, como para facilitar todas as artes e diminuir o trabalho dos homens»⁵⁸.

O ideal do *saber matemático* aparece, deste modo, caracterizado, a um nível *gnosiológico* pelas notas de *certeza, evidência, firmeza e solidez de fundamentos e clareza* (pela

⁵⁶ Cf. Disc. Méth., I, AT, VI, 7; sublinhados por nós.

⁵⁷ Cf. ib., II, 17-18; sublinhados por nós.

⁵⁸ Cf. ib., I, 6.

crítica à confusão e obscuridade), correspondendo assim a uma intenção de encontro da *verdade com consistência*, nesta região particular de saber; a um nível *teleológico*, pela ideia de uma certa funcionalidade situada num plano que transcende o da própria matemática encarada em si mesma. Esta ideia traduz-se pela crítica à situação encontrada por Descartes no cultivo das matemáticas, onde elas lhe aparecem, em parte, *sem nenhuma aplicação*; apesar de não especificar directamente a zona em que pensa que essa *aplicação* se deverá dar, algumas das coordenadas definidoras daquela zona determinam-se pelo contexto: exercício e cultivo do entendimento (patentes na crítica à insuficiência das matemáticas do seu tempo, relativamente a esta prática) são equivalentes do propósito de *desenvolvimento da luz natural da razão humana*; a satisfação das necessidades de *curiosidade e diminuição do trabalho* dos homens, no seu sentido físico — inclusive, o que se manifesta pela pela aproximação expressional desta aplicação das matemáticas à de *facilitar todas as artes*, além da invocação da sua aplicação às *artes mecânicas*⁵⁹, como uso efectivo mas, em seu entender, insuficiente, daquelas ciências. Revela-se assim uma referência prática que reporta teleologicamente este saber à *vida do homem concreto* em sectores delimitados, agindo mesmo sobre o mundo. Aliás este testemunho cartesiano sobre a significação gnosiológica e prática das matemáticas não é único na obra do autor: as *Regras para a Direcção do Espírito*⁶⁰ apresentam, de modo analítico, as mesmas ideias; e já ao tempo das *Cogitações Privadas*⁶¹, na alusão ao *Tesouro Matemático de Políbio o Cosmopolita*, onde, ainda que de modo pouco claro, se vê uma preocupação de associar as matemáticas a outros planos e nitidamente se recusa a prática das matemáticas de modo *inútil*.

⁵⁹ Cf. ib., 6 e 7.

⁶⁰ Cf. Reg., IV, AT, X, 374-379.

⁶¹ Cf. Cog. Priv., AT, X, 214: «Tum ad multorum cruciabiles labores sublevandos, quia, in quibusdam hujus scientiæ nodis Gordijs noctes diesque irretiti, oleum ingenij inutiliter absumunt».

C) A lógica

Por sua vez, a crítica cartesiana à lógica⁶² revela uma intenção de funcionalidade, para a prática da investigação lógica e em ordem a outra região que transcende o seu âmbito próprio: a dos conhecimentos verdadeiros sobre os diversos objectos, ou seja a esfera epistemológica. O sentido pleno desta funcionalidade encontrar-se-á no sentido atribuído à prática epistemológica, por Descartes. No entanto, destaca-se uma nota importante na intenção cartesiana determinante da investigação lógica: a sua necessária subordinação teleológica ao processo epistemológico.

D) A moral

Este é o tema a que Descartes põe frequentes reservas de abordar publicamente⁶³. Na crítica à cultura adquirida na sua formação, é só à *moral dos antigos pagãos* — aliás bem presente na sua época — a que ele se irá reportar: «comparava, escreve Descartes, os escritos dos antigos pagãos, que tratavam dos costumes, a palácios extraordinariamente soberbos e extraordinariamente magníficos, que não fossem edificadas senão sobre areia e terra (boue). Eles elevam extraordinariamente alto as virtudes e apresentam-nas estimáveis para além de todas as coisas do mundo, mas não ensinam suficientemente a conhecê-las e, muitas vezes, aquilo a que dão um belo nome não é senão uma insensibilidade e um orgulho, ou um desespero, ou um parricídio»⁶⁴.

Desta apreciação crítica à moral dos antigos destaca-se, primeiramente, a acusação de uma insuficiência de fundamentação — ela *não é edificada senão sobre areia e terra*; se esta alusão não explicita quais devam ser os fundamentos

⁶² Cf. Disc. Méth., II, AT, VI, 17. Cf. também Préf. Pr. Phil., AT, IX — 2, 13-14.

⁶³ Cf. Disc. Méth., II, AT, VI, 13-14; ib., VI, 61; a Chanut, 15/6/1646, AM, VII, 83; 1/11/1646, ib., 200-201; 20/11/1647, ib., 366.

⁶⁴ Cf. Disc. Méth., I, AT, VI, 7-8.

da moral, se ela não os identifica seguramente com uma prévia investigação gnosiológica e física, na linha de uma actividade do entendimento, *plenamente desenvolvida*, para esclarecer a vontade nas suas decisões, mostra, pelo menos, uma recusa de validade a enunciados sem um apoio de fundamentação teórica — pois é neste campo que se apresenta a carência apontada pela aproximação aí estabelecida por Descartes entre a situação da moral e a da matemática (com bons fundamentos teóricos e insuficiente aproveitamento prático) com que ele se encontrou. Em segundo lugar, o mesmo texto testemunha — e desta vez claramente — o pensamento de Descartes no tocante à *funcionalidade* necessária de uma reflexão ética: não basta a validade axiológica dos propósitos formulados, é preciso estabelecer também as vias de acesso à sua prática, que, neste caso, é fazê-los conhecer (e conhecer, na concepção cartesiana, é um factor capital da acção voluntária); finalmente, o homem, na sua dimensão concreta, aparece como a medida dos próprios preceitos éticos, pois levando estes até ao seu limite lógico, como na moral dos antigos pagãos (onde se adivinham os estoicos⁶⁵), desvirtuam-se, na opinião de Descartes.

Assim, a crítica cartesiana ao saber da sua época manifesta uma correspondência positiva entre os elementos componentes do critério que a determina e os propósitos metódicos revelados pela análise do conceito cartesiano de *sabedoria*.

⁶⁵ Parece ter havido anteriormente críticas directas de Descartes à moral dos estoicos, como também as há posteriores, segundo vestígios da sua correspondência. Assim, uma carta de Balzac a Descartes pressupõe aquelas críticas: «[...] tratei aí um pouco mal os Filósofos Estoicos, isto é, os Cínicos mitigados. Porque, *como vós dizeis*, eles falam com grandiosidade, mas falam a seu bel-prazer, e não permanecem na austeridade da regra, embora tenham as mesmas máximas, supus agradar-vos com isto e provocar o vosso belo humor». (Balzac a Descartes, AM, I, 39; sublinhados por nós); a Isabel ele escreveu: «não sou de modo nenhum daqueles filósofos crueis que querem que o seu *sábio* seja insensível». (a Isabel, 18/5/1645, AM, VI, 225; sublinhados por nós).

2 — As Disciplinas Propedêuticas à Investigação Filosófica⁶⁶

A) A Moral Provisória

Segundo o texto bem conhecido da terceira parte do *Discurso do Método*, as regras da *moral* dita *provisória* visam a libertação da vontade, na sua acção deliberativa em relação a situações da vida concreta, de todos os obstáculos que a razão possa criar-lhe, em consequência das suas disposições metódicas, próprias para a investigação da verdade (particularmente a dúvida metódica⁶⁷); pois, aquelas regras não são mais do que um conjunto de medidas tendentes a proteger a vontade, por um lado, contra as esperas provocadas pelo tempo necessário à investigação fundamentadora das noções indispensáveis à vida: cada vez que um homem, num momento dado da sua vida, se proponha alicerçar criticamente todas as opiniões que haja recebido na sua história, pela via que, passando pela dúvida metódica, leva à certeza filosoficamente estabelecida; e, por outro lado, contra as hesitações provenientes da ignorância do melhor caminho a seguir em cada circunstância.

Além do testemunho que sobre este procedimento propedêutico à *verdadeira filosofia* constitui o texto da terceira parte do *Discurso do Método*, outros aparecem no decurso dos escritos cartesianos, tais como: uma carta de Descartes

⁶⁶ Segundo uma passagem da carta-prefácio aos *Princípios de Filosofia*, (AT, IX — 2, 13-14), aquele que quiser dedicar-se à *verdadeira filosofia* terá previamente de estabelecer uma *moral* — segundo o contexto esta corresponderá funcionalmente à *moral provisória* do *Discurso do Método* — e formar-se na prática da *lógica*, não a lógica ministrada nas escolas do seu tempo, «mas aquela que ensina a bem conduzir a razão para descobrir as verdades que se ignoram» (ib.); lógica esta que, no fundo, é precisamente o *método geral* de Descartes para o conhecimento da verdade — o próprio *Discurso do Método*, no seu título completo é: *Discurso do Método para Bem Conduzir a Razão e Investigar a Verdade nas Ciências*» (cf. Disc. Méth. AT, VI, 1) — donde, necessariamente, não se poderá separar a famosa *dúvida metódica* propriamente dita.

⁶⁷ Cf. Disc. Méth., III, AT, VI, 22.

a Pollot⁶⁸; o texto da carta-prefácio à tradução francesa dos *Princípios de Filosofia*⁶⁹ e os *Princípios de Filosofia* propriamente ditos⁷⁰, ao mesmo tempo que, numa carta a Isabel, o conteúdo daquelas disposições éticas, inicialmente de carácter provisório⁷¹, aparece com um carácter definitivo: «parece que cada um pode ficar contente consigo mesmo, e sem nenhum apoio exterior, desde que observe três coisas a que se reportam as três regras da moral que pus no *Discurso do Método*»⁷².

Deste modo, surgem como caracteres significativos para determinar a relação existente entre os propósitos metódicos contidos no conceito de *sabedoria* e a obra filosófica realizada por Descartes (neste caso através duma das partes fundamentalmente necessárias à sua totalidade, a moral provisória): primeiramente, a *separação* aqui estabelecida *entre o domínio da razão ou da actividade gnosiológica e o da*

⁶⁸ Cf. a Pollot (por intermédio de Reneri), Abril ou Maio de 1638, AM, II, 236.

⁶⁹ Cf. Préf. Pr. Phil., AT, IX — 2, 6 e 13.

⁷⁰ Cf. Pr. Phil., I, 3, AT, IX — 2, 26.

⁷¹ Não se deve deixar no esquecimento a possível justificação da *moral provisória* como uma solução de circunstância para livrar o seu autor de incómodos sociais. É ele próprio que nos dá a sugestão para a justificar desta forma (cf. a Pollot — por intermédio de Reneri — Abril ou Maio de 1638, AM, II, 237 e Entr. Burn., AT, V, 178). No entanto estas afirmações, na nossa opinião, não reduzem a *moral provisória* a uma função social, porque, por um lado, quando Descartes escreve a Pollot, ele não invoca a razão social senão a par de uma outra, esta de ordem interna — «ela é necessária para o repouso da consciência» —, enquanto que na sua *Conversa com Burman*, a tónica cai na comunicação do seu pensamento a um certo público socialmente perigoso; por outro lado, há um perfeito acordo entre o papel atribuído por Descartes à *moral provisória*, na sua justificação situada no *Discurso do Método* e as exigências metódicas postas pela filosofia cartesiana e pelo próprio espírito do seu autor. Além disto, para reforçar a nossa convicção de que a *moral provisória* desempenha um papel que ultrapassa o de «instrumento social», há a transferência da maior parte do seu conteúdo para outros textos cartesianos e um, entre eles, privado: a carta de Descartes a Isabel de 4 de Agosto de 1645 (AM, VI, 280-281).

⁷² Cf. a Isabel, 4/8/1645, AM, VI, 280.

vontade ou da acção para a vida; em segundo lugar, a *prioridade* concedida à esfera da *vontade agindo para a vida concreta*; e, finalmente, a criação dum condicionalismo favorável à actividade da razão — pois, se a vontade agindo para a vida não pode ser detida, esperando a realização de uma investigação filosófica, o artifício metódico da moral provisória liberta o homem de reservas na actividade gnosiológica, em consequência das incidências imediatas desta no plano prático, quer ao tentar amplificar a luz natural da sua razão, quer ao procurar um aumento dos seus conhecimentos, ou a fundamentação sólida destes.

Pode concluir-se, assim, que há uma conformidade funcional perfeita entre aqueles propósitos metódicos, manifestos pela análise do conceito cartesiano de *sabedoria*, e esta parcela da actividade filosófica de Descartes, que é a moral provisória; embora nem a relação instrumental entre a esfera gnosiológica e a volitiva, implícita naqueles propósitos, nem os requisitos do procedimento gnosiológico correcto, sejam manifestos na moral provisória, nem uma nem outros são exigidos pela natureza mesma desta zona da obra de Descartes; e é de notar que eles não são aqui contraditos. Desta conformidade se concluirá, portanto, que a intenção genética daqueles propósitos metódicos se materializou na elaboração da actividade filosófica propedêutica à verdadeira filosofia, que é a moral provisória.

B) O Método ⁷³

a) Nas Regras para a Direcção do Espírito

Quer pela leitura do enunciado de cada uma das *Regras* que constituem este pequeno tratado inacabado, quer pela leitura das considerações com que Descartes as apre-

⁷³ O método de Descartes pode ser considerado, tanto num sentido restrito — enquanto um conjunto de normas imediatamente reportadas ao comportamento do investigador da verdade: o caso da segunda parte do *Discurso do Método* e da maior parte dos textos das *Regras para a Direcção do Espírito* — como num sentido lato — enquanto tomada de posição de

senta, a primeira impressão que se colhe é a de hegemonia do plano gnosiológico neste escrito cartesiano: tudo aí está disposto para a rentabilidade máxima do entendimento na busca da verdade, tanto através de disposições de carácter *positivo*, onde Descartes mostra como se deve agir gnosiologicamente de modo correcto para aquele fim, como através de disposições *negativas*, ou sejam regras de abstenção da acção cognoscitiva em consequência da certeza prévia (obtida pela análise da situação) da inviabilidade do conhecimento da verdade nesse sector: «não nos devemos ocupar senão dos objectos de que o nosso espírito pareça capaz de adquirir um conhecimento certo e indubitável»⁷⁴; «se na série das coisas a investigar, se apresenta alguma da qual o nosso entendimento não possa ter suficientemente bem a intuição, devemos-nos deter aí; não se deve examinar as que seguem, mas sim abster-se de um trabalho supérfluo»⁷⁵.

Tais caracteres deste fragmento da obra cartesiana seriam já bastantes para o situar numa conformidade, parcial pelo menos, com os propósitos metódicos manifestados na análise do conceito de *sabedoria*, tomando tal fragmento como uma possível objectivação destes mesmos propósitos, pois que nele se encontra a necessidade de uma actividade do entendimento praticada em ordem ao máximo da sua rentabilidade, não só pela descoberta de novos conhecimentos, como também pelo desenvolvimento máximo do instrumento gnosiológico humano.

O desequilíbrio patente neste escrito entre as referências à actividade do entendimento encarada na sua dimensão processual, e as referências ao seu significado funcional — bem claro nos propósitos metódicos que o conceito de *sabedoria* revela — pode compreender-se pela natureza espe-

natureza axiológica e ética, constituindo a perspectiva da abordagem do objecto da investigação e cujo significado, portanto, ultrapassa em muito o nível de simples regras, ou técnicas, de trabalho intelectual: é o caso, sobretudo, dos dois primeiros capítulos das *Regras para a Direcção do Espírito*. É precisamente no primeiro destes dois sentidos que o *método* aqui é tomado.

⁷⁴ Cf. Reg. II, AT, X, 362.

⁷⁵ Cf. Reg. VIII, AT, X, 392.

cífica deste escrito cartesiano, pois ele constitui, fundamentalmente, uma abordagem da actividade do entendimento na sua dimensão processual, visando a determinação de uma *técnica* a este nível — trata-se de uma dissertação sobre *regras para a direcção do espírito* — e não fundamentalmente de uma abordagem daquela actividade na dimensão da sua *significação*. No entanto, a totalidade deste pequeno tratado cartesiano não deixa de dar esta significação, referenciando, funcional e teleologicamente, a actividade do entendimento relativamente à vontade e à vida concreta, e fá-lo precisamente segundo as relações que aqueles mesmos propósitos enunciavam — aliás um dos principais textos reveladores destes últimos constitui a abertura deste tratado. A situação espacial desta referenciação parece manifestar a importância que lhe consagra o seu autor, equilibrando assim a hegemonia quantitativa das considerações *processuais*, relativamente às de *significação*, no tocante à esfera gnosiológica.

Deste modo, a abordagem do *método* nas *Regras para a Direcção do Espírito* é dos textos de Descartes mais expressivos sobre a conformidade da sua obra, neste sector, aos propósitos metódicos pressupostos pelo seu conceito de *sabedoria*, pois não só aí se mostra a elaboração do método em conformidade com as exigências contidas naqueles propósitos, no que respeita a dimensão processual da actividade gnosiológica, como também aponta o seu enquadramento estrutural num conjunto de actividades desenvolvidas em ordem à vida concreta, como nos mesmos propósitos é posto.

b) No *Discurso do Método* ⁷⁶

a) Foi título projectado para o *Discurso do Método*, segundo testemunho do seu autor em carta a Mersenne: «O *Projecto De Uma Ciência Universal Que Possa Elevar*

⁷⁶ Sobre as razões que levaram Descartes a escolher o termo *discurso*, na vez de *tratado*, como designação do que iria apresentar ao seu leitor no *Discurso do Método*, cf. a Huygens, 25/2/1637, AM, I, 327; a Mersenne, 27/2/1637, ib., 329. Na carta a Mersenne de Março de 1636, (ib., 301), Descartes diz que nesta sua obra revelará «*uma parte do seu método*» (sublinhado por nós).

*A Nossa Natureza Ao Seu Mais Alto Grau de Perfeição, Seguido da Dioptria, Dos Meteoros e Da Geometria, Onde As Mais Curiosas Matérias Que o Autor Tenha Podido Escolher Para Provar a Ciência Universal Que Propõe, São Explicadas De Tal Modo Que Mesmo Aqueles Que Nada Estudaram As Possam Entender»*⁷⁷.

Trata-se pois de um projecto onde se destaca um fim imediato situado no plano do entendimento — uma ciência universal — a par de um outro situado no plano do homem, tomado este na sua totalidade — o desenvolvimento da natureza humana até ao seu mais alto grau de perfeição — onde se tem acesso, por intermédio do primeiro, e para o que este é estabelecido: «uma ciência universal que possa elevar a nossa natureza...». É a subordinação teleológica da actividade do entendimento — pois trata-se do modo mesmo do seu comportamento correcto — a um fim humanístico (o das necessidades do homem tomado na sua totalidade)⁷⁸.

β) Os termos em que Descartes apresenta a necessidade de refazer a ciência⁷⁹, são de tal modo carregados de referências ao homem tomado na sua dimensão prática que reportam teleologicamente essa acção reedificadora do saber ao plano das necessidades do homem encarado naquela dimensão: «acreditei firmemente que, por este meio, conseguiria conduzir a minha vida muito melhor do que se me baseasse somente nos velhos fundamentos»⁸⁰ — este é um entre vários exemplos possíveis daquelas referências ao plano da vida.

γ) Por um lado, a própria abertura do *Discurso do Método*⁸¹, por outro, o conteúdo mesmo dos preceitos metódicos, tomados estes no seu sentido restrito, postos na

⁷⁷ Cf. a Mersenne, Março de 1636, AM, I, 301.

⁷⁸ Esta totalidade do homem não dirá somente respeito à sua dimensão qualitativa, mas também à quantitativa, pois Descartes refere-se também àqueles «que nada estudaram» (cf. ib.).

⁷⁹ Cf. Disc. Méth. II, AT, VI, particularmente 13-14.

⁸⁰ Cf. ib., 14.

⁸¹ Cf. ib., 1-3.

segunda parte deste escrito cartesiano, põem claramente o *método* aí proposto como um meio tido por eficaz para *distinguir o verdadeiro do falso*, ou seja, a melhor via de acesso, na opinião do seu autor, ao conhecimento da verdade dentro das condições próprias do sujeito gnosiológico humano.

Deste modo, a reflexão cartesiana sobre o método, contida no *Discurso do Método*, é, embora sem o enunciar explicitamente, uma realização da actividade filosófica de Descartes em conformidade com os propósitos metódicos que o seu conceito de *sabedoria* contém implicitamente, pois nela aparecem manifestas as duas ordens de fins — gnosiológicos e práticos — reportados à actividade do entendimento, e ambas funcionalmente relacionadas do mesmo modo que a análise daquele conceito revelara, onde o sentido último da actividade do entendimento é a satisfação de necessidades humanas que transcendem o plano gnosiológico puro e se reportam ao homem, tomado na sua totalidade, vivendo, a que se chegará, segundo todo o contexto, por uma acção sobre o mundo. O limite quantitativo para que tenderá o *método* é também, como naqueles propósitos, o máximo humano.

Assim se pode concluir que a conformidade entre os propósitos metódicos revelados pela análise do conceito cartesiano de *sabedoria*, e as características da materialização da actividade filosófica de Descartes no seu *método*, manifestadas nos textos capitais da exposição deste, constitui uma prova da função genética *efectiva*, apontada por aqueles propósitos, sobre a obra filosófica por ele realizada — pelo menos no sector que eles constituem, embora pela sua natureza mesma de normas da actividade intelectual, enquanto método, uma acção determinadora destes dever-se-á, em princípio, repercutir pela totalidade desta actividade.

No que toca a cada uma das duas disciplinas propedêuticas à investigação filosófica, dada a sua subordinação genética *efectiva* aos referidos propósitos metódicos que o

conceito de *sabedoria* manifestara, ter-se-á de concluir que há uma passagem destes, de simples propósitos metódicos a factores genéticos da actividade filosófica cartesiana — pelo menos no sector que corresponde às disciplinas propedêuticas à *verdadeira filosofia*.

(a continuar)

Lourenço Heitor Chaves de Almeida

Bolseiro do Instituto de Alta Cultura (*Projecto de Investigação PL/1*)