

## A IDEIA CARTESIANA DE MELHOR<sup>1</sup>

Depois de ter afirmado que é na vontade que reside o maior bem do homem enquanto indivíduo, Descartes determina nestes termos o seu bom uso: «não vejo, de modo algum, que seja possível usar melhor dela [vontade], do que se se tiver sempre uma firme e constante resolução de fazer exactamente todas as coisas que se julgarem ser as melhores»<sup>2</sup>.

Estamos, por conseguinte, em face a um critério para tirar o maior proveito do maior bem que o homem possui, onde a ideia de *melhor* constitui a principal referência padrão para determinar o comportamento relativamente a esse bem: todas as acções conformes a este critério, qualquer que seja o nível a que elas se processem, deverão ser as *melhores*, segundo o parecer do homem que as pratica.

Tal é, portanto, a força da ideia de *melhor* na perspectiva filosófica de Descartes; daqui o interesse, a nosso entender, em ultrapassar a sua formulação imediata, perguntando-nos pelo significado exacto desta norma geral de conduta, e pelas suas relações genéticas com o restante pensamento cartesiano. Seria ainda fecunda uma interrogação sobre o seu significado relativamente à situação his-

---

<sup>1</sup> Nas indicações bibliográficas representaremos por *AT* a edição das obras de Descartes publicadas por Charles Adam e Paul Tannery; por *AM* a edição da correspondência de Descartes publicada por Charles Adam e Gérard Milhaud. A identificação de uma carta far-se-á pelo nome do seu destinatário, pela sua data e pela sua situação na edição *AM*. Ex.: Desc. a Cristina, 20-11-1647, *AM*, VII, pág. 362.

<sup>2</sup> Cf. Desc. a Cristina, 20-11-1647, *AM*, VII, pág. 363.

tórica (num sentido amplo) da sua época. Pela diferenciação metódica e extensão da investigação que esta última interrogação põe, a busca da sua resposta terá de ser objecto de outro estudo.

## I — IDEIA CARTESIANA DE MELHOR: SEU CONTEÚDO, SUAS IMPLICAÇÕES PRÁTICAS E SUA PRESENÇA NOS TEXTOS DE DESCARTES

### 1 — O Conteúdo da ideia cartesiana de melhor

Segundo o texto atrás citado da carta à rainha Cristina, o exercício da vontade deve ter como fim a realização de «todas as coisas que se julgarem ser as melhores»<sup>3</sup>, isto é *todas as coisas melhores* numa dada perspectiva — a do sujeito possuidor desta vontade, que é ao mesmo tempo o sujeito de acção e o sujeito julgador da mesma.

As carecterísticas definidoras deste fim são-nos dadas pelos termos *todas* e *melhores*; enquanto o primeiro nos mostra a sua *indivisibilidade* — não basta fazer algumas coisas julgadas como as *melhores para...* (dispor o melhor possível da vontade) —, o segundo determina esse fim como um *máximo* numa escala axiológica. Todavia este *máximo* não é formal — abstracto e universal — mas concreto e histórico, porque, por um lado, reporta-se ao conteúdo concreto de cada acção individual, como seu atributo e, por outro lado, depende das circunstâncias individuais do sujeito no momento da acção.

Se no texto citado da carta à rainha Cristina, Descartes não mostra claramente a relação que concebe existir entre este fim e a conjuntura histórica individual do sujeito — não lhe faz senão uma breve referência indirecta quando descreve a acção virtuosa —, noutros textos é bem claro,

---

<sup>3</sup> Cf. *ibidem*.

como no de uma carta à princesa Isabel: «parece-me [...] que não há a menor razão de arrependimento, quando se fez o que se julgou ser o melhor, no momento em que se teve de entrar em acção, ainda que, posteriormente, repensando *com mais vagar*, se reconheça ter errado. Pelo contrário, seria de se arrepender se se tivesse feito algo contra a consciência, ainda que se reconhecesse, depois, ter-se feito melhor do que se julgara: porque não temos de responder senão pelos nossos pensamentos; e a natureza do homem não é de tudo saber, nem de julgar prontamente sempre com a mesma perfeição, do que quando se tem muito tempo para deliberar»<sup>4</sup>.

Além disso, mesmo pela sua natureza de *máximo possível*, este fim deve consistir na exploração total de todas as possibilidades oferecidas pelas circunstâncias da acção, incluindo toda a alteração possível destas para levar mais longe a acção, relativamente a uma escala de valores: deve «empregar todas as forças do seu espírito para bem as conhecer [as melhores coisas]»<sup>5</sup> e se se negligenciar saber o que se deve fazer, «não se comporta como homem virtuoso»<sup>6</sup>.

Este fim, formulado na carta à rainha Cristina como *todas as coisas melhores*, é exactamente o mesmo que Descartes designa simplesmente por o *melhor*, no texto que acabamos de transcrever da carta à princesa Isabel, e aquele a que chama o *seu melhor* na III parte do *Discurso do Método*<sup>7</sup>, entre outros modos de se exprimir, dispersos pelos textos.

---

<sup>4</sup> Cf. *idem* a Isabel, 6-10-1645, AM, VI, pág. 313-314. Sublinhados por nós.

<sup>5</sup> Cf. *idem* a Cristina, 20-11-1647, AM, VII, pág. 363. Cf. também *Med. Met.*, IV e as cartas de Descartes a Mesland 2-5-1644?, AM, VI, págs. 140-147; 9-2-1645?, AM, VI, págs. 196-199, sobre a necessidade do contributo do conhecimento para o juízo correcto.

<sup>6</sup> Cf. *idem* a Cristina, 20-11-1647, AM, VII, pág. 363.

<sup>7</sup> Cf. *idem* *Disc. Mét.*, III, AT, VI, pág. 28.

2 — *As implicações práticas da ideia de melhor*

Segundo os textos que acabamos de analisar, a finalidade proposta por Descartes para a acção implica certos pressupostos práticos, como vias de acesso à sua realização:

a) Uma *permanente tensão do sujeito para a objectivação desse fim* — o seu melhor — que se não poderá limitar ao plano das intenções, mas necessariamente terá de se traduzir na prática com a mesma intensidade: «[...] sempre uma firme e constante resolução de fazer exactamente todas as coisas que [...]»<sup>8</sup>.

Destacamos aqui particularmente os termos *sempre e todas*, que pela sua ideia de *totalidade* traduzem a decisão de levar a tensão até ao seu limite; *firme e constante*, que nos dão a sua intensidade; *fazer*, que testemunha a passagem necessária à prática e, por fim, *exactamente*, que nos diz da necessidade de rigor na definição do objectivo da acção.

b) Uma *estimação pessoal das opções possíveis que se oferecem quando de uma decisão*, para determinar aquela que é conforme às exigências de um tal fim: «[...] fazer exactamente todas as coisas que se *julgarem* ser as melhores»<sup>9</sup>.

Note-se o emprego do futuro no verbo que exprime a acção de avaliar. Em nossa opinião este emprego resulta do facto de Descartes pensar que a avaliação se faz por uma actividade de estimação *a realizar e a repetir em cada caso individual*, e não fundamentalmente pela invocação de padrões, ou esquemas, *completamente* definidos em momento anterior à realização de cada acção — o que, aliás, está de acordo com o contexto onde surge esta opção gramatical e com a forma de outras exposições da mesma ideia, particularmente daquelas em que Descartes se ocupa do conceito

---

<sup>8</sup> Cf. *idem* a Cristina, 20-11-1647, AM, VII, pág. 363. Sublinhados por nós.

<sup>9</sup> Cf. *ibidem*. Sublinhado por nós.

de virtude, onde, ao comunicar-nos o seu pensamento sobre o contributo da vontade e do entendimento para a realização da acção correcta, situa no mesmo tempo a estimação e a acção, em repetições individualizadas.

c) Uma *actividade intelectual necessária ao esclarecimento do sujeito para a estimação das opções de acção*. Esta actividade intelectual deverá ser também levada até ao seu máximo moral: «empregar todas as forças do seu espírito para bem as conhecer [as coisas melhores]»<sup>10</sup>; a firmeza de resolução nas acções virtuosas não deverá depender «da teimosia, mas do facto de se saber tê-las examinado [as coisas julgadas boas] até ao limite do nosso poder moral»<sup>11</sup>.

Assim, a ideia de *melhor*, como ideia central da norma geral cartesiana de conduta — fazer sempre o seu melhor<sup>12</sup> — traduzir-se-á imeditamente, ao nível da prática, por um comportamento do sujeito da acção caracterizado por:

a) *a admissão da relatividade — referida ao sujeito individual — na determinação da acção* (plano genético da acção), pois que é ao sujeito individual que a pratica que cumpre, face às circunstâncias concretas e totais da acção — onde estão incluídas as suas circunstâncias pessoais — e tomando-as em conta, encontrar — e praticar — a acção conforme a essa norma geral aberta de levar cada acção até ao seu máximo concreto possível. Isto significa uma renúncia a padrões absolutos — universais, estáveis e completamente pré-definidos — em benefício de uma norma aberta para o enraizamento no concreto histórico em que a acção se realiza, não determinando *a priori* senão a necessidade de uma ascensão axiológica, como sentido da acção, e de colocar o limite desta ao nível do homem concreto que a pratica. Trata-se pois de uma consagração da subjectividade,

---

<sup>10</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>11</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>12</sup> Cf. *idem* Disc. Mét. III, AT, VI, pág. 28 e a Cristina, 20-11-1647, AM, VII, pág. 363.

o que não significa porém, de modo algum, que esta seja sinónimo de arbitrariedade, dado que o sujeito é obrigado a apoiar o seu juízo em dados concretos e objectivos, ao mesmo tempo que a fazer todo o seu melhor para bem os conhecer;

b) *a admissão da mesma relatividade no juízo de valor a formular sobre a acção, tomada esta na sua dimensão exterior*, visto que, a este nível, a categoria de *boa* (relativa) é atribuída a cada acção segundo as circunstâncias concretas e históricas do sujeito que a realiza e, por conseguinte...

c) *...a renúncia, no mesmo plano, a tomar como padrão de cada acção o seu bom absoluto* (total e completamente realizado), que foi substituído pelo *bom relativo*, em tensão para melhor;

d) *uma tensão sempre desperta no sujeito* — ele terá de fazer sempre o seu melhor — com um sentido ascensional no plano axiológico, não só pelo esgotamento das possibilidades imediatas das suas circunstâncias actuais, como também pela procura de toda a mudança possível destas num sentido julgado positivo, particularmente pelo aumento dos seus conhecimentos e pelo aperfeiçoamento do seu instrumento de conhecer, de modo que este lhe permita a realização de acções cada vez mais perfeitas;

e) *uma prioridade para a dimensão interior da acção, na sua estimação ética*<sup>13</sup>, sem no entanto desprezar a sua dimensão exterior, dado que, a este nível, a acção deve corresponder ao máximo concreto possível do sujeito que a pratica. Este juízo ético não se apoia noutro critério além da norma da objectivação necessária da intenção de agir em ordem a esse máximo, incluindo, aqui, a investigação intelectual necessária para o atingir.

---

<sup>13</sup> Cf. *idem* a Isabel, 6-10-1645, AM, VI, págs. 313-314, e todas as exposições cartesianas relativas ao conceito de virtude, inclusive a carta a Cristina atrás citada.

Uma tal disposição constitui um estímulo moral particularmente forte e activo, para manter o sujeito em constante tensão para esse máximo (limite do seu possível) não só pela própria natureza deste critério, mas também — e o que é muito importante — pela presença imediata e constante, assim estabelecida, do julgador e da matéria do juízo, ambos no interior do sujeito da acção.

### 3 — A presença da ideia de **melhor** nos textos de Descartes

Apesar da situação tardia na cronologia da obra cartesiana e da natureza particular dos textos usados na análise anterior, os elementos que eles nos revelam encontram-se desde muito cedo na obra filosófica de Descartes e, por vezes, em textos que o autor publicou, embora não fosse muito do seu agrado pronunciar-se publicamente sobre questões éticas<sup>14</sup>. Estes textos contêm, uns, testemunhos directos mais ou menos completos destas ideias, outros, tomadas de posição do autor sobre temas diferentes, mas onde se reconhecem as mesmas ideias, como seus princípios básicos. No que diz respeito aos primeiros, os mais expressivos são os textos consagrados por Descartes à ideia de virtude.

Assim, na época do *Studium Bonae Mentis*, vê-se a virtude unir-se à ciência sob o conceito de sabedoria<sup>15</sup>, do mesmo modo que as funções da vontade se associam às do entendimento, na mesma unidade de sentido prático<sup>16</sup>.

É certo que neste texto não se encontram bem definidos nem o fim geral da acção, nem os seus pressupostos práticos, isto é, os meios para atingir esse fim, como nos

---

<sup>14</sup> Cf. *idem* Disc. Mét. II, AT, VI, págs. 14-15; *ibidem* VI, pág. 61; *idem* a Chanut, 15-6-1646, AM, VII, págs. 82-83; 1-11-1646, *ibidem*, págs. 200-201; 20-11-1647, *ibidem*, pág. 366

<sup>15</sup> Faremos corresponder em todo este trabalho *sabedoria* ao termo francês *sagesse* e *sábio* a *sage*.

<sup>16</sup> Cf. *idem*, *Studium Bonae Mentis*, AT, X, pág. 191 ou em A. Baillet, «La Vie de Monsieur Descartes», Paris, 1691, II, pág. 406.

textos atrás usados, mas também não podemos esquecer que não estamos senão em face de uma notícia sobre o conteúdo de um escrito cartesiano, e não do seu texto propriamente dito. Em nosso entender, o interesse do testemunho trazido pelo *Studium Bonae Mentis*, para o nosso caso, reside em nos proporcionar vestígios da mesma combinação de elementos primordiais da posição ética cartesiana, datada dos primeiros anos da actividade filosófica de Descartes. Esta mesma combinação de sentido prático pode ver-se no texto das *Regras para a Direcção do Espirito*, onde, na mesma unidade da sabedoria, Descartes associa a actividade intelectual à vida prática, subordinando a primeira à segunda: «se alguém quer procurar sèriamente a verdade, [...] não deve pensar senão em aumentar a luz natural da sua razão, não para resolver esta ou aquela dificuldade de escola, mas para que em qualquer circunstância da vida o seu entendimento mostre à sua vontade o caminho a seguir»<sup>17</sup>.

A partir do *Discurso do Método*, os elementos da ideia de *melhor*, destacados pela análise anterior, aparecem já com as mesmas significações e nas mesmas relações que essa análise revelara: em primeiro lugar uma actividade intelectual visando um conhecimento da verdade, cujos limites se encontrem no máximo possível do sujeito que a pratica — «progredir *tanto quanto eu possa* no conhecimento da verdade»<sup>18</sup>. Seguidamente, a actividade intelectual assim praticada — «a aquisição de todos os conhecimentos de que eu for capaz»<sup>19</sup> — é posta em relação com a aquisição «de todos os verdadeiros bens que algum dia possam vir a estar em meu poder»<sup>20</sup>. A tensão para o *máximo* é aqui nitidamente testemunhada pelas palavras *todos* e *verdadeiros*, que determinam os *bens*, ao mesmo tempo que a relatividade deste *máximo* o é em função das limitações do sujeito, pela referência individualizante *meu poder* e pela frequente alusão a estas limitações.

<sup>17</sup> Cf. *idem* Regras, I AT, X, pág. 361.

<sup>18</sup> Cf. *idem*, Disc. Mét. III, AT, VI, pág. 27. Sublinhados por nós.

<sup>19</sup> Cf. *ibidem*, pág. 28.

<sup>20</sup> Cf. *ibidem*.



Finalmente, no mesmo texto, todas estas relações aparecem numa expressão mais densa, onde, além da definição dos limites do *máximo* aparecer ainda determinada pelos próprios limites do sujeito, este apresenta-se ao mesmo tempo — como nos textos que foram analisados — como juiz e responsável de um tal acordo, o que obrigará a uma tensão constante para esse fim complexo: «basta julgar correctamente para agir bem, e julgar o melhor que se puder para fazer todo o seu melhor, isto é, para adquirir todas as virtudes, e ao mesmo tempo todos os outros bens que sejam possíveis de adquirir, e *quando se estiver certo que se atingiu este estágio*, não se poderá deixar de estar contente»<sup>21</sup>.

Todas estas considerações são precedidas, no mesmo texto, de razões que fundamentam numa perspectiva antropológica a norma ética geral cartesiana<sup>22</sup>: os bens classificam-se em duas categorias relativamente ao sujeito — os que lhe são interiores e os que lhe são exteriores; dado que só os primeiros são passíveis de um domínio completo e perfeito por parte do sujeito, há que renunciar ao absoluto, no plano prático, no tocante aos segundos.

No *Tratado sobre as Paixões da Alma*, estas mesmas ideias reaparecem de modo igualmente claro: no artigo 148 afirma que «todo aquele que viveu de modo a que a sua consciência não o possa acusar de ter deixado alguma vez de fazer tudo o que julgou ser o melhor (que é o que eu chamo aqui agir de acordo com a virtude), recebe, por isso mesmo, uma satisfação tão intensa para o tornar feliz, que nem os mais violentos esforços das paixões serão capazes de perturbar a tranquilidade da sua alma»<sup>23</sup>. No artigo 152 — sobre a generosidade — encontram-se, de novo, as mesmas ideias.

A correspondência cartesiana é igualmente rica em testemunhos equivalentes, sobretudo nas cartas dirigidas à

---

<sup>21</sup> Cf. *ibidem*. Sublinhado por nós.

<sup>22</sup> Cf. *ibidem*, pág. 142-143. Estas razões são frequentemente repetidas quando ele expõe as suas posições éticas.

<sup>23</sup> Cf. *idem*, Tr. Paix., art. 148, AT, XI, pág. 442.

princesa Isabel, incluindo nestas a carta dedicatória dos *Princípios de Filosofia*<sup>24</sup>.

Entre estas é particularmente elucidativa, sobre este ponto do pensamento ético cartesiano, aquela que lembra à mesma princesa as regras da moral provisória; uma tensão do sujeito para o seu máximo possível, bem assim como a determinação deste máximo em função das circunstâncias concretas do sujeito no instante mesmo em que lhe é necessário agir são, nessa carta, destacados de modo bem claro, por entre os elementos constituintes da norma geral de acção proposta por Descartes, como no texto atrás utilizado para a análise da ideia de *melhor*<sup>25</sup>.

Perante uma presença tão abundante destes testemunhos na obra filosófica cartesiana, temos de concluir que se trata de ideias sempre presentes ao espírito de Descartes durante os anos mais significativos da sua fecundidade filosófica.

## II — IDEIA CARTESIANA DE MELHOR: SEU SIGNIFICADO NA DIMENSÃO INTERIOR DA OBRA DE DESCARTES<sup>26</sup>

### 1) *Como se traduziu a ideia cartesiana de melhor em normas para a actividade filosófica, na obra de Descartes*

A actividade filosófica, enquanto acção de um homem, para que seja conforme à norma geral de acção deve ser levada, numa tensão constante, ao seu máximo, isto é, até

<sup>24</sup> Cf. *idem*, AT, IX-2, págs. 21-23.

<sup>25</sup> Cf. *idem*, a Isabel, 6-10-1645, AM, VI, pág. 313.

<sup>26</sup> Destacamos aqui a dimensão interior da obra de Descartes, ou seja a da sua economia interna, por oposição à sua dimensão exterior, isto é, a das relações da mesma obra com o seu meio histórico, no sentido amplo. Relativamente a esta última dimensão cremos que a ideia de *melhor* possui também um significado importante, como elemento de ligação desse meio com a obra pròpriamente dita.

aos limites concretos — neste plano — do sujeito que a pratica; esta mesma actividade, enquanto acção específica — actividade intelectual — terá um papel particular a desempenhar: proporcionar ao sujeito da acção os conhecimentos necessários para o esclarecimento da vontade no momento de agir; de certo, no domínio da actividade intelectual, a actividade filosófica terá o seu papel próprio.

Assim, a primeira destas exigências, por um lado, colocará radicalmente a actividade filosófica ao nível do sujeito concreto que a pratica, e, por outro lado, obrigá-lo-á a fazer o seu melhor para a atingir, enquanto a segunda imprimirá, a esta actividade, uma orientação funcional bem definida, que condicionará o seu desenvolvimento, isto é determinará o que virá a ser o seu conteúdo. Analisemos pois os textos cartesianos no tocante a este ponto.

#### A) *O conceito cartesiano de filosofia*

Num texto quase contemporâneo da carta de Descartes à Rainha Cristina, atrás analisada<sup>27</sup>, Descartes precisa directamente, pelo menos por duas vezes, o que pensa por filosofia; uma, de modo global, onde faz coincidir a filosofia com o estudo da sabedoria<sup>28</sup>, outra, de modo analítico<sup>29</sup>. Nesta última distingue na filosofia uma zona inicial propedêutica — com a moral provisória e a lógica, ou melhor o estudo do seu método — que contrapõe a uma outra zona, a da *verdadeira filosofia*, contendo o que ele entende por *metafísica* — um conjunto de investigações visando a fundamentação do conhecimento humano, onde se situa «a explicação dos principais atributos de Deus, da imaterialidade das nossas almas, e de todas as noções claras e distintas que estão em nós» —, por *física* — com os princípios das coisas materiais, a composição do universo, a natureza da terra e de todos os corpos, compreendendo aqui as plantas,

<sup>27</sup> Cf. Desc. a Cristina, 20-11-1647, AM, VII, pág. 363.

<sup>28</sup> Cf. *idem* carta-prefácio Princ. Fil., AT, IX-2, pág. 2.

<sup>29</sup> Cf. *ibidem*, págs. 13-14.

os animais e o homem — e contendo ainda o que entende por *outras ciências úteis ao homem*. Todos estes elementos da sua ideia de filosofia são sintetizados, finalmente, na imagem cartesiana bem conhecida da árvore da sabedoria<sup>30</sup>.

A filosofia é pois, para ele, uma vastíssima zona da actividade intelectual, que compreende toda a investigação séria, isto é, metódicamente correcta, segundo as suas concepções metodológicas. Isto ultrapassa em muito o que se entende em nossos dias por *filosofia*, que não corresponde neste esquema cartesiano senão às raízes, isto é à metafísica e, talvez, à região propedêutica, embora, por vezes, estas duas regiões não esgotem tudo o que hoje pode compreender a filosofia.

Todavia temos de considerar que na perspectiva deste esquema cartesiano outras regiões vêm metódicamente depois da metafísica e *que formam*, com o que a antecede, *uma unidade*, a qual actualmente não se encontra entre a filosofia — ou metafísica num sentido amplo — e as ciências particulares, pois que em Descartes, por um lado, o objectivo da metafísica e o de cada ciência particular estão, todos, subordinados a um fim comum, que é a sabedoria humana, em relação ao qual eles não são mais do que vias de acesso; por outro lado, os métodos, quer da metafísica, quer de cada ciência particular, não são senão adaptações concretas do método geral preconizado para atingir aquela sabedoria, aos caracteres próprios dos objectos de cada uma destas disciplinas de investigação.

Deste modo a filosofia será, para Descartes, uma actividade gnoseológica definida por esta intenção de unidade orientada para a sabedoria, e a obra filosófica é, por sua vez, o conjunto das materializações desta mesma actividade, produzidas em cada unidade constitutiva da investigação intelectual — «a filosofia é o estudo da sabedoria»<sup>31</sup>. Uma tal intenção gnoseológica de unidade traduz-se na obra filosófica pelos traços que ela produziu em cada investigação particular no decurso da actividade do filósofo (qualquer

---

<sup>30</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>31</sup> Cf. *ibidem*, pág. 2.

que seja o seu nível metódico), visto que nos resultados do estudo de cada objecto particular, a par dos próprios elementos do objecto postos em evidência, encontram-se também os que provêm da perspectiva metódica da sua abordagem (escolha — intencional ou não — dos elementos a desvelar; consequências enunciadas; relações estabelecidas; etc.).

Todavia é preciso notar que Descartes emprega também a palavra *filosofia* numa outra acepção. Quando enuncia os graus da sabedoria — ou os graus para atingir a sabedoria<sup>32</sup> — a filosofia aparece ao nível do quinto grau, como investigação das «primeiras causas» e dos «verdadeiros princípios, donde se podem deduzir as razões de tudo aquilo que se é capaz de saber». Desta forma ela reduz-se a uma investigação metódicamente inicial, que tem por objecto os fundamentos de outros conhecimentos, que por sua vez não são válidos senão graças a esses fundamentos, mas não fazem parte da *filosofia*, tomada nesta acepção.

O termo *filosofia* encontra-se também usado na mesma acepção no *Discurso do Método*, onde as *outras* ciências «vão buscar os seus princípios à filosofia»<sup>33</sup> e onde «os seus princípios [das ciências] deviam ser todos derivados da filosofia»<sup>34</sup>.

É preciso pois determinar qual será, destas duas acepções, a que corresponde ao que Descartes concebe realmente por *filosofia*, visto que não se pode ver neste duplo uso do termo *filosofia* duas fases de evolução do pensamento cartesiano, pois que testemunhos de ambas as acepções se encontram num mesmo texto.

Se, por um lado, atentarmos na própria expressão de Descartes, onde a primeira destas acepções aparece designada por *verdadeira filosofia*<sup>35</sup>, embora no seu contexto tal designação não signifique uma contraposição desta com a segunda

---

<sup>32</sup> Cf. *ibidem*, pág. 4-5.

<sup>33</sup> Cf. *idem*, Disc. Mét. I, AT, VI, pág. 8.

<sup>34</sup> Cf. *ibidem*, II, págs. 21-22.

<sup>35</sup> Cf. *idem*, carta-prefácio Princ. Fil., AT, IX-2, pág. 14.

acepção, na relação de verdadeira-falsa, mas somente tal designação sirva para destacar a primeira relativamente às actividades que lhe deverão ser necessariamente propedêuticas numa perspectiva metodológica, no entanto, o uso de tal terminologia dá a esta acepção do termo *filosofia*, em Descartes, uma consistência de representatividade do pensamento do seu autor; e se, por outro lado, verificarmos que é a mesma acepção do termo *filosofia* que melhor se harmoniza com as teorizações metodológicas cartesianas, onde se encontram a insistência do filósofo na unidade de processos metódicos e a necessidade de encadeamento sistemático das questões num todo unificado, parece impor-se que esta acepção representa, de facto, o pensamento de Descartes neste pormenor. Mesmo no *Discurso do Método*, onde esta acepção do termo *filosofia* não é directamente defendida, como o é no texto da carta-prefácio aos seus *Princípios de Filosofia*, ela não chega a ser renegada; pelo contrário, encontram-se aí os mesmos elementos de investigação que constituem a filosofia segundo o texto da carta-prefácio e o seu mesmo encadeamento.

Esta mesma preocupação de unidade é já testemunhada nos escritos cartesianos da juventude, embora ainda de modo elementar<sup>36</sup>. Aliás esta ideia de unidade do saber não fora criada por Descartes, é uma ideia fundamental do pensamento estóico, muito divulgada ao seu tempo e à qual ele não foi indiferente<sup>37</sup>.

Pelo simples facto de ser esta tomada como a verdadeira acepção do termo *filosofia*, no pensamento de Descartes, seguir-se-á necessariamente que a outra seja falsa?

Uma alternativa nestes termos radicais não tem aqui sentido, dado que os elementos em jogo não se encontram numa relação de contraditórios; estão antes numa relação de inclusão: a primeira destas acepções é um conceito que

---

<sup>36</sup> Cf. *idem*, *Studium Bonae Mentis*, AT, X, pág. 191, ou em A. Baillet, «La Vie de Monsieur Descartes», Paris, 1691, II, pág. 406, cf. também *idem* Regras, I, AT, X, págs. 359-361.

<sup>37</sup> L. H. Chaves de Almeida, «La Structure de l'Oeuvre Philosophique de Descartes et ses Facteurs de Filiation Stoïcienne», Toulouse, 1970.

inclui na sua extensão o conceito que corresponde à segunda acepção e, por sua vez, este último conceito inclui na sua compreensão o primeiro, pois que a primeira destas acepções do termo *filosofia* constitui um conceito que abarca a empresa intelectual sòlidamente construída na sua totalidade, enquanto a segunda consiste num conceito que se repora a um simples elemento funcional, e altamente significativo na opinião do autor, do conjunto que é esta mesma empresa. Assim, a primeira poderá ser tida como uma acepção lata do termo *filosofia*, enquanto a segunda como uma acepção estrita do mesmo termo, significando uma zona daquele todo.

Uma tal mistura de acepções explicar-se-á, em nosso entender, pela dualidade de acepções correntes à época de Descartes no que diz respeito à estrutura metódica do saber: a uma concepção de saber compartimentado, onde a filosofia ocupava uma zona limitada, e contra a qual Descartes se insurgia<sup>38</sup>, opunha-se a de um saber unificado.

A presença da primeira nos textos cartesianos compreender-se-á, em nossa opinião, mais pela necessidade de utilizar meios eficazes de comunicação, do que por infiltrações, por descuido, de posições refutadas, ou por inconstância nas posições assumidas: ser-lhe-ia necessário, por um lado, empregar uma linguagem — incluindo nesta esquemas mentais — familiares ao seu leitor e, por outro lado, fazer incidir a atenção deste no domínio que correntemente se designava por *filosofia*, pois o nó central da mensagem de Descartes, quando utiliza esta acepção do termo *filosofia*, consiste exactamente numa novidade de estrutura e de funções para este domínio.

Ora a filosofia assim concebida encontra-se enquadrada, nos textos cartesianos que no-la comunicam, por várias considerações que não só definem o sentido que ele lhe atribui, mas também determinam o nível do seu desenvolvimento.

---

<sup>38</sup> Desc., Regras, I, AT, X, pág. 361.

B) *O sentido funcional da filosofia*

Um dos testemunhos mais densos que Descartes nos deixou sobre o papel que a filosofia tem de desempenhar encontra-se no texto da carta-prefácio aos seus *Princípios de Filosofia*. Por um lado, explicando o que entende por filosofia e por sabedoria, Descartes apresenta, a um tempo, a filosofia como via de acesso à sabedoria e dá a este papel funcional da filosofia, um sentido bem determinado pelo significado prático que atribui à sabedoria: «por sabedoria não se entende sòmente a prudência nas coisas da vida, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para o governo da sua vida, como para a conservação da saúde e a invenção de todas as técnicas (arts)»<sup>39</sup>. Note-se particularmente que se se encontra aqui uma exigência de rigor na aquisição dos conhecimentos, encontra-se aqui também a determinação pormenorizada da função prática a que os destina, a qual se situa ao nível do homem vivendo os problemas concretos da sua existência. Este mesmo significado existencial é bem claro na exposição que ele faz da utilidade que atribui a esta filosofia<sup>40</sup>, onde, a par de um significado colectivo, sublinha, com muito pormenor, a importância que ela tem para o homem individualmente considerado: «é pròpriamente ter os olhos fechados sem nunca procurar abri-los, viver sem filosofar»; «este estudo [o da sabedoria, em que consiste a filosofia] é mais necessário para regular os costumes e conduzir-nos nesta vida, do que o uso dos olhos para guiar os passos»<sup>41</sup>.

Por outro lado, as considerações feitas em torno das diversas unidades de investigação que constituem a filosofia no seu sentido lato<sup>42</sup> são um outro modo de nos desvelar a mesma finalidade prática, não só pela natureza de cada uma destas unidades, cujos domínios na sua maior parte

---

<sup>39</sup> Cf. *idem*, carta-prefácio Princ. Fil., AT, IX-2, pág. 2.

<sup>40</sup> Cf. *ibidem*, pág. 3.

<sup>41</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>42</sup> Cf. *ibidem*, págs.13-14.



estão directamente relacionados com as necessidades práticas do homem concreto, como também pela ordem do seu encaideamento, onde os primeiros elementos se devem organizar para responder às necessidades metódicas dos que os seguem, indo todos ao encontro das necessidades práticas do homem, com uma medicina, uma mecânica e uma moral.

Estes testemunhos sobre a finalidade da filosofia são ainda directamente reforçados no mesmo texto, em primeiro lugar, pelas precisões feitas sobre a utilidade da filosofia no seu sentido lato, que seguem imediatamente a comparação da filosofia a uma árvore: «não é das raízes nem do tronco das árvores que se colhem os frutos, mas sòmente das extremidades dos ramos; assim a principal utilidade da filosofia depende da utilidade das suas partes que se não podem aprender senão após as outras»<sup>43</sup>, o que também está de acordo com o papel atribuído à filosofia — no seu sentido estrito — no *Discurso do Método*<sup>44</sup>, isto é fornecer os fundamentos para as outras ciências; em segundo lugar, pela enumeração dos *frutos* que o autor espera tirar dos *Princípios de Filosofia*<sup>45</sup>, onde se encontra, a par de uma ordenação em função do homem concreto, um enraizamento na situação histórica e cultural da sua época, claramente testemunhado pela atenção prestada à dimensão cultural dos conflitos da sua época.

Entre outros textos que através da obra cartesiana declaram mais ou menos directamente, mais ou menos acentuadamente, esta finalidade prática, merece especial menção o do *Discurso do Método* em que Descartes mostra a superioridade da sua filosofia, exactamente pelo seu significado prático: «elas [noções gerais sobre a física] mostram-me que é possível atingir conhecimentos verdadeiramente úteis à vida, e que na vez desta filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática que nos leve a um conhecimento da força e das acções do fogo,

---

<sup>43</sup> Cf. *ibidem*, pág. 15.

<sup>44</sup> Cf. *idem*, Disc. Mét. I, AT, VI, págs. 8-9 e *ibidem*, II, págs. 21-22.

<sup>45</sup> Cf. *idem*, carta-prefácio Princ. Fil., AT, IX-2, págs. 17-18.

da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos rodeiam, tão distinto como aquele que temos dos ofícios dos nossos artesãos, podê-los-íamos utilizar deste modo em tudo aquilo para que servissem, e assim tornarmos-nos dominadores e possuidores da natureza. Isto não é só desejável para a invenção de uma infinidade de artificios que permitissem de aproveitarmos sem custo algum dos frutos da terra e de todas as comodidades que nela se encontram, mas sobretudo também para a conservação da saúde, que é sem dúvida o primeiro bem e o fundamento de todos os outros bens desta vida; porque, na verdade, o espírito depende tanto do temperamento e da disposição dos órgãos do corpo que se for possível encontrar algum meio que torne ao mesmo tempo os homens mais sábios e mais hábeis do que foram até agora, creio que é na medicina que o devemos procurar»<sup>46</sup>.

Finalmente, pode verificar-se que a ideia de uma finalidade prática para a filosofia não surge tardiamente na obra cartesiana: não só nos fragmentos dos escritos da juventude<sup>47</sup> esta ideia deixou vestígios, como também no primeiro capítulo das *Regras para a Direcção do Espírito* ela é claramente afirmada, sob a forma de finalidade geral de toda a actividade intelectual unificada<sup>48</sup>.

A filosofia terá portanto um fim geral e prioritário que consiste na satisfação, por intermédio dos melhores conhecimentos possíveis — «um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber»<sup>49</sup> —, das necessidades práticas do homem, tornando-o sábio.

---

<sup>46</sup> Cf. *idem*, Disc. Mét., AT, VI, págs. 61-62.

<sup>47</sup> Cf. *idem*, *Studium Bonae Mentis*, AT, X, pág. 191, ou A. Baillet, «La Vie de Monsieur Descartes», Paris, 1691, pág. 406 e a descrição dos *sonhos* de Descartes (AT, X, págs. 179-188), onde a ideia de uma finalidade prática aparece também associada à de sabedoria.

<sup>48</sup> Cf. *idem*, *Regras*, I, AT, X, pág. 361.

<sup>49</sup> Cf. *idem*, carta-prefácio Princ. Fil., AT, IX-2, pág. 2.

C) *A dimensão humana da filosofia*

A par dos testemunhos cartesianos sobre o domínio e o papel funcional próprios da filosofia, para melhor captar a sua realidade, é necessário encontrar aqueles que nos informem sobre o grau de profundidade a que o seu conteúdo deve ser explorado.

São de duas ordens os textos que nos elucidam sobre estes aspectos do pensamento de Descartes:

a) Os textos cujo conteúdo se situa no plano metodológico, sem se ocupar portanto do enquadramento ético da acção a que dizem respeito; incluem as regras metódicas, ou melhor técnicas — e, por vezes, os fundamentos teóricos destas — para o homem poder atingir o máximo do rendimento acessível à sua faculdade de conhecer, «porque [escreve Descartes] não basta ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem»<sup>50</sup>. Para atingir este objectivo, os preceitos são abundantes por toda a obra cartesiana, particularmente nos textos bem conhecidos das *Regras para a Direcção do Espírito*, do *Discurso do Método*, dos *Princípios de Filosofia* e das *Meditações Metafísicas*, embora nesta última obra ele vise especialmente apresentar a fundamentação filosófica detalhada da sua empresa intelectual. Todavia, se se interrogarem os textos na perspectiva da profundidade da investigação que eles procuram orientar, descobre-se que tudo aí está disposto para que o homem possa atingir o seu máximo na actividade intelectual séria, isto é, na filosofia, tomada esta no seu sentido lato cartesiano, ao mesmo tempo que nos põe de sobreaviso contra o perigo metodológico de ir mais longe que os verdadeiros limites intelectuais do homem. Deste modo, se estes textos não fazem abertamente menção da necessidade metódica de levar a actividade filosófica até certos limites e de não ousar ultrapassá-los — o que aliás é compreensível dados os seus limites específicos — eles revelam pelo menos a importância consagrada pelo autor ao facto

---

<sup>50</sup> Cf. *idem*, *Disc. Mét.*, I, AT, VI, pág. 2.

de o homem vir a atingir o seu máximo neste sector e de nele se conter, pela insistência e pelo cuidado com que proporcionam os meios de atingir esse máximo e pela abundância de prescrições para não o ultrapassar<sup>51</sup>;

b) Os textos cujo conteúdo nos elucidam sobre os pressupostos gnoseológicos da acção, isto é todos aqueles que afirmam — e por vezes procuram mesmo provar — que para uma acção ser correcta e a vontade livre, é preciso que esta seja esclarecida por conhecimentos *certos*, e que a perfeição de uma acção varia em razão directa da perfeição dos conhecimentos de que ela depende: «basta julgar correctamente para agir bem, e julgar o melhor que se puder para fazer todo o seu melhor, isto é para adquirir todas as virtudes, e, ao mesmo tempo todos os outros bens possíveis de adquirir»<sup>52</sup>. Na sua maior parte estes textos foram já invocados nas páginas precedentes<sup>53</sup>.

É precisamente pela associação desta relação geral e necessária entre a melhor actividade (segundo a norma geral da acção) e o melhor conhecimento, com a insistência e o cuidado que Descartes põe em estabelecer os meios que permitam um tal conhecimento, que se encontra o nível

---

<sup>51</sup> No que diz respeito às prescrições directas, há um certo domínio das que recomendam não ultrapassar os limites gnoseológicos do homem, relativamente àquelas que prescrevem atingi-los, o que é compreensível pelo contexto cultural seu contemporâneo, onde, entre os doutos, era mais frequente querer ultrapassar esses limites, que o desinteresse em levar longe a actividade intelectual...; todavia eles conduziam-na mal, na opinião de Descartes, não só pela escolha de caminhos impraticáveis, ou pouco frutuozos, mas também pelos objectivos visados. É precisamente neste campo que cai a tónica das considerações cartesianas.

<sup>52</sup> Cf. Desc., *Disc. Mét.*, III, AT, VI, pág. 28.

<sup>53</sup> Lembremos, além do texto que se acaba de transcrever, o texto das *Regras*, I (AT, X, pág. 361), o das *Med. Met.*, IV (AT, IX-1, págs. 42 e segs.), as cartas a Mesland 2-5-1644?, AM, VI, págs. 140-147; 9-2-1645?, AM, VI, págs. 196-199 e ainda a maior parte daqueles que se ocupam do conceito de *soberano bem* e do de *virtude*.

de profundidade a que a actividade filosófica deve ser levada, segundo Descartes: ela deve atingir o máximo das possibilidades do homem neste plano, mas sem nunca ousar ultrapassá-lo. Assim, ela manter-se-á uma actividade radicalmente humana, não só por se limitar aos limites do homem, mas também pela necessidade de os esgotar completamente<sup>54</sup>.

#### D) Conclusão

Deste modo encontrou resposta a pergunta sobre o que é que a ideia de *melhor*, traduzida em norma geral de acção, produziu ao nível das regras metódicas dadas por Descartes à filosofia, no seu sentido amplo: se ele estabelece, relativamente à filosofia, que ela deve ter um fim prioritário, que consiste no esclarecimento da vontade no momento de agir — um dos principais pressupostos práticos da norma geral de acção — e o qual por sua vez determina o conteúdo da actividade do filósofo enquanto tal; se ele obriga o filósofo a levar esta actividade até aos seus próprios limites, isto é ao seu máximo — que é a norma geral para toda a acção — e, particularmente, se ele justifica este desenvolvimento até ao limite pela correspondência que crê existir entre o grau de perfeição de uma acção e o grau de perfeição dos conhecimentos que a esclarecem, tem de se concluir que estas regras metódicas não são mais do que particularizações da regra geral da acção, que se deram ao nível de uma actividade específica — a do filósofo enquanto tal — e que elas definem, como se acaba de ver, para esta actividade, ao mesmo tempo, o seu objectivo, o seu conteúdo e o seu nível de desenvolvimento.

---

<sup>54</sup> Esta última ideia é formulada de modo sintético no início da carta-prefácio aos Princ. Fil. (AT, IX-2, pág. 2), onde Descartes declara em que deve consistir a filosofia: «um *perfeito* conhecimento de *todas* as coisas que o homem *pode* saber». Sublinhados por nós.

2 — *Como se projectou a ideia cartesiana de melhor na estrutura da obra feita por Descartes*

A determinação *precisa* das repercussões da opção filosófica, traduzida pela ideia cartesiana de *melhor*, na obra feita por Descartes, seria tema para larga investigação, o que a torna impraticável nos limites do presente trabalho. Enunciam-se sòmente, por conseguinte, as grandes linhas desta repercussão, acompanhadas de alguns dos resultados de um estudo de pormenor sobre uma zona particular de um tema afim.

A tradução da ideia cartesiana de *melhor* no plano da actividade intelectual — ou actividade filosófica no sentido lato do termo — pela exigência de um fim prioritário e de um nível necessário de desenvolvimento, repercutiu-se, por sua vez, na determinação das coordenadas definidoras do conteúdo da filosofia cartesiana.

a) *O fim prioritário* vai impor, pela força da sua prioridade, uma dada escolha de temas e de perspectivas de os encarar, que se reconhece a partir da simples observação global do conteúdo dos textos cartesianos. Assim, segundo a matéria em que se centram, eles podem agrupar-se deste modo:

- textos contendo respostas a necessidades práticas imediatas do homem (medicina, mecânica e moral);
- textos contendo resultados de algumas investigações de matemática e de física, tomada esta num sentido lato;
- textos contendo questões metodológicas;
- textos contendo os resultados de investigações de natureza especulativa ou metafísica (sobre Deus e o homem, enquanto alma imaterial).

O conteúdo dos primeiros é nitidamente determinado pela necessidade de esclarecer a vontade no momento da acção; o dos segundos é constituído pelos fundamentos ime-

diatos dos anteriores; os terceiros comunicam-nos os meios de levar a bom termo todo e qualquer empreendimento gnoseológico — se eles são determinantes da estrutura de todos os outros, dado que contêm as regras de desenvolvimento de toda a investigação, eles são ao mesmo tempo determinados pela *necessidade de segurança e fecundidade* no conhecimento, a qual tem o sentido prático já bem vincado nas páginas anteriores; os últimos, além dos testemunhos directos do autor sobre o seu papel de fundamentos ou raízes de todos os outros, a sua análise mostra que têm uma estrutura profundamente marcada por essa função, pois que esta presidiu à sua génese como finalidade. Foi-nos mesmo possível concluir, após um estudo minucioso centrado na investigação cartesiana sobre *Deus* e sobre o *homem*<sup>55</sup>, que «quando Descartes se ocupa de Deus fá-lo sempre em ordem a fins que se colocam fora do conhecimento puro deste tema: procura uma garantia fundamentadora do conhecimento humano [...]; uma garantia relativamente à existência de Deus, como resposta às necessidades religiosas do homem concreto [...] e os fundamentos de uma conduta religiosa [na carta de apresentação das *Meditações Metafísicas* aos teólogos da Sorbonne]. Estes fins não se apresentam ordenados hierárquicamente pelo autor, todavia pode-se estabelecer uma hierarquia entre eles, ao nível das intenções do autor, apoiando-nos no desenvolvimento desigual que lhes deu: o fim gnoseológico toma o primeiro lugar».

«Na investigação sobre o homem (no *Discurso do Método* e nas *Meditações*) Descartes visa fins que são mais do domínio da gnoseologia do que do da antropologia, dado que ele se ocupa da procura de respostas perfeitas à questão dos fundamentos do nosso conhecimento em geral, ou de alguns dos seus aspectos particulares [...]. A par disto enunciava uma pretensão ético-religiosa, mas da qual não se volta

---

<sup>55</sup> Cf. L. H. Chaves de Almeida, «La Structure de l'Oeuvre Philosophique de Descartes et ses Facteurs de Filiation Stoïcienne», Toulouse, 1970 (particularmente a III parte deste trabalho).

a ocupar directamente (carta de apresentação das *Meditações*)».

«A estrutura das investigações cartesianas sobre Deus e sobre o homem (feita no *Discurso do Método* e nas *Meditações*) é determinada pelos fins que presidem a estas mesmas investigações [...], visto que Descartes não visa aqui senão os aspectos de Deus e do homem que desempenham, neste contexto, o papel de meios para atingir estes fins»<sup>56</sup>.

b) *O nível necessário de desenvolvimento* projecta-se, por sua vez, na escolha da regra capital do método cartesiano — o critério de evidência — que é factor determinante da empresa gnoseológica de Descartes, quer tomada esta no seu conjunto, quer na individualidade de cada um dos seus elementos.

Assim, se este critério é encontrado no decurso de uma investigação gnoseológica pura<sup>57</sup>, portanto aparentemente independente de qualquer desígnio de finalidade, ele é, na realidade, encontrado no decurso de uma investigação que havia já feito a opção do domínio que lhe viria a ser próprio — encontrar o uso correcto da razão, a qual «é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais»<sup>58</sup>. A verdade que Descartes procura é uma verdade bem determinada, é justamente a verdade *humana*: nem a super-humana — a do domínio da Revelação —, nem a infra-humana — isto é a que fosse dada em juízos cuja perfeição do acordo com os seus objectos intencionais fosse humanamente superável.

É precisamente no contexto destes desígnios que a evidência é encontrada e *escolhida* como sinal funcional da presença da verdade — desta verdade — num juízo. Ora, por conseguinte, nem por um lado, a opção cartesiana da evidência como critério de verdade é independente da opção de Descartes de se mover intelectualmente unicamente na

<sup>56</sup> Cf. *ibidem*, págs. 184-186.

<sup>57</sup> Cf. *Desc.*, *Disc. Mét.*, IV, AT, VI, pág. 33.

<sup>58</sup> Cf. *ibidem*, I, pág. 2.



esfera do dominável pelo homem, atingindo os seus limites, nem por outro lado, nenhum juízo que constitua a sua empresa intelectual se libertará jamais da marca desse desígnio, pelo menos em consequência da aplicação necessária de um tal instrumento de avaliação gnoseológica, o qual não permitirá, de modo algum, a qualquer juízo ter entrada na categoria de válido, se não for conforme às exigências deste mesmo desígnio.

Além disto, a regra de aplicação deste critério contém os dois elementos capitais da exigência de um domínio humano e de um limiar necessário: é preciso procurar sempre a evidência onde quer que ela seja acessível, mas é igualmente necessário renunciar ao juízo todas as vezes que se descubra que ela é humanamente impossível<sup>59</sup>.

Pode portanto concluir-se que a exigência essencial contida na ideia cartesiana de *melhor* se projectou na obra filosófica de Descartes, por intermédio de normas específicas, criando-lhe uma estrutura metódica própria, na qual se deverá compreender, além de uma dada técnica de reflexão filosófica, a perspectiva de encarar os objectos abordados, e até a escolha destes entre todos os objectos possíveis.

### 3 — Conclusão

Dado que a exigência essencial contida na ideia cartesiana de *melhor* produziu na obra filosófica de Descartes a opção de um domínio próprio, com a exclusão de outros — o que o autor pensa responder às necessidades reais do homem que vive —, assim como um nível de desenvolvimento — o da dimensão do homem —, ao mesmo tempo que lhe determinou uma estrutura metódica, caracterizada pela aplicação do método cartesiano e por uma perspectiva funcional de focar os objectos investigados e de os escolher, reside, portanto, numa tal exigência, a linha de força do desenvolvimento do pensamento filosófico de Descartes. Esta

---

<sup>59</sup> Cf., entre outros textos, *idem*, Regras (particularmente as II e VIII).

linha de força produziu uma obra completamente situada ao nível do homem e posta ao seu serviço, enquanto homem vivendo as suas necessidades de ser deste mundo, sem todavia se opor a uma perspectiva espiritual ou religiosa deste mesmo homem.

Além disto, essa mesma exigência enquanto produziu a linha de força do desenvolvimento do pensamento de Descartes, desempenhou, por certo, relativamente a este pensamento, o papel de instrumento de ligação entre ele e o mundo contemporâneo que o envolveu, pois que se tal exigência procura fazer desta obra filosófica um instrumento de vida para o homem concreto, ela projectará a visão do mundo própria do filósofo que assim a concebeu, e esta nunca é independente dos horizontes de experiência que lhe oferecia o seu mundo concreto, nos seus diferentes aspectos.

Do ponto de vista do estudo crítico, o conhecimento desta linha de força e do seu significado relativamente ao pensamento cartesiano poderá servir de chave à compreensão deste mesmo pensamento, dado que ela é para ele um factor capital inicial na determinação da sua génese.

Porto, Outubro de 1971.

*Lourenço Heitor Chaves de Almeida*