

# Cadernos Espinosanos



**ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII**

n. 44 jan-jun 2021 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de página contendo quatro estudos das expressões faciais de Saskia van Uylenburgh, desenhos de Rembrandt van Rijn (1606-1669).

## DESCARTES E UMA POSSÍVEL POLÍTICA: A ANÁLISE DO HOMEM DA EXPERIÊNCIA<sup>1</sup>

Beatriz Laporta  
Mestranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil  
laporta.beatriz@gmail.com

RESUMO: Os autores de *Leituras de Descartes* dividem a amplitude da produção cartesiana associando assunto a texto, isto é, as partes da “árvore do saber” às obras escritas pelo filósofo. Caso concorde com essa divisão, o leitor irá concordar também que não há uma obra escrita por Descartes especificamente para discutir “política”. Mas isso não significa que seja impossível encontrar nos escritos desse filósofo reflexões sobre a relação que os homens estabelecem entre si. Assim, pensar “política” em Descartes é ver que o homem é tratado a partir da “união substancial”, como um homem da experiência repleto de paixões e afecções. O objetivo desse artigo é ilustrar a hipótese de que, seja pela via do projeto de alcançar as verdades na filosofia seja pela via da “afetividade”, não é possível considerar o sujeito cartesiano como isolado, pois sua amplitude é contrária a um reducionismo da teoria cartesiana ao sujeito puramente pensante da segunda meditação.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes, política, afetividade, sujeito, homem.

1 Financiamento: FAPESP (2019/04830-4)

## INTRODUÇÃO<sup>2</sup>

Os autores da obra *Leituras de Descartes* (BUZON, CASSAN, KAMBOUCHNER, 2015, p. 32) dividem a amplitude da produção cartesiana associando assunto a texto, isto é, as partes da “árvore do saber” descritas na *Carta-Prefácio* aos *Princípios da Filosofia* às obras escritas (publicadas ou não) pelo filósofo. Trago aqui um recorte dessa longa associação que eles fazem entre as partes da árvore e cada obra. Eles mostram, por exemplo, que o método lógico está nas *Regras para a direção do espírito* e na segunda parte do *Discurso do Método*, que a metafísica está na quarta parte do *Discurso* e na Primeira parte dos *Princípios*, a física, n’ *O Mundo*, na quinta parte do *Discurso* e algumas partes também dos *Princípios*, a medicina no *Tratado do homem* e no *Discurso*, a moral na *Correspondência* com Elisabeth e nas *Paixões da alma*, e assim por diante.

Se estivermos de acordo com essa apresentação que eles trazem, concordaremos também que não há um texto escrito por Descartes especificamente para discutir política. E, de fato, quando desejamos pesquisar sobre política nos escritos cartesianos, nos debruçamos somente em poucas indicações sobre a moral provisória do *Discurso do Método* e na carta a Elisabeth sobre Maquiavel de setembro de 1646 (DESCARTES, 1901, AT IV: CDXLV, p. 485). Pierre Guenancia, um clássico comentador francês, diz mesmo que “com exceção de uma carta, Descartes não nos deixou um texto sobre política” (GUENANCIA, 2012, p. 23).

2 Texto originalmente produzido para uma comunicação realizada no evento “Jornada Afetividade e Política no séc. XVII” (online) pelo departamento de filosofia da FFLCH-USP em setembro de 2020. Agradeço aos ouvintes pelas indicações feitas nesta ocasião em debate posterior à comunicação que foram essenciais para enriquecer a discussão do presente texto.

Ao invés de analisar a carta sobre Maquiavel, procuramos entender como seria uma possível via política em Descartes de uma forma mais ampla e, principalmente, como ela abre a discussão de que os seres humanos<sup>3</sup> se relacionam na vida prática, e que, assim, o sujeito cartesiano não pode ser visto somente a partir da sua metafísica, como estamos acostumados. Sobre isso, ainda vale indicar, segundo Rodis-Lewis (1998. p. 105) que precisamente o fato do pouco interesse de Descartes em discutir a filosofia de Maquiavel, ou a resistência em responder às questões de Elisabeth sobre as máximas que “tocam a vida civil” (em carta de 25 de abril de 1646 [DESCARTES, 1901, AT.IV: CDXXXI, p. 403]), ou mesmo o modo como ele trata de infortúnios privados – como os problemas da decapitação de Charles da Inglaterra (a Elisabeth em 22 de fevereiro de 1649 [DESCARTES, 1903, AT.V: DXXXIX, p. 280]) – confirmam que, para ele, o filósofo não teria vocação política.

Mas será que isso significa que não podemos encontrar na filosofia cartesiana reflexões sobre a relação que os seres humanos estabelecem entre si? Ou melhor, será que ao não discutir política, Descartes se concentra somente no sujeito enquanto puro pensamento, eliminando qualquer tipo de possibilidade de ver o ser humano como capaz de causar e sofrer paixões de outros, ou como uma união entre alma e corpo? Dentro disso, percebemos que analisar o que poderia ser política para Descartes nos afasta de uma visão simplificadora do cartesianismo pela qual ele é visto

3 Dentro das discussões filosóficas contemporâneas sobre “sujeito universal”, tomamos ciência de que o termo originalmente empregado no século XVII “homem” não caberia mais para representar o que chamamos “ser humano”. Conscientes desse problema e atentos a seguir a melhor tradução do francês nesse artigo, optamos por deixar “homem” quando em citação direta ou indireta de Descartes ou dos comentadores, ou quando temos o conceito de “homem concreto”, e utilizamos “ser humano” quando a letra é nossa.

somente a partir do “cogito”, ou melhor, do sujeito enquanto puro pensar, ou de uma “simplificação desastrosa da sua doutrina, onde apenas se enxerga um racionalismo estreito e de vistas curtas”, como diz Alquié em *Galileu, Descartes e o Mecanismo* (1987, p. 17).

Nossa intenção é a de que a partir de nossa pesquisa de mestrado (que se concentra na “união substancial”) possamos aqui lançar a linha argumentativa que problematiza a continuidade entre os campos de saber da “árvore do saber”, isto é, da relação entre a raiz (metafísica), o tronco (física) e os ramos (moral, medicina e mecânica), a partir de outras temáticas, como sobre política e afetividade.

#### DESENVOLVIMENTO

Um tema que sempre nos mobiliza é como Descartes lida sobre o mesmo assunto em uma obra publicada e na *Correspondência*, porque essas apresentações podem se complementar. Aqui, pegaremos o *Discursodo Método* e algumas cartas a Elisabeth da Boêmia (Elisabeth do Palatinado 1618-1680). Por exemplo, antes de analisarmos a fundo a questão do texto, vemos que, muitas vezes, na *Correspondência* Descartes indica algo que já escreveu no *Discurso*, como na de 4 de agosto de 1645 (DESCARTES, 1901, AT. IV: CCCXCVII, p. 263), na qual, discutindo o que é necessário para que cada um possa ficar contente por si mesmo, ele responde à princesa que ela deve observar três coisas, “às quais se referem as três regras de moral que apresentei no *Discurso do Método*” (DESCARTES, 2001. p. 71).

A moral provisória parece servir como um conjunto de regras a serem seguidas por aqueles que desejam viver bem, isto é, da forma mais contente possível enquanto se faz a busca pelas ciências. É a metáfora, apresentada na terceira parte do *Discurso do Método*, de se bem alojar em

uma casa temporária enquanto se trabalha na estrutura de uma definitiva, e o edifício completo seria o projeto de “Sabedoria” que ele apresenta na *Carta-Prefácio aos Princípios da Filosofia*. Por “Sabedoria” ele entende “não só a prudência nos negócios, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta de sua vida como para a conservação de sua saúde, e a invenção de todas as artes” (DESCARTES, 2003, p. 4).

No *Discurso do Método* Descartes propõe uma “longa empreitada” que interpretamos como sendo também essa intenção de escrever uma ciência universal. Ora, já que a “árvore” não está completa, e esse é um percurso que o sujeito fará fundamentalmente pelo entendimento, as regras da moral se apresentam como um norte para que esse sujeito viva na melhor relação possível com os outros seres humanos, e não, o que aparentemente poderíamos esperar, com o que poderia fazer isolado em seu quarto, meditando.

Além disso, um ponto que nos interessa é como Descartes apresenta quatro máximas de uma moral provisória que nada mais mostram senão como é possível viver em conjunto numa mesma obra na qual ele parte do pessoal, de sua experiência própria, para instruir o leitor a como fazer filosofia – Descartes insiste em usar as expressões “quanto *a mim*”, e “que eu *me* engane”, ou quando apresenta o objetivo do livro no quinto parágrafo: “assim, *o meu desígnio* não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua *razão*, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei por conduzir *a minha*” (DESCARTES, 1973, p. 38, grifos nossos) – ele fala de uma moral com regras que exigem a consideração de outros seres humanos e do mundo externo. Também na carta de 15 de setembro de 1645 (DESCARTES, 1901, AT. IV : CDII, p. 290), ao responder à Elisabeth, diga-se, sobre uma pergunta pessoal da princesa, Descartes fala que somos uma parte do universo e que não podemos subsistir sozinhos.

Assim, Descartes principia, logo na primeira parte do *Discurso*, escrevendo em primeira pessoa<sup>4</sup>, afirmando o que fez pessoalmente sobre o método, mas com a intenção de instruir os demais sobre o que se deve seguir. Não é do coletivo que parte para alcançar as verdades, como poderia ser feito em outros sistemas de filosofia, mas, ao invés disso, diz que “não podia escolher ninguém cujas opiniões me parecessem dever ser preferidas às de outrem, e achava-me como que compelido a tentar eu próprio conduzir-me” (DESCARTES, 1973. p. 44).

Dizendo melhor, também em outras cartas dentro desse conjunto no qual está a supracitada, para responder a um problema íntimo da princesa, uma questão pessoal, a saber, que ela sofria, que estava melancólica, Descartes responde sobre o homem em geral, isto é, o que todos deveriam fazer. Assim, as reflexões aqui levantadas discutem nesse filósofo não uma narrativa sobre instituições de poder, mas pensam a política a partir da chave que o ser humano deve lidar com o outro dentro do campo da moral, e isso deve ser da melhor forma possível *afetivamente falando*.

Começando a análise por Guenancia em *Descartes e a ordem política*, ele nos diz que há pelos menos três razões para o silêncio político de Descartes. Ao buscar essas razões ele se pergunta

por que Descartes, que tem à sua disposição um material teórico e instrumentos analíticos sensivelmente idênticos aos de Hobbes ou Spinoza, recusou-se, a priori, a deduzir a política de uma ciência da natureza humana enquanto, além disso, ele desenvolveu uma teoria

4 Queremos afirmar que, sabendo da diferença entre sujeito gramatical ou retórico da primeira pessoa do singular e sujeito metafísico isolado, aqui no *Discurso do Método* temos o primeiro e nas *Meditações Metafísicas*, os dois. Porém há também no *Discurso* o estabelecimento do “cogito” e a recusa de se fiar nos enganos e prejuízos advindos do mundo externo, da infância etc.



das paixões que, entre outros pensadores deste século, constitui o fundamento ou o equivalente das teorias políticas? (Guenancia, 2012, p. 28, tradução minha).<sup>5</sup>

Respondendo de forma resumida, uma das razões é que para Descartes é melhor direcionar os estudos para as coisas que possuem algum índice de certeza e para as verdades simples, como os objetos claros e distintos da ciência, do que se lançar no que ele chama de “conquista dos ‘mistérios da natureza’”, isto é, sobre coisas obscuras e confusas. Do mesmo modo que ele não trata, ou melhor, que ele exclui da “esfera do conhecimento humano” a influência dos céus na terra, ou a previsão do futuro, porque quer fugir de “revelações sensacionais da ciência”, ele priva sua filosofia de reflexões sobre política, como discussões sobre Estado, poder, história e luta de classes. Ou mesmo que, em sentido oposto ao que recomendam os teóricos políticos desde Maquiavel, Descartes afirma na carta a Elisabeth de setembro de 1646, ainda segundo Guenancia (Cf. 2012, p. 25), que não é possível saber os principais motivos que orientam as ações humanas, pois estas são circunstâncias tão particulares que devemos participar dos segredos mais íntimos dos “homens” se as quisermos saber.

É sabido que no século XVII ocorreram numerosas perseguições político-religiosas<sup>6</sup> e, pensando em uma perspectiva histórica, poderíamos concordar com a ideia de que Descartes talvez não tivesse se dedicado à política porque, enquanto intelectual de seu período, estava receoso de uma

5 “Pourquoi Descartes, qui dispose d’un matériau théorique et d’instruments d’analyse sensiblement identiques à ceux de Hobbes ou de Spinoza, a-t-il refusé a priori de déduire la politique d’une science de la nature humaine alors que, par ailleurs, il élabore une théorie des passions qui, chez les autres penseurs de ce siècle, constitue soit le fondement, soit l’équivalent des théories politiques ?”

6 Por exemplo, a Guerra dos Trinta anos de 1618 a 1648 em toda a Europa.

possível censura. Ou ainda, poderíamos pensar em um certo desinteresse pessoal de Descartes sobre os negócios públicos. Contudo, interessa mais vermos as respostas a essa questão dentro da própria filosofia, pois o fato de Descartes não ter discutido política, estando em meio a várias discussões sobre esse assunto, não deve significar que sua filosofia se concentra somente no campo metafísico do “eu pensante”.

Dizemos que, por mais que não haja o que podemos chamar de “res publica” em Descartes, temos que concordar que o fato de ele estabelecer na sexta meditação – a última e a conclusão dessa obra – o mundo externo, bem como posteriormente ao discutir uma moral que, mesmo sendo uma moral voltada às paixões, implica preocupações com o mundo externo e com a relação entre os seres humanos, levanta um possível sentido de “política”. É do próprio fato também de não se omitir uma moral, mesmo que provisória, que indica a necessidade de se pensar a relação entre os seres humanos. O cenário da metafísica e o da moral são diferentes, e é essa a premissa que temos levado em conta. Um é o campo das substâncias separadas, e o outro, da “união substancial”.

No *Discurso do Método*, o filósofo coloca a tradição, os sentidos e a infância (bem como a História e a história da filosofia) como duvidosos e fontes de erros e prejuízos. Estava “enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância” (DESCARTES, 1973, p. 38). Ele admite que não poderia confiar nas “línguas”, “fábulas”, na “leitura de todos os bons livros”, “Matemáticas”, “escritos que tratam dos costumes”, “Teologia”, “Filosofia”, “Jurisprudência”, “Medicina” etc. sem “tê-las examinado a todas, mesmo as mais supersticiosas e as mais falsas, a fim de conhecer-lhes o justo valor e evitar ser por elas enganado” (DESCARTES, 1973, p. 39).

Com isso, “considerando quantas opiniões diversas, sustentadas por homens doutos, pode haver sobre uma e mesma matéria, sem que jamais possa existir mais de uma que seja verdadeira, reputava quase como falso tudo quanto era somente verossímil” (DESCARTES, 1973, p. 40). E é apenas na parte quatro do *Discurso* que o autor vê que somente o “eu penso, eu existo” pode ser o ponto de partida para o estabelecimento do conhecimento. Se esse ponto fixo é a primeira verdade cartesiana é porque só ela poderia ser, e é a partir dela que até o final da sexta parte o mundo será recuperado e reordenado. O mundo externo ainda é fonte completa de enganos e, mesmo que ele exista, não será ordenado como as regras do método exigem.

Explicando melhor, Descartes, na quarta parte do *Discurso do Método* e na segunda meditação, só tem o *eu*, a *res cogitans*, como verdade, mas como não pode parar na certeza do *cogito*, pois deseja fazer uma filosofia completa, começa a falar da empreitada de ordenar o mundo a partir do sujeito. Porém, esse caminho será muito difícil, pois se o mundo muda a todo momento, a exigência de clareza e distinção do método não dá conta dele em sua completude. Se ele é recheado de acasos, se é mesmo o incontornável, a razão que tudo ordena e classifica encontra dificuldade em colocar esse mundo sob uma fórmula.

Na Regra IV das *Regras para a direção do espírito* Descartes apresenta que o importante na busca do conhecimento é o sujeito ter um caminho sem lacunas e com regras de ligações através do emprego de um método de regras certas e fáceis, pois não se pode em nenhuma medida tomar o falso por verdadeiro. Dessa maneira, esse método<sup>7</sup> deve indicar o movimento

7 Descartes na Regra IV define assim o método: “Entendo por método regras certas e fáceis, que permitem a quem exatamente as observar nunca tomar por verdadeiro algo de falso e, sem desperdiçar inutilmente nenhum esforço da mente, mas aumentando

de intuição e dedução, e ensinar a que objetos e em qual momento aplicar essas operações da mente. Isso é tão patente que, sem método, não se deve empenhar em procurar a verdade de algo. Método esse que consiste em regras certas e fáceis que não deixam o sujeito tomar por verdadeiro aquilo que seja falso e que aumentam gradualmente o saber, chegando ao conhecimento verdadeiro do que ele é capaz.

Contudo, a dificuldade está no fato de que no campo da experiência, da vida comum, Descartes não poderá ignorar a importância da tradição, dos costumes, das leis do país, ao mesmo tempo em que não poderá negar seu projeto de “Sabedoria” baseado em proposições claras e distintas. Ou seja, queremos dizer que quando se trata de escrever sobre a experiência, Descartes não trabalhará com o claro e distinto do método estabelecido nas *Regras para a direção do espírito*, ou com as substâncias enquanto separadas típicas da metafísica, mas é a “união substancial” que irá se impor e o campo irá mudar.

Persuadi-me de que verdadeiramente não seria razoável que um particular intentasse reformar um estado, mudando-o em tudo desde os fundamentos e derrubando-o para reerguê-lo; nem tampouco reformar o corpo das ciências ou a ordem estabelecida nas escolas para ensiná-las; mas que, no tocante a todas as opiniões que até então acolhera em meu crédito, o melhor a fazer seria dispor-me, de uma vez para sempre, a retirar-lhes essa confiança, a fim de substituí-las em seguida ou por outras melhores, ou então pelas mesmas, depois de tê-las ajustado ao nível da razão (DESCARTES, 1973, 43).

Nesses moldes, enquanto não alcança as verdades da filosofia tão

sempre gradualmente o saber, atingir o conhecimento verdadeiro de tudo o que será capaz de saber” (DESCARTES, 1989, p.8).

desejadas, propõe uma moral provisória com quatro máximas. Ora, por que provisória? Porque justamente o mais alto grau dessa “Sabedoria” não foi atingido ainda, que é uma moral perfeita. É patente então que, ao mesmo tempo em que a experiência e o contato com os outros se impõem a todo momento, o sujeito sabe que não se pode deixar de viver, e mais, não se pode também deixar de viver *bem*. Para não ficar irresoluto, porque esse é o pior dos males, além de para viver o mais felizmente possível, cumpre seguir algumas poucas regras certas e fáceis.

E, depois de ter estabelecido a fortíssima primeira meditação, Descartes se encontra em um estado de “indefinição e irresolução em seus juízos, porque não há, até agora, nenhum fundamento sólido” (MARQUES, 1993, p. 110). Mas o problema é que “viver na irresolução, no que diz respeito à ação, traz a infelicidade. E Descartes quer, mesmo quando se coloca em estado de dúvida, viver o mais felizmente possível”. Contudo, o autor sabe que não é viável esperar o soberano bem, pois este só “poderá acontecer no cartesianismo quando todo o edifício da moral estiver concluído”.

Então, no atual estágio em que Descartes se encontra, não se trata ainda de conquistar o soberano bem, mas a felicidade, pois a função própria da moral provisória não consiste em conduzir-nos à beatitude, mas em assegurar-nos esta adaptação (marques, 1993 p. 110).

Em seu fundamento, a moral provisória foi concebida por Descartes para que o sujeito pudesse lidar com o mundo exterior, com todos os acidentes e obstáculos que contrariam a vontade, que exercem poder sobre o corpo e a alma. De fato, esse mundo externo é fonte de enganos e prejuízos no *Discurso do Método*, sobre ele não podemos dizer nada com certeza ainda, e se ainda não temos o projeto de “Sabedoria” (a metáfora da árvore) constituído por completo, o sujeito tem que lidar com o mundo e com os

outros seres humanos da melhor forma possível. Nisso, a moral provisória ganha importância para o que dizemos ser algum sentido de política, a saber, uma relação dos seres humanos por meio da experiência, desse sujeito considerado como homem concreto.

Ora, uma moral não é feita para que o sujeito lide somente consigo mesmo e se, dentro disso, o sujeito não consegue controlar e ordenar o mundo externo, como dito, essas adversidades e reveses da “fortuna”, então deve aceitar e lidar da melhor forma possível com o que não depende dele (cf. SOUZA, 2013, p. 123). De acordo com Moreau (in DESCARTES, 2003, p. 39), nessa teoria há uma “lógica do pensamento” e uma “lógica da vida” que não podem ser confundidas. Na vida, há sempre “um jogo de prudência”, de decisão com a moral provisória, enquanto que na filosofia há um jogo de paciência. “Na vida concreta, porém, a questão é agir, às vezes mais simplesmente sobreviver”. Ou seja, nesse campo, não podemos esperar alcançar o claro e distinto para tomar decisões, e as escolhas precisam ser tomadas apesar do obscuro e confuso, ainda que sejam apenas prováveis e não passíveis “de justificação plena em todos os casos.”

Mas e quanto ao objetivo último da moral? Sem entrarmos nas discussões de moral provisória ou moral definitiva, que precisariam de um outro artigo para serem satisfatoriamente desenvolvidas<sup>8</sup>, indicamos apenas que é o “Soberano Bem” esse objetivo último que apenas a “Sabedoria” pode nos dar. Porém o sujeito precisa viver o mais felizmente possível enquanto a moral não está em definitivo. Ora, não se pode esperar

8 Estamos cientes do debate entre as diferenças de moral provisória e moral definitiva (ou científica) em Descartes largamente discutidas por comentaristas. Porém, como não se trata de trabalhar aqui em profundidade a moral cartesiana, opta-se por não levar em conta as singularidades desse problema. Para um aprofundamento maior, indicamos: OLIVA, 2008.

que todo o percurso da “Sabedoria” se forme para só então começar a viver pois, como dito, é necessário viver de forma mais adequada ao nosso ambiente natural e social, isto é, viver o mais felizmente possível. Portanto, ao suspender o juízo não se pode ficar na irresolução, pois o estado de dúvida é o estado de trevas<sup>9</sup>, o estado que Descartes se encontrava na primeira meditação e do qual pretende sair cada vez mais. Entende-se então por que, mesmo que na metafísica se possa suspender o juízo, na moral essa ação seja negativa – porque não se para de viver, isto é, não é uma possibilidade para o sujeito ficar sem agir, sem receber paixões, sem ter experiências.

Buscamos justificar que quando Descartes trata de “uma segurança moral das coisas” (GILSON in DESCARTES, 1987, p. 358, tradução minha)<sup>10</sup>, ele abre o estudo de uma segurança suficiente para a necessidade da vida prática. Resulta disso que

se alguém coloca o problema da existência do mundo externo do ponto de vista do uso da vida, que é o da ação voluntária voltada para o bem e, conseqüentemente, da moralidade, [...] a garantia que temos espontaneamente da existência de nosso corpo ou do mundo exterior é totalmente suficiente (gilson in descartes, 1987, p. 358, tradução minha).<sup>11</sup>

9 Esse termo é empregado por Descartes em carta a Elisabeth de 4 de agosto de 1645. No original (DESCARTES, 1901, AT. IV: CCCXCVII, p. 263): “*vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficit, caligant.*” Com ele queremos dizer, assim como Descartes, um estado contrário ao campo do claro e distinto e não em um sentido religioso.

10 “Une assurance morale de ces choses”.

11 “Si l’on pose le problème de l’existence du monde extérieur du point de vue de l’usage de la vie, qui est celui de l’action volontaire dirigée vers le bien et, par conséquent, de la morale [...] l’assurance que nous avons spontanément de l’existence de notre corps ou de celle du monde extérieur est pleinement suffisante”.

Assim,

temos o dever moral de afirmar a existência de nosso corpo e do mundo exterior, mesmo que não consigamos fornecer uma demonstração teórica completa. A segurança moral não é, portanto, um grau mais baixo de certeza teórica do qual, estritamente falando, teríamos o direito de nos contentar na ordem do conhecimento, mas um grau de verossimilhança que legitima e impõe uma decisão segura da vontade na ordem da ação (gilson in descartes, 1987, p. 358, tradução minha).<sup>12</sup>

A moral provisória terá então dois objetivos ou critérios de ação gerais, a saber, garantir a felicidade e não ficar na irresolução. Para isso, ela falará de quatro máximas com um tratamento racional, mesmo que não possa ser ainda um tratamento do terreno do claro e distinto, como gostaria a metafísica. Mas, lembrando, a moral é somente um dos galhos no esquema da árvore idealizado pelo filósofo, quer dizer, ela não é uma raiz firme e segura. Bom, descrevendo mais detalhadamente duas delas, uma afirma ser necessário obedecer às leis e aos costumes do país, retendo a religião que Deus concedeu e governando-se segundo as opiniões mais moderadas e mais distanciadas dos excessos das pessoas mais sensatas, pois essas opiniões são as mais cômodas para a prática e verossimilmente as melhores. E outra consiste “[...] em ser o mais firme e o mais resoluto possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem

12 “Nous avons le devoir moral d’affirmer l’existence de notre corps et du monde extérieur même si nous ne sommes pas capables d’en fournir une complète démonstration théorique. L’assurance morale n’est donc pas un degré inférieur de certitude théorique dont on aurait à la rigueur le droit de se contenter dans l’ordre de la connaissance, mais un degré de vraisemblance tel qu’il légitime et impose une décision assurée de la volonté dans l’ordre de l’action”.



muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu me tivesse decidido a tanto” (DESCARTES, 1973, p. 50).

Portanto, se a relevância da tradição e dos costumes pode ser revista na teoria cartesiana a partir da moral provisória, a questão que colocamos é: será que Descartes a consideraria como útil à moral provisória ao mesmo tempo em que para o conhecimento claro e distinto ela seria um prejuízo? Por que investigamos isso? Porque para se pensar a política, deve-se pensar nesse sujeito não enquanto “cogito” isolado, mas enquanto “homem concreto” que sofre paixões de outros corpos, leia-se, de outros seres humanos. E para se posicionar frente ao mundo Descartes começa discutindo dessa forma que vimos. Ora, a metafísica solitária é um prelúdio à obra que contribui para o bem em geral, e o progresso técnico, a educação moral têm como objetivo tornar os seres humanos mais felizes. Assim, a moral não pode ser individualista (cf. RODIS-LEWIS, 1998, p. 101).

Partindo para a *Correspondência* de Descartes com Elisabeth, há algumas cartas nas quais a princesa deseja que o filósofo, como um médico, escreva meios de acabar com os males que a afligem, mais propriamente a tristeza. Ademais, Elisabeth não pergunta a Descartes como pode a alma impelir movimentos no corpo apenas porque deseja entender mecanicamente como uma substância inextensa move uma extensa, isto é, apenas enquanto filósofa, mas o faz para obter de Descartes uma resposta para a vida prática, para lidar com essa melancolia que possui (“doenças do corpo e fraqueza do espírito” [DESCARTES, 2001, p. 64]). Tal é o ponto a que a discussão avança que na carta de 21 de julho de 1645 (DESCARTES, 1901, AT. IV: CCCXCII, p. 251) Descartes, como um fiel amigo, responde a Elisabeth que ao desejar ver a princesa “tão feliz e contente quanto merece” e “não tendo mais nada para vos propor a não ser os meios que a filosofia nos ensina, a fim de alcançar esta felicidade suprema, que as almas vulgares

esperam em vão da fortuna e que só poderíamos receber de nós mesmos” (DESCARTES, 2001, p. 68). Ainda nessa carta sugere a Elisabeth que leia o *De vita beata* de Sêneca e na carta de 4 de agosto de 1645 Descartes escreve que Sêneca acertou em dizer que “todos querem viver duma maneira feliz, mas quando se trata de ver claramente o que é que faz a vida feliz, ficam nas trevas” (DESCARTES, 2001, p. 70).

Ficará então a cargo de Descartes responder isso à princesa e a nós? Na carta de 4 de agosto de 1645 Descartes escreve “vivere beate” ou “vivre heureusement”, “beatitude”, que é o “perfeito contentamento do espírito [...] satisfação interior”, “viver em beatitude não é senão ter o espírito perfeitamente contente e satisfeito” (DESCARTES, 2001, p. 70). Ainda nessa carta ele diz que o supremo contentamento pode vir daquilo que depende de nós, como a virtude e a sabedoria, e daquilo que não depende, como as honras, riquezas e a saúde, e que iremos nos deter apenas no que está ao nosso poder, ou seja, no que permite o reto uso da razão.

Quanto aos “contentamentos” proporcionados pela prática filosófica, eles são indubitavelmente numerosos e diversos, Descartes afirma em particular que a filosofia, em sua forma completa, que pode ser identificada com o quinto e último dos graus de sabedoria distinguidos na Carta-Prefácio dos Princípios, gera um “contentamento soberano”, uma “felicidade natural” e a “perfeição da vida” e “felicidade” (buzon, cassan, kambouchner, 2015, p. 38, tradução minha).<sup>13</sup>

13 “Quant aux ‘contentements’ procurés par la pratique philosophique, ils sont sans nul doute nombreux et divers. Descartes affirme en particulier que la philosophie, sous sa forme achevée qui peut s’identifier au cinquième et dernier des degrés de la sagesse distingués dans la Lettre-Preface des *Principes*, engendre un ‘souverain contentement’, une ‘béatitude naturelle’ et la ‘perfection de vie’ et la ‘félicité’”.

Na carta de 15 de setembro de 1645 Descartes afirma que não responderá à dificuldade de Elisabeth sobre “os meios de se fortalecer o entendimento para discernir o que é melhor em todas as ações da vida” (DESCARTES, 2001, p. 87). Diz ele que prefere agora explicar a sua opinião sobre esta matéria e fala que há uma verdade cujo conhecimento parece muito útil, a saber, que “embora cada um de nós seja uma pessoa separada das outras e, por conseguinte, cujos interesses são de certo modo distintos dos do resto das pessoas, devemos, contudo, pensar que não poderíamos subsistir sozinhos” (DESCARTES, 2001, p. 88) e, além disso, “que somos, efetivamente, uma das partes do universo”. E mais particularmente (e aqui Descartes vai do maior para o menor) somos uma parte “desta terra, deste Estado, desta sociedade, desta família, à qual estamos unidos pela morada, pelo juramento, pelo nascimento” (DESCARTES, 2001, p. 88). Com isso, “devemos preferir sempre os interesses do todo, de que somos parte, aos da nossa pessoa em particular”. Mas sempre com “medida e discrição”. Assim, temos duas verdades metafísicas, uma verdade física e uma que Lívio Teixeira chama de “verdade da experiência cotidiana do homem, de suma importância para a moral” (TEIXEIRA, 1990, p. 115).

Para entender melhor isso, Descartes explica que se só atentássemos a nós, não rezeiríamos prejudicar os outros, pois tiraríamos disso comodidades. Contudo, não teríamos assim amizades verdadeiras das quais poderíamos tirar fidelidade e virtude. Enquanto que se nos consideramos parte do público, fazemos bem a todos, expomos a vida a serviço de outrem, e isso nos dá prazer. Diz ele que “quereríamos até perder a alma, se fosse possível, para salvar os outros” (DESCARTES, 2001, p. 88). Isso para Descartes é a fonte e a origem de “todas as ações mais heroicas que os homens possam realizar” (DESCARTES, 2001, p. 88). O que há então? Paixões vistas não mecanicamente como ocorre no *Tratado das Paixões* e no *Tratado*

*do homem*, mas entendidas a partir de uma perspectiva da conduta humana, uma conjuntura política. Isso não quer dizer, por exemplo, que a tristeza deixa de causar a febre no corpo, mas entram aqui dimensões não só do corpo (mecânicas) ou da alma do sujeito, e sim do mundo que rodeia o ser humano. A razão deverá examinar o valor dos bens para a ação, para a condução da vida sem arrependimentos e com satisfações em nossa alma.

Ainda, em carta a Chanut de 1 de fevereiro de 1647 (DESCARTES, 1903, AT.V: CDLXII, p. 600) Descartes afirma que

Da mesma maneira, quando um particular se une voluntariamente a seu príncipe, ou a seu país, se o seu amor é perfeito, ele deve estimar-se apenas como parte muito pequena do todo que compõe com eles, e assim não temer ir de encontro a uma morte certa a seu serviço, mais do que se teme tirar um pouco de sangue do braço para fazer que o resto do corpo se porte melhor. E vemos todos os dias exemplos deste amor, mesmo em pessoas de baixa condição, que dão as vidas de bom grado para o bem do seu país, ou para a defesa de um grande pelo qual se afeiçoam. Em consequência disso, é evidente que nosso amor para com Deus deve ser incomparavelmente o maior e o mais perfeito de todos (descartes, 1973, p. 334).

Essa discussão é levantada também no artigo 83 da obra *As Paixões da Alma*. Nela, Descartes escreve que “podemos também sentir devoção por nosso príncipe, pelo nosso país ou nossa cidade, e mesmo por um homem particular, quando o estimamos mais do que a nós próprios” (DESCARTES, 1973, p. 259). A diferença entre essas três espécies de amor se dá na diferença de seus efeitos, pois

em todas nos consideramos unidos e juntos à coisa amada, estamos sempre prontos a abandonar a parte menor do todo que se compõe com ela para conservar a outra; o que faz com que, na simples afeição, se prefira sempre a si próprio ao que ama e que,

ao contrário, na devoção se prefira de tal modo a coisa amada ao eu próprio que não se receia morrer para conservá-la (Descartes, 1973, p. 259).

Há aqueles que se expuseram à morte por causa de seu príncipe ou sua cidade, ou mesmo por causa de pessoas particulares.

Portanto, observamos que há uma discussão do viver bem, do viver o melhor possível, a partir do conjunto – da relação com os outros seres humanos. É isso em oposição a uma interpretação da teoria cartesiana focada na metafísica (estacionada na raiz da “árvore”) que traz novas chaves de pensamento. Então, não há em Descartes uma concepção de política que discuta ação e poder em relação a Estado ou conquista, mas antes uma escolha de “bom senso” e de um método coerente com as paixões da alma. É uma escolha racional do sujeito de fazer o melhor possível baseado nas quatro máximas para se viver da melhor forma. E esse “viver da melhor forma” será viver em conjunto.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos pensar então que se fôssemos empregar um sentido de política em Descartes este seria um princípio de ação, um princípio de conduta na realidade dado a partir das paixões, e ainda, regido por princípios de conhecimento em busca de se viver o melhor possível. É um agir no mundo (e nesse sentido é político) e em relação a outros para ter um bem viver, uma prática que seja melhor possível com autonomia do sujeito pensante.

O raciocínio que nos norteou foi de que a intenção de buscar um possível sentido político nos textos cartesianos só é viável quando negamos uma compreensão de seu sistema filosófico que é habitual e injusta, tipicamente reducionista, isto é, que identifica a concepção cartesiana de homem

à pura *res cogitans*. Ora, se a afetividade existe é porque um corpo causa paixões em outro, e é o “homem”, a “união substancial” que terá que lidar com essa afetividade da melhor forma possível. Se é possível pensar “política” em Descartes, só o é através desse homem da experiência, concreto, repleto de paixões e afecções, ou seja, da “união substancial”. A via da busca da “beatitude” ou “contentamento” não pode considerar o sujeito como isolado, o que é contrário a um reducionismo da teoria cartesiana à segunda Meditação. Assim, a nossa interpretação foi olhar para a dimensão da experiência e da moral em Descartes para ver se a partir desses campos há um sentido de política porque, apesar da fortuna crítica olhar de uma maneira tímida para isso, uma aposta possível seria pensar esse campo político a partir do campo do obscuro e do confuso.

## DESCARTES AND A POSSIBLE POLITICS: THE ANALYSIS OF THE MAN OF EXPERIENCE

ABSTRACT: The authors of *Descartes' Readings* divide the Cartesian production by associating subjects with texts, that is, the parts of the “tree of knowledge” with his works. If we agree with the division, we will also agree that Descartes did not write a specific work on politics. But this does not mean that we cannot find in this philosopher reflections on the relationship that men (and not just substances) establish among themselves. Thus, to think “politics” in Descartes is to see that man is treated on the basis of “substantial union”, as a man of experience full of passions and affections. The purpose of this article is to illustrate the hypothesis that either through the project of reaching the truths in philosophy or through the “affectivity” it is not possible to consider the Cartesian subject as isolated, which is contrary to a reductionism of the Cartesian theory to the purely thinking subject of the second meditation.

KEYWORDS: Descartes, politics, affection, subject; man.

### referências

- ALQUIÉ, F. (1987). *Galileu, Descartes e o Mecanismo*. Lisboa: Gradiva.
- BUZON, F.; CASSAN É.; KAMBOUCHNER, D. (2015). *Lectures de Descartes*. Paris : Ellipses.
- CARDOSO, A.; FERREIRA, M. L. R. (org.). (2001). *Medicina dos afectos: Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boémia*. Oeira: Celta editora.
- DESCARTES, R. (1973). *Correspondência; Meditações Metafísicas; Discurso do método; As paixões da alma*. In: Os Pensadores. Trad de Bento Prado Jr., Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_. (1989). *Regras para a direção do espírito*. Trad. Port. de João Gama. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. (2003). *Carta-prefácio dos Princípios da Filosofia*. Apresentação e Notas: Denis Moreau; Trad. Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (1987). *Discours de la Méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. 6ed. Paris: Vrin.

\_\_\_\_\_. (1897-1910). *Œuvres de Descartes*. ADAM ET TANNERY (Ed.). 12 vol. Paris: Léopold Cerf Imprimeur-Éditeur.

GUENANCIA, P. (2012). *Descartes et l'ordre politique*. Paris : Gallimard.

MARQUES, J. (1993). *Descartes e sua concepção de homem*. Com uma tradução do *Tratado do Homem*. São Paulo, Loyola.

\_\_\_\_\_. (2000). “A correspondência com a Princesa Elisabeth e a fundamentação da moral cartesiana”, In: *Revista Discurso* (USP), São Paulo, n. 31, pp. 383-398.

OLIVA, L. C. (2008). “Apontamentos sobre a moral em Descartes”, In: *Bioethikós* (Centro Universitário São Camilo), São Paulo, vol. 2, pp. 163-176.

RODIS-LEWIS, G. (1998). *La morale de Descartes*. Paris : Quadrige/ Presses Universitaires de France.

SOUZA, A. (2013). Tese: *Descartes- O cortesão exilado: política e paixão*. USP, 2013. Retirado de: [https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-20032015-124418/publico/2013\\_AlexandreDeOliveiraSouza\\_VOrig.pdf](https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-20032015-124418/publico/2013_AlexandreDeOliveiraSouza_VOrig.pdf)

TEIXEIRA, L. (1990) *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense.