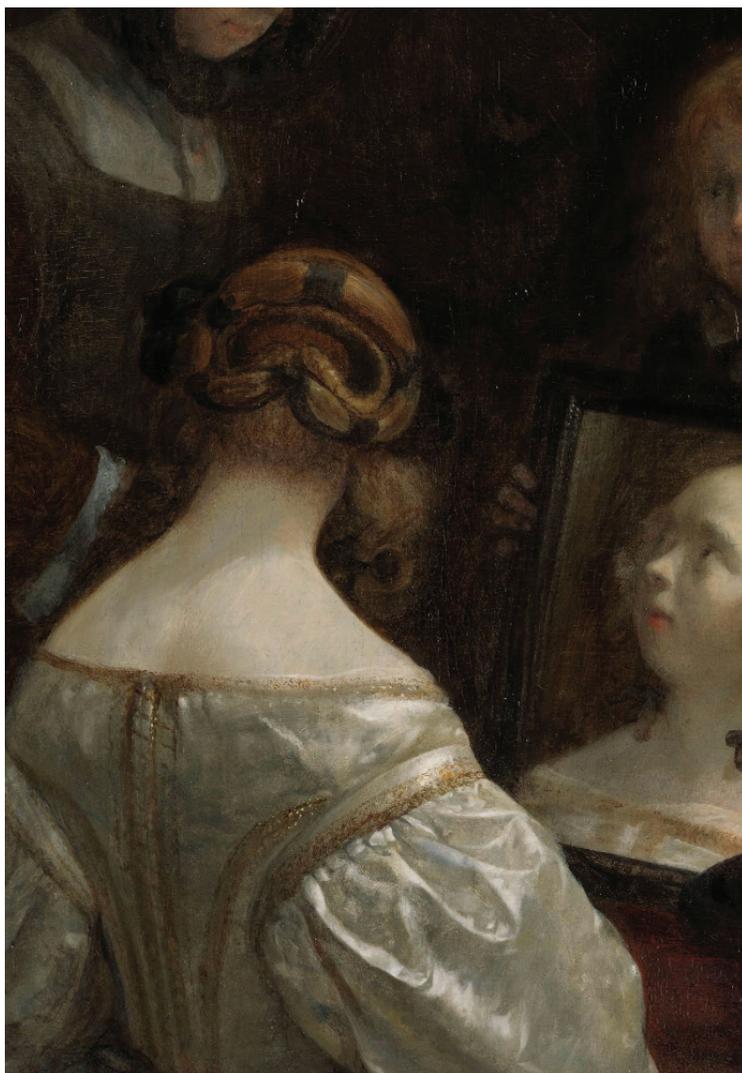


Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 47 jul-dez 2022 ISSN 1413-6651

IMAGEM detalhe de 'Mulher no Espelho' (1652) do
influente pintor neerlandês Gerard ter Borch II.

É POSSÍVEL PENSAR O CAMPO POLÍTICO A PARTIR DE DESCARTES?

Abel Beserra¹
Mestrando,
Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
abelbeserra@gmail.com

RESUMO: O presente artigo procura debater se é possível pensar o campo político a partir de Descartes. Em geral se considera que: 1) o tema teria sido praticamente ignorado por Descartes; 2) há indicações do que o filósofo pensa a respeito dessa temática, quer em sua correspondência, quer ao longo de seus trabalhos. Nossa posição se aproxima da segunda alternativa, pois Descartes teria conferido um lugar ao campo político por meio das implicações e desdobramentos relativos à união da alma e do corpo. Mais especificamente, por meio do papel da causalidade final para a ação prática do ser humano, seja na moral, seja na política. Nesse sentido, os conceitos discutidos no *Tratado das paixões* e na correspondência com a princesa Elisabeth podem ser elucidativos. Dessa maneira, nossa leitura é a de que emerge em Descartes um campo político baseado no exercício da razão e de uma vontade livre.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes, Política, Vontade, Liberdade, Generosidade, Moral.

¹ Artigo desenvolvido com o auxílio concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), bolsa de mestrado, processo nº 2020/03010-0.

Descartes não é conhecido como um filósofo que se dedicou a pensar a política, inclusive por não ter escrito nenhum tratado ou texto específico a este respeito. Contudo, ao longo de sua obra o autor abordou o assunto, ainda que indiretamente ou ao ser provocado a se posicionar sobre o tema. Nesse sentido, o artigo a seguir busca reconstituir parte desta argumentação, por um lado, subjacente ao *corpus* cartesiano, por outro lado, fragmentada em breves passagens. Dessa maneira, selecionamos duas ocasiões que condensam pontos importantes da posição cartesiana, a saber, a correspondência com a princesa Elisabeth e o *Tratado das paixões*. Cabe assinalar que os comentários da primeira máxima da *moral provisória* que versam sobre a política, no *Discurso do método* (DESCARTES, 2018, p. 84), não serão o alvo aqui, pois referem-se a como evitar a irresolução em um cenário de incerteza, ao passo que a leitura a ser apresentada se baseia em elementos posteriores do pensamento cartesiano que, embora não contradigam estes pontos iniciais, acrescentam outras perspectivas.

A leitura que defendemos a seguir é a de que é possível pensar o *campo político* em Descartes enquanto um *exercício racional implicado em uma posição ética*. Não obstante, a razão em pauta não é a mesma do âmbito das ideias claras e distintas, mas sim relativa a um domínio obscuro e confuso, nos termos da *Meditação VI* (DESCARTES, 1973, p. 143), cujas verdades informam sobre o que é bom ou prejudicial para a *união da alma e do corpo*, pois são garantidas pela ação de um Deus bom e veraz. A ação política, enquanto uma atividade prática, está então diretamente ligada ao obscuro e confuso, como Descartes (2001, pp. 97- 8) enfatiza em carta à princesa Elisabeth de 6 de outubro de 1645, quando defende que Deus estabelecera a organização política da *melhor forma possível*, com as pessoas unidas umas às outras de modo tão bem articulado que fariam o melhor para todos em geral, mesmo se agissem mesquinamente.

Tais comentários abordam uma questão que não é restrita a Descartes e para a qual outros filósofos seiscentistas deram destino diferente do cartesiano, por exemplo, sem a pretensão de aprofundar estes conceitos agora, como ocorre na *harmonia preestabelecida* de Leibniz ou na formulação da *vontade*

livre como ilusão em Espinosa. Logo, isso requer uma explicitação em Descartes, ou seja, como ele pôde assegurar uma *ação livre*, apesar da *determinação divina*? Uma possível resposta cartesiana encontra-se ao longo do artigo 146 do *Tratado das paixões*, em que Descartes enfatiza que:

a razão quer que escolhamos o caminho que costuma ser o mais seguro; e nosso desejo deve ser realizado nesse particular quando nós o seguimos, qualquer que seja o mal que daí nos sobrevenha, porque, sendo este mal em relação a nós inevitável, não temos nenhum motivo de aspirar a sermos dele isentos, mas somente executar da melhor forma o que nosso entendimento pode conhecer, assim como suponho que o executamos. E é certo que, quando nos exercitamos em distinguir assim a fatalidade da fortuna, habituamo-nos facilmente a regradar de tal modo nossos desejos, na medida em que sua realização não depende senão de nós, que eles podem sempre nos proporcionar inteira satisfação (DESCARTES, 1973, pp. 280-1).

Se, por um lado, há a determinação divina, por outro lado, devemos nos empenhar em escolher racionalmente o melhor, pois o *decreto divino* sobre as coisas deixou parte delas na dependência da nossa *ação livre*. Isto é, mesmo diante daquilo já estabelecido por Deus, compete a nós vivermos do melhor modo possível e no pleno gozo da nossa liberdade. Ora, o melhor modo de vida é aquele decidido por meio do bom uso da razão. Mas engana-se quem equivale tal posição cartesiana à estoica. Pois, como Descartes destaca em carta para a princesa Elisabeth, em 18 de agosto de 1645, a mera admissão de uma *ordem natural* necessária não nos gratificaria inevitavelmente:

Enfim, Epicuro não cometeu erro, ao considerar no que consiste a beatitude, e qual o motivo, ou o fim a que tendem as nossas ações, ao dizer que é a voluptuosidade em geral, isto é, o contentamento do espírito; pois ainda que o exclusivo conhecimento de nosso dever nos pudesse obrigar a praticar boas ações, isto não nos faria, entretanto, gozar de qualquer beatitude, se daí não nos adviesse nenhum prazer (DESCARTES, 1973, p. 323).

Nesse sentido, além do adequado uso da razão na ação virtuosa, é preciso também considerar a *finalidade* de nossas ações. E estes fins se encontram na *voluptuosidade*, conforme Descartes retoma dos epicuristas. Logo, a *melhor* ação é aquela tanto racionalmente estabelecida quanto voltada para a conquista do *contentamento*. Mas as propostas cartesianas também se aproximam da dos estóicos ao defender que a conquista de um *contentamento* sólido depende de se “seguir a virtude, isto é, ter uma vontade firme e constante de executar tudo o que julgarmos ser o melhor e empregar toda a força de nosso entendimento em bem julgar” (DESCARTES, 1973, p. 324). Em suma, Descartes se apropria dos argumentos tanto de estoicos quanto de epicuristas, porém com um novo sentido em seu sistema, pois conecta a *ação virtuosa*, importante para o estoico, à busca pelo *contentamento*, cara ao epicurista. Posto que, segundo o filósofo, ambos formulam observações válidas, conquanto parciais.

A posição cartesiana, nessa direção, vale-se dos dois pensamentos em um novo marco conceitual, e cabe retomarmos brevemente em que termos isso acontece. Na *Meditação VI*, a natureza instituída por Deus aponta diversas coisas como boas, prazerosas, capazes de nos fazer *bem*. Elas constituem a finalidade mais adequada para que possamos ser felizes e devem ser o alvo da melhor ação a ser construída pela razão. Em suma, se o *meio* para a *ação virtuosa* é a *razão*, o *fim* é a *beatitude*. Nesse quadro, a virtude cardinal da moral cartesiana, posterior à provisória, é a *generosidade*. Na medida em que esta, segundo o artigo 153 do *Tratado das paixões*, é aquilo:

que leva um homem a estimar-se ao mais alto ponto em que pode legitimamente estimar-se, consiste apenas, em parte, no fato de conhecer que nada há que verdadeiramente lhe pertença, exceto essa livre disposição de suas vontades, nem por que deva ser louvado ou censurado senão pelo seu bom ou mau uso, e, em parte, no fato de ele sentir em si próprio uma firme e constante resolução de bem usá-la, isto é, de nunca carecer de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgue serem as melhores; o que é seguir perfeitamente a virtude (DESCARTES, 1973, p. 286).

Consoante Jean-Luc Marion, em *Questions cartésiennes*, a generosidade é “caracterizada antes de tudo por uma perfeita autoafecção da alma” (MARION, 1991, p. 179). Isto é, o escopo da generosidade é a própria avaliação que a alma faz do bom uso de sua vontade, que consiste em seguir tudo aquilo que julgue ser o *melhor*. Ademais, a própria alma pode inclinar-se à generosidade, dado que sua aquisição é viável por meio do *hábito*, de acordo com Descartes no artigo 161 do *Tratado das paixões*: “É mister notar que o que chamamos comumente virtudes são hábitos da alma [também é possível traduzir por *na alma*] que a dispõem a certos pensamentos, de modo que são diferentes destes pensamentos, mas podem produzi-los e reciprocamente ser por eles produzidas” (DESCARTES, 1973, p. 289). E, se a generosidade é uma *virtude*, ela também é uma *paixão da alma*, pois “ocorre muitas vezes que algum *movimento dos espíritos* os fortaleça [os pensamentos da alma] e, nesse caso, são ações de virtude e ao mesmo tempo paixões da alma” (DESCARTES, 1973, pp. 289-90, itálicos nossos).

Está em questão nessas breves passagens algo que pode levar os argumentos cartesianos ao seu limite, a saber: o pensamento pode ser gerado apenas pela alma, mas também pode ser reforçado pelo corpo. Logo, cumpre perguntar: o hábito corporal não poderia infundir pensamentos à revelia da alma? O que pode o corpo? Não é nosso objetivo aprofundar estes aspectos, mas somente ressaltar o liame em que se encontra a generosidade: entre a alma e o corpo, não subsumível a apenas um ou outro isoladamente, pois implica e evoca a participação de ambos. Não poderia ser diferente, pois estamos no campo da união da alma e do corpo, da ação prática, do obscuro e confuso e não só do claro e distinto.

A generosidade se desenha, assim, como um conceito chave para pensar em que sentido e com que alcance a ação virtuosa, cuja finalidade é o contentamento (o que é sempre bom lembrar), pode ser livre. Quer em âmbito pessoal, quer em âmbito público, agimos. Não é de espantar, portanto, que Descartes indique a fundação de uma sociabilidade eticamente responsável por meio da generosidade, como no artigo 156 do *Tratado das paixões*: “[os

generosos] nada estimam mais do que fazer bem aos outros homens e desprezar o seu próprio interesse, por esse motivo são sempre perfeitamente cortes, afáveis e prestativos para com todos” (DESCARTES, 1973, p. 287). Tais fatos, de acordo com Érico Andrade, em *Sobre a generosidade: certeza, ação e paixão na ética cartesiana*, fazem da generosidade cartesiana uma categoria capaz de fundar uma ética do cuidado “porque ela guarda uma dimensão tanto cognitiva (concernente ao fato de encerrar a escolha mais racional contra o egoísmo), quanto afetiva (privilegiando as relações cuidadosas em detrimento de atitudes centradas no eu)” (ANDRADE, 2017, p. 127).

Argumentamos ainda que a generosidade acarreta aspectos políticos, como ilustra a definição deste conceito por Nicola Abbagnano, em seu *Dicionário de filosofia*, no verbete *Política*: “com esse nome foram designadas várias coisas, mais precisamente: 1ª a doutrina do direito e da moral; 2ª a teoria do Estado; 3ª a arte ou a ciência do governo; 4ª o estudo dos comportamentos intersubjetivos” (ABBAGNANO, 1998, p. 773). Pelo menos a quarta definição parece corresponder às posições cartesianas sobre a ação generosa. Posto que esta deve indicar aquilo de mais apropriado a ser feito perante o outro. Entretanto, ainda vale questionar, aceitando-se tais formulações de Abbagnano, se a *generosidade* não atenderia a estes outros aspectos da política. Nossa tese é a de que sim.

Em primeiro lugar, nesse sentido, é necessário aprofundar o conceito de *vontade* apresentado na *Meditação IV* (DESCARTES, 1973, p. 125): esta é livre e julga, escolhe, a partir daquilo que o *entendimento*, a faculdade que conhece, lhe apresenta. Assim, Deus nos proveu de recursos suficientes para que o entendimento não falhe, desde que sejam adotados *juízos claros e distintos* (DESCARTES, 1973, p. 125). O erro formal do pensamento, portanto, seria residual e fruto do mau uso da própria *vontade*, o qual faz com que julguemos e sigamos *juízos baseados em ideias obscuras e confusas* (DESCARTES, 1973, p. 128).

Em segundo lugar, conforme vimos, uma *vontade livre* não implica exatamente uma total indiferença, como aliás não há indiferença diante

daquilo determinado por Deus, mas sim envolve seguir o *bom* e o *verdadeiro*. E isso pode até acarretar que a vontade vá contra algo conhecido *clara e distintamente*, sem que incorra propriamente em um erro ao fazê-lo, caso isso sirva para demonstrar nosso livre arbítrio. Esta posição é expressa em carta tida como dirigida a Mesland (Cf. FORLIN, 2017, pp. 5-6), de 09 de fevereiro de 1645:

quando uma razão muito evidente nos move em uma direção, embora moralmente falando nós dificilmente possamos nos mover em sentido contrário, absolutamente falando, porém, nós o podemos. Posto que é sempre possível que nos impeçamos de buscar um bem conhecido com clareza, ou que admitamos uma verdade claramente percebida, contanto que pensemos que é um bem demonstrar nosso livre arbítrio por essa via. (DESCARTES, 1901, at, iv, p. 173).

Ou seja, a vontade pode negar algo conhecido com clareza e distinção, desde que pensemos que isso configure um bem. Ora, nesse caso a *vontade* da alma pode afetar a própria alma, convertendo-se em uma *emoção interior* que em nome de um *bem* veta a concordância com uma *verdade da razão*. O que poderia acontecer em seguida? Esquecimento? Erro? Ilusão? Não parecem ser estes os aspectos principais em causa, pois a vontade o fez em nome de um *bem*. Como mencionamos, a ação que visa tal *bem* decorre da busca pelo melhor, da busca pela felicidade, em último caso. A vontade pode escolher negar um conhecimento, se isso for o melhor. Pode então instalar-se no interior da alma um conflito, causado na alma por ela mesma, ao afetar-se por meio do emprego de sua própria vontade: *conheço o certo, mas o ignoro para ser feliz*. Esse quadro de tensão interno à alma é vivido cotidianamente por quase todos nós, para não dizer todos, e é plenamente pensável em termos cartesianos.

Cabe destacar que há duas hipóteses para que se *conceba como um bem demonstrar o livre arbítrio negando um conhecimento claro e distinto*: ou Descartes realiza uma observação meramente formal e conceitual, no intuito de não tornar equivalentes *vontade* e *entendimento*; ou o filósofo tinha em vista as consequências éticas implicadas na ação de uma *vontade* livre cujo alvo

é o *melhor*, o *bom*, o *contentamento*. Com efeito, as duas possibilidades não são mutuamente excludentes e, de qualquer modo, Descartes admite que a *vontade* pode se negar a aceitar algo conhecido com *clareza e distinção*. Por conseguinte, revela-se uma *razão* direcionada pela *vontade*: seja na busca pelo *melhor*, seja em seu excesso no *engano* do juízo. Não podemos perder de vista que a *ação prática* não é e nem pode ser regida apenas pelo claro e distinto, pois a união da alma e do corpo remete ao obscuro e confuso. Nas palavras de Gueroult, em *Descartes segundo a ordem das razões*:

Para Descartes (...) o pertencimento a mim mesmo comporta sem dúvida a aceitação dos decretos imutáveis da vontade divina e a submissão à razão, mas ele não é de forma alguma uma cega submissão à ordem da natureza universal e indiferença aos fins exteriores. Ao contrário, ele é submissão da natureza à minha vontade, capaz, graças à ciência, de modificá-la e de me tornar mestre e possuidor dela (GUEROULT, 2016, p. 707).

Temos então um problema, o qual pode e deve ser minimizado pela adoção de julgamentos estritamente vinculados ao critério de clareza e distinção do entendimento, mas que, ao mesmo tempo, revela um ser humano que quer dominar a natureza, a si próprio e, não raro, os seus pares também. Porque, como aponta a ação generosa, os outros nos mobilizam e temos de nos posicionar diante deles, do contrário, podemos ter dificuldades, ainda que nos dominemos. A melhor maneira de fazer isso, a mais virtuosa pelo menos, é a generosa. No entanto, não é a única, e é possível agir com pouca ou nenhuma virtude.

Em resumo, tornar-se *mestre da natureza*, como afirma Gueroult, implica o uso da razão, mas em termos cartesianos é perfeitamente concebível que a vontade: ou se exceda e ultrapasse o entendimento; ou precise ignorar algo claro e distinto na busca pelo bom, pelo contentamento. Pois, ainda que se trate das melhores intenções, somos finitos, limitados e não podemos conhecer tudo, mesmo que procuremos nos dedicar a isso. Logo, por exemplo, se estivermos em uma situação em que uma *verdade* contradiz tudo o que *sabemos*, podemos nos ver na posição de negá-la ou de não lhe dar nosso assen-

timento. Não apenas por *erro*, mas também por este ser *um bem* maior e que afirma a nossa liberdade de continuar à procura do *melhor*. Nesse cenário, é possível analisar alguns comentários que Descartes faz sobre o Estado e sobre Maquiavel, como em carta para a princesa Elisabeth de setembro de 1646: “pois a justiça entre os soberanos tem outros limites que entre os particulares, e parece que nestes casos Deus dá o direito àqueles a quem dá a força. Mas as mais justas ações tornam-se injustas quando aqueles que as praticam as *pensam* enquanto tais” (DESCARTES, 1901, AT, IV, p. 487, grifos nossos).

A ordem estabelecida por Deus é necessariamente boa, então um governante que chega ao poder não é, nesse aspecto, mau. No entanto, na sequência, Descartes indica algo que pode parecer, no mínimo, esquisito: o *justo* pode ser *injusto*, caso seja assim pensado. Não é a força do rei, nem a realidade imediatamente dada de seu poder, que conferem legitimidade ao príncipe. Descartes não é Hobbes. É a razão que tem este condão, é ela que cria e recria a legitimidade do poder. Caso o soberano, por melhor que seja, se *pense* injusto, então o será. Segundo Alexandre Oliveira Souza, em *Descartes - O cortesão exilado: política e paixão*, se delineia em Descartes uma nova concepção tanto de natureza quanto de laço social a qual “se funda no ‘eu’, no bom-senso que distingue o verdadeiro do falso e o bem do mal. Esta nova concepção promove a centralidade do ‘eu’ na esfera do mundo político em debate com suas paixões, criando tensões entre natureza e Estado.” (SOUZA, 2013, p. 90). O poder não é mais *exclusivamente* correlato à força ou à uma vontade divina transcendente, ainda que permaneça a estas articulado. Ademais, Descartes também destaca que:

o povo suporta tudo o que podemos persuadi-lo de que é justo, e ofende-se com tudo o que imagina ser injusto; e a arrogância dos príncipes, isto é, a usurpação de alguma autoridade, de alguns direitos, ou de algumas honras que ele [o povo] crê não lhes serem de forma nenhuma devidas, só lhe é odiosa [ao povo] se a considerar como uma espécie de injustiça. (DESCARTES, 2001, p. 123, itálicos nossos).

Dessa maneira, o exercício legítimo do poder pelo soberano exige que

ele conheça o que é bom e o pratique. Além disso, conforme Descartes, em carta para a princesa Elisabeth de setembro de 1646, trata-se de exceção a situação em que o governante é invejado pelo próprio povo (DESCARTES, 2001, p. 122). O mais comum, segundo o filósofo, é que os seus pares próximos cobicem seu lugar, sobretudo aqueles príncipes das nações vizinhas, ao passo que a população apenas se rebelde quando as ações do soberano são julgadas como injustas. Nesse caso, o povo sentirá ódio e o rei poderá enfrentar sua rebeldia. Isso, convém frisar, se o soberano não conseguir *persuadir* seus súditos de que suas ações são justas. Ora, Descartes não usa o termo *demonstrar*. Não estamos no campo da ciência clara e distinta. A persuasão torna-se relevante e determinante porque envolve a vontade. Temos a tendência a dar ou a negar nossa concordância a partir do que consideramos *bom*. E o *melhor*, para o povo, é o *justo*. Algo tão potente que a população, segundo Descartes, é capaz de suportar privações em nome disso, do que é *justo*. Conforme Pierre Guenancia, em *Descartes et l'ordre politique*:

A vontade do soberano é a fonte das leis e, portanto, da lei. Mas esse direito só é legítimo se o soberano assim o considerar. Não somente por caber a ele decidir o que é certo ou errado, mas especialmente porque a legitimidade é de jurisdição exclusiva do entendimento, para o rei como para cada um. Sempre há um momento em que nos tornamos todos soberanos, e o uso do livre arbítrio, que nos converte neles também, nos torna semelhantes ao próprio Deus. Perspectiva capital que se impõe em um mundo infinito do qual toda a finalidade se evaporou, deixando espaço para a ação, o uso [de nós mesmos e da natureza] e o julgamento. A sociedade não é resultado de um pacto, mas ela é a todo instante recriada. A ligação entre os homens não é dependência social, mas de estima recíproca, não apenas utilitária, mas também de reconhecimento (GUENANCIA, 1983 p. 225-6).

A argumentação cartesiana, seja sobre a rebeldia popular, seja quanto à legitimidade do poder soberano, seja acerca da manutenção da vida civil em uma comunidade política, exige que se considere o funcionamento da *vontade*, ao qual fizemos alusão agora há pouco: mesmo perante a dor, podemos persistir no caminho do que julgamos *bom*; o povo pode *conhecer* que algo está errado e é ruim, mas não tentará mudá-lo se acreditar que este é o *melhor*, negando alternativas em nome deste caminho socialmente partilhado pelos

membros da comunidade política. Não é o entendimento quem decide sozinho tais questões e nesse processo o papel da vontade é fundamental, pois é ela quem persevera no que o entendimento lhe apresentou como *bom*. O comprometimento público da *vontade* da comunidade política é o que estabiliza e efetiva sua própria existência, a criando e recriando no tempo. E isso não ocorre de modo atemporal ou pactuado, tampouco se mantém sem a presença constante do reconhecimento da legitimidade das ações tanto dos cidadãos comuns quanto do soberano.

Este aspecto de constante manutenção da comunidade política, o qual Guenancia ressalta com precisão que não se baseia em uma mera *dependência social*, mas sim parte de uma *estima recíproca* constantemente realizada, é o que minimiza ou tensiona a possibilidade de o governante adotar um discurso ideológico que procure apenas persuadir o povo a legitimar ações que o prejudicam. Ainda que o rei seja hábil e repleto de ardis, ele será sempre vigiado pelos seus súditos. O poder, em termos cartesianos, não se legitima pela força, divina ou profana, ou por uma simples reunião conveniente pactuada entre indivíduos antes isolados. Pois, segundo Descartes, é preciso que se dê e que se reconheçam como legítimas as razões que tanto configuram quanto sustentam a comunidade política. O entendimento a todo o tempo informa o nosso juízo da arbitrariedade ou da validade das ações do príncipe, bem como da dos demais cidadãos. Se o governante quiser enganar o povo, isto será uma tarefa passível de ser descoberta a qualquer momento, logo, perigosa ou arriscada, apesar de possível.

Nesse sentido, a *vontade* estabiliza a vida civil, fazendo o povo persistir no objetivo assumido pelos seus membros, ainda que existam problemas pelo caminho ou mesmo erros por parte do soberano. Afinal, governar exige que se tomem, em vários momentos, decisões difíceis e conflituosas. Agir da melhor maneira possível não é o mesmo que sempre acertar, pois a questão premente é *agir da melhor forma possível*. Por conseguinte, a persistência da vontade dos súditos em se comprometer com as ações do soberano, ao invés de preferir outro rei ou ação estatal, não se resume a uma simples *negação contracausal* de

qualquer ideia alternativa que possa ser apresentada pelo entendimento. Essa *indiferença* da vontade, na realidade, está fundada em uma ideia tida como segura e com a qual a vontade se compromete. Mas isso não significa, por outro lado, *salvo-conduto* para a arbitrariedade no exercício do poder. Pois cumpre ressaltar que o príncipe precisa sempre se justificar e que pode enfrentar a rebelião do povo a qualquer momento, se suas ações forem consideradas injustas.

Desse quadro, uma pergunta então se desenha: até que ponto a vontade popular pode acompanhar um líder político, antes de abandoná-lo ou rebelar-se contra ele? Em outras palavras, a partir da leitura do texto cartesiano anteriormente indicada, seria viável alguma medida para evitar o surgimento de um déspota? Talvez um caminho para evitar a tirania, com base na compreensão das ideias cartesianas que discutimos neste artigo, seja a relação entre a *ação ética* e a *ação política*, como no exemplo do rei cujo poder não é legítimo se este *não o pensar enquanto justo*.

Nesse sentido, a *generosidade* seria uma possível solução para evitar o advento de um poder opressor, pois não é possível que os fins da vontade generosa se convertam em opressores sem que a própria vontade generosa negue a si mesma ou deixe de ser generosa. O reconhecimento da importância do *outro* na generosidade veta aquele caminho, porque a generosidade leva à construção de uma sociabilidade fundada no reconhecimento recíproco. E na generosidade aquilo que assegura o bem-estar dos amigos ou pares obrigatoriamente inclui todo e qualquer semelhante ou igual.

Por exemplo, se *a morte é um mal para os amigos do generoso*, então esta não pode se tornar inesperadamente um *bem* para outras pessoas que partilhem da mesma *condição humana* de seus amigos, e nisso se assemelhem a eles, ainda que sejam em todo o restante diferentes. Dessa forma, não é viável, sem contradição, imputar a *morte* a apenas *alguns* e não a *todos*. Pois o atributo *vida* emerge como um predicado do *ser humano*, não apenas de um amigo em particular, e a vontade generosa anularia a si mesma se o negasse. Se a razão apresenta o bem-estar do outro como o melhor, isso não pode ser negado logo em seguida pela abolição ou esquecimento deste estado sob nenhuma hipóte-

se, exceto *abrindo-se mão da generosidade* ou *anulando sua efetividade*. Cabe salientar que isso ocorre se a extensão da condição humana incluir a *todos* e não apenas a *alguns*, pois ao negar a humanidade ao outro é possível, sem contradição, negar-lhe também os consequentes atributos que se ligariam a ele devido a tal condição. O poder opressor, portanto, exigiria o abandono da generosidade, seja por sua supressão pura e simples, seja por uma distinção de razão que atribui humanidade a *alguns* e não a *todos*.

Todavia, compete ressaltar, isso vale apenas para a *vontade generosa*, ou seja, aquela exercida por meio da generosidade, que julga sempre de acordo com o *melhor* que é apresentado pelo *entendimento*. Por outro lado, essa possibilidade de combater a tirania por meio do conceito de *generosidade* pode vir a ser chamada de insuficiente ou até mesmo de algo ingênuo, isto é, considerar que a política possa ser exercida em termos de uma ação eticamente responsável pode ser interpretado como utópico e abstrato. Nesse cenário, é interessante mais uma vez retomar as palavras de Descartes, em carta para a princesa Elisabeth de maio de 1646:

Levo uma vida tão isolada, e estive sempre tão afastado da gestão dos negócios, que não seria menos impertinente do que aquele filósofo que queria ensinar o dever de um capitão na presença de Aníbal, se tentasse escrever aqui as máximas que se devem observar na vida civil. E não tenho dúvida nenhuma de que aquela que Vossa Alteza propõe seja a melhor de todas, a saber, que vale mais regular-se pela experiência do que pela razão, porque raramente se lida com pessoas perfeitamente racionais, como todos os homens deveriam ser, a fim de que pudéssemos julgar o que eles farão, pela mera consideração daquilo que eles deveriam fazer; e frequentemente os melhores conselhos não são os mais felizes (DESCARTES, 2001, p. 117).

Descartes pondera que em muitas situações, talvez na maioria delas, seja melhor observar a *experiência* do que uma *razão ideal* na vida civil. O campo político, dessa maneira, pode operar com base na *experiência*, ao invés de se fundamentar naquilo que as pessoas *deveriam fazer*. Assim, nem sempre a *ação mais segura* ou *eficiente* coincide totalmente com aquela *mais generosa*.

Descartes sabe disso. No que pese a proposta política que se delinea das teses cartesianas parecer excessivamente otimista ou abstrata, é preciso admitir que não é propriamente *ingênua*. Dado que o filósofo não somente compreende a distinção entre o campo privado e o campo da política pública, como também elogia e reconhece as posições pragmáticas como mais seguras e eficazes em certas circunstâncias, para não dizer na maioria dos casos.

Contudo, se a *razão ideal* pode revelar-se insuficiente para pautar a ação política, esta não é, por sua vez, toda a *razão*. A ação política fundamentada na *experiência* não exclui a exigência de ter de se mostrar justa aos súditos, de ter de explicitar suas *razões* para ser reconhecida como legítima. Talvez até seja o caso de chamar a *razão* cartesiana em jogo na política de *razão prática*, em contraponto a uma *razão ideal*. Assim, a *experiência* não contradiz a *razão*, pelo contrário, ambas combinam-se. Não poderia ser diferente, pois estamos no âmbito da vida prática, das ideias obscuras e confusas cuja validade permite que mantenhamos a união da alma e do corpo, mas que se contrapõem no sistema cartesiano às ideias claras e distintas. Portanto, se requer do príncipe que saiba lidar com essa mescla, da *experiência* com a *razão*, com uma *razão prática*, sob pena de sofrer a revolta de seus súditos ou de tornar o exercício de seu poder ilegítimo. De qualquer forma, é notável que a posição cartesiana não abstrai a experiência ou é contrária a ela, tampouco propõe uma ação política idealizada e sem conexão com a vida prática.

Não obstante, vamos rapidamente ver também três exemplos de como isso foi pensado pela fortuna crítica. Primeiramente, segundo Guenancia, em Descartes: “a busca do poder individual retira as relações interindividuais do campo da atração política [mediada pelo Estado] e o cartesianismo aparece sob esse ângulo como um dos esforços mais sustentados para separar a sociedade do Estado” (DESCARTES, 1983, p. 228). Por outro lado, François Regnault (1967, pp. 29-30), em *La pensée du prince*, entende que em Descartes o poder do soberano é legitimado *metafisicamente* pelo papel de Deus em seu sistema. E, por fim, Simone Goyard-Fabre (1973, p. 331), em *Descartes et Machiavel*, defende que Descartes fundamenta suas propostas em uma espécie de *morali-*

dade política, cuja base pode ser encontrada no que já citamos do *Tratado das paixões*:

O Tratado das Paixões, de fato, preconiza a generosidade, a benevolência, a devoção e este amor aos outros que, do afeto à devoção, atesta a solidariedade universal de todas as coisas; e, como essa solidariedade é um dever do homem porque é um fato para Deus, o altruísmo cartesiano tem fundamento metafísico (GOYARD-FABRE, 1973, p. 323).

Dentre os três comentadores, os quais, no que pesem suas diferenças, concordam que Descartes apresenta algum tipo de pensamento sobre a política, compartilhamos a posição de Guenancia. Posto que, como vimos, Descartes não tem posições que automaticamente referendam o poder constituído, seja com base em um poder transcendente, seja a partir de um pacto fundamentado na dependência mútua dos cidadãos. Embora a ordem de realidade esteja fundamentada metafisicamente, Descartes admite o conflito: o povo pode odiar o rei e tomar por injustas suas ações; igualmente o soberano, mesmo empossado, se não ponderar e racionalmente legitimar sua ação, será injusto. É a razão que legitima, ou pode-se pensar: *Deus legitima o poder do rei pela razão*, sua e dos seus súditos, de todos. E, quanto à redução da política em Descartes a uma espécie de *moralidade política*, esta visão desconsidera o próprio sentido do conceito de *generosidade*, ou o toma só superficialmente. Pois *a vontade seguir o que julga por meio do bom exercício da razão pode ser revolucionário*, à revelia das posições comedidas e conservadoras de Descartes como homem encarnado.

Não é demais enfatizar que esse *potencial revolucionário* não foi desenvolvido em sua plenitude por Descartes, que jamais escreveu um tratado ou uma obra sobre política, como já destacado. Contudo, o impacto de se exigir que a legitimação do poder soberano decorra de uma fundamentação racional, ao invés de depender de uma suposta origem divina ou do simples uso da força, foi, por exemplo, um dos motes do que posteriormente se convencionou chamar de movimento Iluminista. Ora, não se trata aqui de afirmar

que Descartes foi um iluminista *avant la lettre*, asserção, aliás, que pode ser considerada eivada de anacronismo, mas sim de constatar a importância e a estranheza desse argumento no interior da época em que o próprio filósofo viveu. Isto é, postular que a legitimidade do poder do governante se baseie em critérios estritamente racionais contesta o *status quo* da sociedade de corte seiscentista.

Pode-se suspeitar, e isso é apenas uma hipótese, que tenha sido por esse motivo que Descartes não levou às últimas consequências o papel da razão na política, embora este assunto esteja presente em sua correspondência com Elisabeth, ao debaterem as ideias de Maquiavel, como já referido. Vale lembrar que nessa ocasião sua correspondente era uma princesa, logo, alguém que representava certa aristocracia, da qual, sublinhe-se, o próprio Descartes também fazia parte, embora em uma posição diferente da de Elisabeth e com bem menos destaque e influência política do que ela. Portanto, é de se esperar que a defesa de critérios rigorosamente racionais para a justificação e o respaldo do poder da nobreza fosse um tema delicado ao longo do diálogo travado entre eles, talvez até mesmo um tabu. Uma demonstração da força disruptiva dessas noções sobre a ordem social vigente no século XVII encontra-se, por exemplo, como será assinalado a seguir, tanto em fatos históricos de conhecimento geral, como a Revolução Francesa, em 1789, quanto no ideário iluminista do período seguinte àquele em que Descartes viveu.

Nessa perspectiva, uma vez que é indicada por Descartes a ideia de que deve ser a razão (e não a força, a tradição de uma linhagem, ou Deus, por exemplo) aquilo a fundamentar e a pautar o poder do soberano, cabe aos seus leitores ou intérpretes tentar entender tal prerrogativa. Isso não significa, por seu turno, apressadamente abolir a importância atribuída ao determinismo divino, como na passagem supracitada, e que é pertinente agora aprofundar, em que o filósofo afirma que *parece* que “Deus dá o direito àqueles a quem dá a força” (DESCARTES, 1901, AT, IV, p. 487). Cabe, isso sim, situar este argumento. Primeiramente, é preciso dar a devida atenção ao fato de que Descartes emprega o termo *parece* (*semble*), ao invés de dizer que simplesmente é desta

maneira. Essa hesitação não é casual, sobretudo quando se considera o cuidado do filósofo com a exatidão de suas ideias. *Parece*, pois, por exemplo: se simplesmente Deus conferisse o direito a quem deu a força, então o que impediria um príncipe novo ou algum inimigo do poder vigente, bem como a rebelião de um povo oprimido, de tomar o poder e se legitimar no governo com base no uso exclusivo da força, da violência? Esta não é uma pergunta banal, mas subjacente às próprias cartas em pauta, dirigidas a Elisabeth, posto que nelas se discutem as propostas de Maquiavel (2010) em *O príncipe*. Pois, compete salientar, nesta obra, desde o primeiro capítulo, o pensador florentino discute os diversos modos pelos quais um príncipe, ou um governante, pode chegar ao poder (Cf. MAQUIAVEL, 2010, p. 5). Logo, é examinado na correspondência como um soberano se legitima ou vem a perder a legitimidade perante seus súditos.

Nesse cenário, se seguíssemos inadvertidamente e sem maiores aprofundamentos a proposição cartesiana de que em geral *parece que Deus confere o direito a quem dá a força*, então poderíamos concluir, rápido demais, que qualquer governo seria legítimo, desde que também detivesse a força. E isso flagrantemente não é o que Descartes propõe, como fica explícito em seguida: “Mas as mais justas ações tornam-se injustas, quando aqueles que as praticam as pensam enquanto tais.” (DESCARTES, 1901, AT, IV, p. 487). A *razão* é o que efetivamente confere legitimidade e não a *força*, mesmo nos casos em que o líder político detém a força. Em suma, a força sozinha não basta para conferir legitimidade ao poder do príncipe, do soberano; com a bondade divina e suas determinações, segundo a qual parece ocorrer que *Deus dá o direito a quem dá a força*, emergindo desse exercício racional, e não o contrário.

Ademais, ainda em relação a isso, a posição de Descartes em outros momentos deixa pouca margem para dúvida, como ao censurar Maquiavel, um pouco antes, na mesma carta de setembro de 1646: “Em vez disso [da consideração pragmática de Maquiavel de como agir na política], para instruir um bom Príncipe, ainda que recém-chegado em um Estado, parece-me que se deve oferecer-lhe máximas totalmente contrárias [i.e. baseadas no

que a razão aponta]” (DESCARTES, 1901, AT, IV, p. 487). Em outras palavras, o exercício do poder deve seguir preceitos racionais e não é subsumível àquilo imediatamente estabelecido, ou seja, não deve só ratificar o que já está pronto e configurado. Por conseguinte, se, por um lado, para Descartes *Deus dá o direito a quem dá a força*, por outro lado, o exercício desse direito está submetido à razão, e não o contrário, sob pena desse poder se tornar ilegítimo, inapelavelmente.

Dessa forma, como compreender em termos cartesianos o estatuto da razão na política? Para esboçar uma resposta a esta questão, iremos brevemente discutir o peso e a importância histórica da razão enquanto critério para a legitimação do poder no período seiscentista. Nesse sentido, a relação tanto contrastante quanto convergente entre Descartes e o Iluminismo pode ser exemplar. Em primeiro lugar, conforme Eric Hobsbawm, em *The age of revolution*, o que se convencionou chamar de ideário iluminista se ancora na

convicção do progresso do conhecimento humano, da racionalidade, da riqueza, da civilização e do controle sobre a natureza, dos quais o século xviii estava profundamente imbuído, o “Iluminismo” [em uma palavra] extraiu sua força principalmente do evidente progresso da produção, do comércio e da economia e da racionalidade científica que se acreditava estar inevitavelmente associada a ambos (HOBSBAWN, 1996, p. 20).

Como já mencionado por Gueroult (2016, p. 707), Descartes foi um dos responsáveis por propagar e dar uma justificativa teórica para o que Hobsbawm denomina de convicção no progresso civilizatório a ser obtido por meio da racionalidade científica e do controle da natureza. Como também assinala Olgária Matos, em *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*:

Privilegiando a consciência e reprimindo tudo o que se apresenta como natureza, a lógica do domínio, que nasce da cisão cartesiana da realidade corpórea e da consciência, era guiada, em sua ação, pelo objetivo de oferecer ao sujeito a possibilidade de exercitar o próprio controle sobre

toda a realidade a ele contraposta. A civilização burguesa, que se afirmou no primado atribuído por Descartes à consciência, institucionalizou o conflito entre o eu e o mundo (MATOS, 1999, p. 164).

Desse modo, o solo conceitual cartesiano se desenha como parte do quadro de ideias de que o Iluminismo do século XVIII extrai sua força. A despeito disso, porém, há importantes pontos de divergência e afastamento entre a filosofia cartesiana, bem como seiscentista, e a iluminista. Como destaca Luiz Roberto Salinas Fortes, em *O iluminismo e os reis filósofos*:

Ou, melhor dizendo: é em um mesmo movimento que se questiona a representação teológica do universo e a sociedade fortemente hierarquizada de que esta representação é uma expressão sublimada. É em um mesmo gesto que a Razão se propõe como instrumento soberano de conhecimento e, ao mesmo tempo, como instância suprema incumbida de reger os destinos históricos do homem e conduzir à sua emancipação diante dos preconceitos do passado, assim como dirigir e organizar a vida em sociedade (FORTES, 1986, pp. 19-20).

A novidade iluminista em comparação aos seiscentistas pode ser resumida nesse novo passo, ou seja, pela razão não somente surgir como o instrumento supremo para a formulação da ciência (como já previsto, em grande medida, pelos filósofos do século XVII, como Descartes), mas também reivindicar o poder de pautar e reger toda a sociedade, a vida comum, sob pretexto de combater os preconceitos do passado. Isso, como se percebe, não é pouco e remete a uma diferença marcante entre os dois momentos. Entretanto, essa novidade se localiza entre a ruptura e a continuidade, como também comenta Fortes:

Achamo-nos diante de uma transformação de mentalidades, certamente. Mas será que esta transformação ou mutação não tem início bem antes no Ocidente, bem antes daquilo que se convencionou chamar de Iluminismo? De fato. O Iluminismo é apenas o herdeiro e o ponto culminante de uma radical transformação ocorrida já no século xvii (...). Não é o século xviii que descobre e exalta os poderes da Razão. As coisas começam muito antes (FORTES, 1986, p. 23).

Por seu turno, a continuidade e a ruptura entre o Grande Racionalismo e o Iluminismo também é defendida por Ernst Cassirer, em *A filosofia do iluminismo*:

De tudo o que precede sobressai que, comparando o pensamento do século xviii com o do século xvii, em nenhum ponto verifica-se uma verdadeira ruptura entre eles. O novo ideal do saber desenvolve-se em continuidade perfeita a partir de pressuposições que tinham sido fixadas pela lógica e pela teoria do conhecimento do século xvii, Descartes e Leibniz em particular. A diferença que existe entre essas duas formas de pensar não representa uma radical mutação; apenas exprime uma espécie de deslocamento de acento. Cada vez mais o acento desloca-se do geral para o particular, dos “princípios” para os “fenômenos”. Mas o pressuposto fundamental de que entre os dois domínios não existe oposição, nenhum conflito, mas uma reciprocidade perfeita de determinações, conserva sua plena força (...). A “autoconfiança” da razão em momento nenhum é abalada. Antes de tudo, foi a exigência de unidade do racionalismo que conservou todo o seu poder sobre os espíritos. A ideia de unidade e a de ciência são e continuarão sendo intercambiáveis (CASSIRER, 1992, p. 44).

Nesse quadro, Cassirer (1992, pp. 50-1) ainda aponta que a influência cartesiana é determinante para os iluministas. Ponto que também é enfatizado por Maria das Graças de Souza, em *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*, ao lembrar que

se, de um lado, o pensamento das luzes refutou a metafísica cartesiana, de outro, o método de Descartes é reivindicado por d’Alembert no Discurso preliminar da Enciclopédia, e Diderot, no Prospecto, faz o elogio do método do encadeamento, da composição e da clareza (SOUZA, 2002, p. 167).

Elementos importantes do Iluminismo, nessa perspectiva, já haviam sido em alguma medida anunciados pelos seus antecessores. É bastante plausível, assim, que Descartes tenha chegado a vislumbrar, embora sem desenvolver, um novo papel para a razão na política. Todavia, o abalo social e político

que os desdobramentos da razão apresentariam ao se configurarem enquanto principal critério para a legitimação do poder, dos governos e das leis (Cf. CASSIRER, 1992, pp. 315-6), ainda demoraria algum tempo para se fazer sentir. Eventos amplamente conhecidos (Cf. HOBBSAWM, 1996, p. 234), como a Independência dos Estados Unidos, em 1776, e a Revolução Francesa, em 1789, já no final do século XVIII, por exemplo, seriam emblemáticos nesse sentido, ao efetivarem esse novo lugar da razão para a organização da sociedade, para a política, sobretudo para a configuração do que hoje, grosso modo, chamamos de *democracia liberal*.

Em todo caso, é notável que Descartes tenha chegado a divisar algo que só encontraria respaldo teórico mais consistente décadas mais tarde. Apesar de não ter aprofundado o tema, esse novo papel da racionalidade, na política e na sociedade, já se encontra indicado na correspondência com Elisabeth e tem um inegável *potencial revolucionário*, como dão prova os acontecimentos históricos subsequentes, tanto do Iluminismo quanto das revoluções que se seguiram no século XVIII. Cabe enfatizar, neste ponto, o termo *potencial*, visto que não se defende aqui que as ideias políticas de Descartes fossem revolucionárias e tampouco que as escassas linhas em que ele comentou sobre o tema o fossem. Isso seria simplesmente equivocado ou mesmo um erro crasso. Defendemos unicamente que o filósofo chegou a defrontar-se, talvez por acaso, a partir do intercâmbio com a princesa Elisabeth, com novos horizontes possíveis para suas próprias ideias (como dá exemplo a própria redação do *Tratado das paixões*, motivado em grande medida por tal correspondência). Por sua vez, a incipiente posição cartesiana sobre a política, em sua relação com a razão, encontra lugar somente alguns anos mais tarde, pelas mãos de outras pessoas, principalmente por meio da filosofia iluminista, como tentamos demonstrar, em que pesem as rupturas envolvidas nessa continuidade e o fato de Descartes não ser conhecido como um filósofo que pensou a política.

Em outras palavras, a convergência de ideias, relativas ao lugar da razão na política, entre os iluministas e o que é revelado pela correspondência de Descartes depende de um movimento mais amplo da própria razão ao

longo da história das ideias, que, como citado, engendrou um projeto civilizatório que buscou o domínio da natureza e a paulatina regulação racional de todas as esferas da vida humana. Por outro lado, essa convergência se baseia, do ponto de vista cartesiano, nas implicações da categoria de vontade. Pois, compete novamente assinalar, a vontade pode negar o que lhe apresentam, por exemplo, ideologicamente como verdadeiro, em nome do que julga como o melhor caminho para a felicidade. Isto é, a nossa vontade pode ir contra o imediatamente dado, em nome da busca pelo que é bom, por uma vida feliz.

Como mencionado, para Descartes a vontade não chega a tornar-se completa e eternamente indiferente àquilo apresentado pelo entendimento, quando muito suspende temporariamente o juízo, em nome de uma ideia que a razão lhe havia apresentado antes. Do contrário, como compreender que o soberano precise dar as razões de suas ações e seus argumentos permaneçam sempre sob escrutínio público, algo que pode validar ou deslegitimar seu próprio poder? Afinal, a boa vontade do povo para com o seu governante não estabelece um escudo ideológico à prova da realidade. Mesmo que o líder político seja hábil em persuadir os cidadãos, subsiste a possibilidade de seu discurso enganoso se revelar problemático. Desse modo, por exemplo, o soberano pode enfrentar a fúria de seu próprio povo, ser deposto ou sofrer as consequências de sua tentativa falha de logro.

Assim, concluímos que a adequada consideração da finalidade na ética cartesiana, a felicidade, parece fundamental para que seu texto desdobre todas as suas consequências. O esquecimento da finalidade ética em Descartes, que reflete sua posição no saber científico, revela-se, portanto, problemático. Pois no âmbito da *vida humana* temos uma finalidade, conferida pela vontade da alma. Não somos como uma máquina falante cujas partes se somam exteriormente resultando em um todo eficiente. Em nós, um corpo, regido mecanicamente, está unido a uma alma, livre e racional.

Nessas circunstâncias, se o fim da *ação moral* é o contentamento, qual seria o fim da *ação política*? Uma possível resposta emerge do que confere legi-

timidade ao poder do príncipe, ou seja, que suas ações sejam consideradas *justas* tanto por parte dos cidadãos quanto dele mesmo. E parece-nos difícil discordar que em última instância o critério para que uma ação seja vista como *justa*, por parte do povo e do próprio governante, remeta também a uma ação que engendre *o melhor* ou o *bom*, a partir do que é apresentado pelo entendimento. Ainda que o teor daquilo que é *bom* permaneça, pelo menos de acordo com o que foi discutido neste artigo, em aberto.

Nesse sentido, vamos um pouco além da instigante proposta de Guenancia de que a horizontalidade das relações generosas pode fazer um contraponto ao poder vertical do Estado. Posto que também é viável fundar não somente novas relações dentro de uma *comunidade política*, mas igualmente fundar ou refundar o próprio Estado, dado que os argumentos de Descartes tematizam a própria legitimidade do poder estatal, quer dizer, a maneira como o Estado encontra sua justificação e fundamento. Logo, as ideias de Descartes sobre a política não se referem apenas às relações operantes no interior da sociedade civil, como destaca Guenancia (1983, p. 228) ao sustentar que a posição cartesiana é um esforço para *separar a sociedade do Estado*, pois suas observações remetem igualmente aos critérios racionais segundo os quais o *poder estatal* é construído, legitimado, exercido e perpetuado. Entretanto, desenvolver tais concepções ultrapassa o escopo do presente texto. Pois isso depende de uma teoria sobre a fundação do Estado que Descartes jamais chegou a formular explicitamente, embora seus marcos iniciais possam ser encontrados na correspondência com a princesa Elisabeth, como na defesa de que é imprescindível que o poder do soberano se legitime racionalmente, conforme discutido neste artigo.

Dessa forma, podemos concluir que Descartes chegou a indicar questões que tiveram grande importância posteriormente, mesmo que não as tenha aprofundado em sua própria obra. Compreensível que tenha sido assim, tendo em vista a força de seu pensamento. Por fim, cumpre salientar que a decisão de ler Descartes enfatizando o *determinismo divino* ou sem ponderar sobre a *liberdade da vontade* parece limitar o que os seus próprios argumentos permi-

tem desenvolver. Se a política e a ética estão próximas em Descartes, posto que em ambas a *finalidade* da ação humana ganha destaque, talvez seja o caso de perguntar como isso se situa em seu pensamento, quer a partir de seu próprio sistema, quer por meio do diálogo com seus sucessores (como, por exemplo, procuramos retratar com base no movimento iluminista). Uma investigação desse tipo não é estéril, na medida em que permite desenvolver melhor os argumentos cartesianos, estabelecer seus desdobramentos, enunciar suas tensões e elucidar como Descartes lidou com problemas que seus continuadores desdobraram.

IS IT POSSIBLE TO THINK THE POLITICAL FIELD ON THE BASIS OF DESCARTES' PHILOSOPHY?

ABSTRACT: This article seeks to debate whether it is possible to think the political field based on Descartes' thought. In general, it is considered that: 1) the theme would have been practically ignored by Descartes; 2) there are indications of what the philosopher thinks about this theme, both in his correspondence and throughout his work. Our position is close to the second alternative, because Descartes would have given a place to the political field through the implications and developments related to the union of the soul and the body. More specifically, through the role of final causality for the practical action of human beings, whether in moral or in politics. In this sense, the concepts discussed in *The passions of the soul* and in his correspondence with Princess Elisabeth can be illuminating. Thus, our reading is that in Descartes a political field emerges based on the exercise of reason and free will.

KEYWORDS: Descartes, Politics, Will, Freedom, Generosity, Moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. (1998). *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ANDRADE, E. (2017). *Sobre a generosidade: certeza, ação e paixão na ética cartesiana*. São Paulo: Edições Loyola.
- CASSIRER, E. (1992). *A filosofia do iluminismo*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- DESCARTES, R. (1973). *Discurso do método; Meditações; As paixões da alma; Cartas*. In: *Os Pensadores* Vol. xv. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1901). *Ceuvres de Descartes - v. XIV*. ADAM, C.; TANNERY, P. (Ed). Paris: Léopold Cerf.
- _____. (2001). *Medicina dos afetos - Correspondência entre Descartes e*

- a princesa Elisabeth da Boémia*. Oeiras: Celta Editora.
- _____. (2006). *Princípios da filosofia*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70.
- _____. (2018). *Discurso do método & Ensaios*. São Paulo: Editora Unesp.
- FORLIN, E. (2017). “A concepção moral de Descartes na carta a Mesland”, in: *Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, v. 1, n. 2., jul./dez., pp. 3 - 17.
- FORTES, L. R. S. (1986). *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense.
- GOYARD-FABRE, S. (1973). Descartes et Machiavel. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78^e Année, n. 3 (Juillet-Septembre), pp. 312- 334.
- GUENANCIA, P. (1983). *Descartes et l'ordre politique*. Paris: PUF.
- GUEROULT, M. (2016). *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial.
- HOBBSAWM, E. (1996). *The age of revolution*. New York: Vintage Books.
- MAQUIAVEL, N. (2010). *O príncipe*. São Paulo: Martins Fontes.
- MARION, J-L. (1991). *Questions cartésiennes*. Paris: PUF.
- MATOS, O. C. F. (1999). *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense.
- OLIVEIRA, A. (2013). *Descartes - O cortesão exilado: política e paixão*. Tese (Mestrado) - FFLCH-USP. São Paulo, 192f.
- REGNAULT, F. (1967). La pensée du prince. In: *The Cahiers pour l'Analyse and Contemporary French Thought*, n. 6 (January-February), article 2, pp. 23-52.
- Disponível em: <http://cahiers.kingston.ac.uk/volo6/cpa6.2.regnault.html>
- Acessado em: 02/01/2021.
- SOUZA, M. G. (2002). *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora UNESP.