Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 53 jul-dez 2025 ISSN 1413-6651

IMAGEM a capa celebrativa dos 30 anos do *Grupo de Estudos Espinosanos* justapõe detalhes de três imagens empregadas em diferentes momentos dos *Cadernos Espinosanos*. O *Retrato de Espinosa* (1956) por Pablo Picasso, utilizado nas capas dos n. 1-7, de 1996 a 2001. Duas imagens de Johannes Vermeer: *O geógrafo* (1668), capa n. 29, 2014; e *Moça lendo uma carta à janela* (1659), capa n . 8, 2002, que foi um número especial da revista, apresentando apenas textos com autoria de mulheres.

QUAL É A NATUREZA DA MORAL CARTESIANA?

Rafael Teruel Coelho[1]
Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
teruel@usp.br

RESUMO Neste artigo, dedicamo-nos a estabelecer uma relação entre determinados aspectos da ética de Descartes, notadamente o conceito de *virtude*, e a tradição petrina, isto é, os preceitos morais e religiosos prescritos pelo apóstolo Simão Pedro. Para tanto, realizaremos um estudo comparativo entre a carta de Descartes a Elisabeth de 4 de agosto de 1645 e o capítulo primeiro da *Segunda epístola de São Pedro*. Argumentaremos a favor da hipótese de que um confronto direto entre ambos os textos nos permite identificar, seja em Descartes ou em Pedro, elementos teórico-conceituais de cunho semelhante no que diz respeito à natureza de uma vida virtuosa, pois tanto um quanto o outro relacionaram a virtude ao conhecimento, à constância e ao autodomínio. Ao defendermos tal hipótese, nos inserimos na linha interpretativa proposta por Jean Laporte (2000), um dos comentadores canônicos de Descartes que vislumbrou a possibilidade de compatibilizar a moral cartesiana e o cristianismo.

PALAVRAS-CHAVE Descartes; Ética; Moral cristã; Tradição petrina.

1 Somos gratos à Fundação de Amparo à pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), que por intermédio de uma bolsa de estágio de pesquisa no exterior (BEPE), processo número 2023/00055-1, tornou possível a feitura deste trabalho sobre a moral de Descartes. Agradeço também aos membros do *Grupo de Estudos Espinosanos* da USP pelas valiosas observações sobre este texto feitas em nossa reunião do dia primeiro de abril de 2025. Faço especial menção às observações da Prof.ª Dr.ª Tessa Moura Lacerda, do Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva, do Prof. Dr. Homero Santiago e de nosso colega doutorando Abel dos Santos Beserra.

INTRODUÇÃO[2]

Qual é a natureza do pensamento ético de Descartes?

Esta é uma questão absolutamente difícil de ser respondida, haja vista as discordâncias entre os comentadores do filósofo que se debruçaram sobre a sua moral[3].

Neste artigo, nosso objetivo não é analisar os diversos problemas relacionados à moral cartesiana, muitos dos quais já foram largamente discutidos pela tradição de intérpretes do filósofo. Diversamente, o nosso intento é aquele de nos debruçarmos apenas sobre um deles, a saber: é possível pensar

2 Neste artigo, iremos citar a correspondência de Descartes com Elisabeth a partir da tradução de suas cartas reunidas no livro *Medicina dos afectos: correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia*, cuja organização foi realizada por Adelino Cardoso e Maria Luísa Ferreira. Justamente por isso, quando se tratar da correspondência a que nos referimos, iremos referenciá-la desta maneira, por exemplo: (Cardoso; Ferreira, 2001, p. 78). No que concerne aos outros textos de Descartes transcritos diretamente das edições Charles Adam e Paul Tannery (Descartes, 1996), faremos a referência canônica com as iniciais de ambos, seguido pelo respectivo tomo e número de página, por exemplo, como segue: AT, IV, 537; e, quando se tratar de uma tradução que não é nossa, faremos a referência da edição da qual a extraímos, como por exemplo: Descartes, 1973, p. 49.

3 Carmel Ramos argumenta que a tradição de intérpretes de Descartes não deu a devida atenção ao viés "prático" do pensamento cartesiano, e isso se deve, em sua visão, às dificuldades interpretativas que tais temas engendram: "Mesmo alguns célebres exegetas do cartesianismo não se propõem a analisar a dimensão mais *prática* do sistema. (...) Certamente esta omissão se deve a toda dificuldade envolvida na abordagem destes temas. Recuperando a expressão de Guenancia, são temas *abertos* do cartesianismo. É unânime entre os comentadores o fato de que Descartes possui uma Metafísica e uma Física particularmente sólidas. É tema de controvérsia, no entanto, se há uma Moral, uma Medicina e uma Política em sentido forte, ou se são simplesmente fragmentos sem muita coesão e que estão invariavelmente submetidos ao esforço do intérprete." (Ramos, 2017, pp. 14-15). Além disso, acerca das discordâncias entre os comentadores de Descartes e sobre inúmeros outros problemas interpretativos que envolvem a ética cartesiana, sugerimos a consulta da "Introdução" do texto de Ramos, bem como da parte II do mesmo trabalho - denominada "*Galhos*: Medicina, Moral e Política" -, especialmente o capítulo II, que ela dedica à moral de Descartes: "*Moral:* virtude, imortalidade e indiferença" (Ramos, 2017, pp. 124-195).

a ética cartesiana à luz de determinados aspectos do cristianismo? Para tanto, neste texto, nos inserimos na linha interpretativa de Jean Laporte, cujos estudos sobre a moral de Descartes foram justamente nessa direção (referimo-nos às suas análises acerca da ética cartesiana conforme as lemos em uma de suas obras mais célebres, *Le rationalisme de Descartes*[4]). Todavia, diferentemente desse comentador, não cremos que se possa identificar *apenas* aspectos cristãos na ética cartesiana, mas também influências estoicas[5].

Ora, haja vista que diversos outros intérpretes já estudaram os rastros

4 Laporte, 2000. Entretanto, há que se destacar que a leitura de Laporte à qual nos filiamos é apenas uma interpretação possível que pode se fazer da moral cartesiana. Lívio Teixeira, por exemplo, lê a moral de Descartes a partir de um prisma não cristão. Nas palavras do comentador, "a moral de Descartes, entretanto, é uma moral leiga. (...) A vida moral, tal como o filósofo a concebe, nada tem que ver com o problema da salvação." (Teixeira, 1990, p. 246). Somos gratos ao nosso colega Abel dos Santos Beserra por evidenciar a necessidade de esclarecermos que, dentre os intérpretes de Descartes, a leitura de Laporte não é hegemônica, sugerindo-nos a necessidade de evocar o texto de Teixeira como um exemplo bastante ilustrativo das querelas que se instauraram em torno da ética cartesiana em suas relações com o universo cristão.

5 Nesse sentido, estamos de acordo com Carole Talon-Hugon (2002, p. 95), cuja visão iremos apontar mais adiante. Façamos um breve esclarecimento: não é nosso intuito colocar, de um lado, aqueles que enfatizam as influências estoicas no pensamento moral de Descartes, e, de outro, completamente oposto, aqueles que destacam apenas as influências cristãs na ética cartesiana. Dito de outro modo, não se pode dizer que se Descartes não é um estoico, então ele deve ser considerado um cristão. Um exemplo disso é o posicionamento de Gueroult: em diversas passagens ele procurou enfatizar possíveis diferenças entre as éticas estoica e cartesiana, embora jamais chegasse a afirmar que, no tocante à moral, Descartes se aproximasse do cristianismo. O contrário se dá. Para maiores esclarecimentos, consultar o tomo II de *Descartes selon l'ordre des raisons*, capítulo XIX e XX (Gueroult, 1968, pp. 219-271). Ademais, vale ressaltar que, por razões metodológicas, não iremos considerar neste breve texto os argumentos de Gueroult (1968), tampouco os de Teixeira (1990, pp. 245-7), cujas leituras são consistentes, mas que jamais convergiriam com as análises de Laporte (2000) nas quais pretendemos nos basear. Somos gratos ao Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva e ao nosso colega Abel dos Santos Beserra por nos propor a necessidade de esclarecimentos nesse sentido, evocando justamente a leitura de Martial Gueroult e de Lívio Teixeira sobre a moral de Descartes.

estoicos que estão igualmente presentes no interior do pensamento moral de Descartes[6], iremos nos centrar unicamente em possíveis interfaces entre a moralidade cristã e aquela do filósofo das ideias claras e distintas, assim como fizera Laporte. Isso quer dizer que, longe de nos colocarmos unicamente de acordo com Victor Brochard, para quem Descartes está fortemente alinhado *somente* com o paganismo do pórtico[7], também não estamos *plenamente* concordes com a visão de Laporte, pois ele procurou desvincular a moralidade cartesiana daquela dos pensadores estoicos, remetendo os seus leitores aos fundamentos cristãos da ética do filósofo, estabelecendo um paralelo *apenas* entre a moral cristã romana e o pensamento ético cartesiano[8].

Justamente por isso, nossa visão acerca da ética cartesiana é fortemente devedora daquela de Carole Talon-Hugon, autora que sustenta que, em Descartes, "é um estoicismo despido de seus aspectos mais selvagens e mais exigentes que é professado. Trata-se também de um estoicismo

6 No tocante às influências estoicas presentes no pensamento de Descartes que não iremos estudar neste texto, remetemos os leitores aos trabalhos de Victor Brochard (1954) e de Georges Touchard (1898).

7 "Que a moral de Descartes, ou ao menos aquilo que ele desejou nos dar a conhecer (...), liga-se diretamente ao estoicismo, é o que atesta o *Discurso do Método*." (Brochard, 1954, p. 321). Na linha de Brochard, Vincent Carraud, autor que se consagrou ao estudo das relações entre o pensamento de Descartes e a Sagrada Escritura, em *Descartes et la Bible* afirma que "sua moral [a de Descartes] menciona menos os conselhos evangélicos do que as virtudes estoicas" (Carraud, 1989, p. 277). É por isso que, mais adiante, Carraud defende que "Descartes remete-nos muito pouco à Bíblia; as citações que encontramos sob sua pluma são, primeiro, citações de outras pessoas; elas são pouco determinantes e, aparentemente, não são constitutivas de teses filosóficas; em todo caso, elas não são consideradas por elas próprias." (Carraud, 1989, p. 279). Somos gratos ao Prof. Dr. Padre Jean-Robert Armogathe por nos ter sugerido a leitura do intrigante texto de Vincent Carraud a que nos referimos.

8 "O Cristianismo traz à moral cartesiana um acréscimo de *matéria*, sem modificá-la de nenhum modo em sua *forma* (...). As duas morais, no que diz respeito a seus respectivos princípios, enquadram-se perfeitamente uma na outra. Elas são complementares." (Laporte, 2000, p. 437).

cristianizado" (Talon-Hugon, 2002, p. 95)[9]. Portanto, cremos que sejam inegáveis os vários pontos de convergência entre a moral de Descartes, o estoicismo e o cristianismo, especialmente quando se pretende amainar a moralidade dos antigos à luz da ética cristã, nos termos de Talon-Hugon. Então, sem perder isso de vista, por razões essencialmente metodológicas, iremos nos inserir na linha interpretativa proposta por Jean Laporte (2000) e, dessa maneira, buscar compreender de que modo pode-se pensar a moral de Descartes também a partir da doutrina cristã, especialmente à luz das Santas Escrituras.

***

Uma vez feitas tais ressalvas de cunho metodológico, resta-nos oferecer uma resposta a esta questão: em que sentido pode-se dizer que estamos baseados nas análises de Laporte em nossas investigações sobre a ética cartesiana? Uma resposta clara a esta pergunta exige nos remetermos diretamente às afirmações do comentador sobre a relação entre a concepção de *virtude* em Descartes e a maneira como o cristianismo concebia esse mesmo conceito. Nas palavras de Laporte,

> a respeito do *capítulo das virtudes*, bem como no que concerne aos outros, *a moral cartesiana contém apenas 'as opiniões mais conformes à Religião'*. Talvez, a partir de certas perspectivas, ela divirja das vias de um Catolicismo particularmente severo, o Agostinismo de Port-Royal. Mas Port-Royal, mais uma vez, não é no século XVII a síntese de todo o Catolicismo. Se considerarmos apenas a estrita ortodoxia,

9 Consultar o capítulo II de *Les passions rêvées par la raison : essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, especialmente o subtópico denominado *L'emprunt aux sagesses antiques et chrétienne* (Talon-Hugon, 2002, p. 93-98). Étienne Gilson, em seu comentário do *Discurso*, defende algo semelhante: "Em matéria de moral, Descartes permanece o herdeiro do ideal grego transmitido aos tempos modernos pela escolástica medieval e pelo estoicismo cristão do século XVI" (Gilson, 1987, p. 230).

> Descartes tem motivos para pensar que sua moral harmoniza-se perfeitamente com a moral católica. Ambas têm a mesma forma e, no que concerne ao conteúdo, esta acrescenta àquela, mas elas jamais se chocam. (Laporte, 2000, pp. 451-452, itálicos nossos).

Grosso modo, um dos pontos em que estamos de acordo com Laporte é o fato de crermos, assim como ele, que se possa estabelecer uma relação entre os fundamentos morais que sustentam a religião católica e a ética de Descartes por intermédio do conceito de *virtude*. Pois, como vimos no trecho supracitado, Laporte evoca a carta de Descartes a Chanut de primeiro de novembro de 1646 na qual ele afirma cultivar apenas "opiniões mais conformes à Religião e mais úteis ao bem do Estado" (AT, IV, 537)[10], o que, no entender do comentador, se aplicaria perfeitamente ao *capítulo das virtudes*, horizonte conceitual absolutamente caro à tradição moral ocidental desde os antigos até os modernos.

Assim, é nesse sentido que a obra de Laporte nos inspira em larga medida, haja vista que partilhamos uma única e mesma preocupação, a saber, a de enfrentar o desafio que se coloca diante daqueles que decidem consagrar o seu tempo à identificação de possíveis relações entre a moral de Descartes e o cristianismo. Para tanto, é necessário estabelecer determinadas compatibilidades entre ambas as doutrinas a partir de um confronto direto com o pensamento ético de Descartes e algumas das prescrições morais feitas ao longo dos textos bíblicos. Portanto, um intercurso na tradição moral cristã via *Sagradas Escrituras* visando a concepção cristã de virtude torna-se indispensável. Entretanto, coloca-se a questão: a fim de cumprir tal intento, quais textos bíblicos devem ser analisados? É justamente nesse ponto que nos afastamos da interpretação proposta por Laporte.

Diferentemente desse comentador, que traz à luz o magistério da Igreja e diversas outras passagens bíblicas a partir das quais ele pensa a ética cartesiana, iremos explorar possíveis interfaces entre a virtude em Descartes e

10 No original: "opinions les plus conformes à la Religion, & les plus utiles au bien de l'Etat" (AT, IV, 537). Vale ressaltar ainda que tal trecho é citado por Laporte (2000, p. 451).

os elementos teóricos dispostos no capítulo primeiro da *Segunda epístola de São Pedro*, texto a que, salvo engano de nossa parte, Laporte não fez referência. Todavia, faz-se mister confessar que não percorremos do início ao fim a obra *Le rationalisme de Descartes* para conferir essa informação, mas nos detivemos no capítulo 3 do livro terceiro, intitulado pelo autor "*La religion considérée dans ses rapports avec la morale*" (Laporte, 2000, pp. 420-468)[11]. Assim, sem perder de vista as indicações de Laporte, nas páginas que se seguem realizaremos um estudo comparativo entre o conceito cartesiano de *virtude* (que está estritamente atrelado à firmeza e à constância em executar os conselhos da razão[12]) e os elementos teórico-conceituais que o apóstolo Pedro, em sua segunda epístola, elencou como características de uma vida plenamente virtuosa: a relação vivida entre o conhecimento, a perseverança e o autodomínio.

Portanto, uma vez delineado o caminho a ser seguido neste artigo, iniciaremos nossas análises a partir da *Segunda epístola de São Pedro*, detendo-nos especificamente no primeiro de seus três capítulos, no qual o discípulo de Cristo expressa seus ensinamentos apostólicos em torno da liberalidade dos dons divinos[13] e da necessidade da vivência da virtude e do amor fraterno entre os homens. No que concerne a Descartes, haja vista que o conceito de *virtude* é, no entender de Lisa Shapiro (2019, p. 297), o *ponto-chave* da

11 Laporte, mesmo quando se propõe a explorar possíveis relações entre a *virtude cartesiana* e a *virtude cristã*, "*Vertu cartésienne et vertu chrétienne*" (cf. Laporte, 2000, pp. 437-452), não faz menção ao texto de São Pedro que iremos analisar.

12 Consoante carta de Descartes a Elisabeth de 4 de agosto de 1645: "que tome uma resolução firme e constante de fazer tudo o que a razão lhe aconselhar, sem que as suas paixões ou os seus apetites o afastem disso; e é a firmeza desta resolução que julgo dever ser tomada como sendo a virtude" (Cardoso; Ferreira, 2001, p. 71).

13 Os editores da *Bíblia de Jerusalém* (2002) dividiram o capítulo primeiro da *Segunda Epístola de São Pedro* em alguns subtópicos. O que mais nos interessa é o segundo deles, denominado "*A liberalidade de Deus*" (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 2120).

moralidade cartesiana (com quem estamos de acordo)[14], iremos nos centrar em sua correspondência com Elisabeth, especialmente na carta que o filósofo enviou à princesa em 4 de agosto de 1645, pois é neste texto que ele, em uma clara referência à terceira parte do *Discurso do método*, apresentou sua concepção de virtude. Entretanto, quando oportuno, iremos nos voltar para textos como o próprio *Discurso do método* e o tratado d'*As paixões da alma*.

***

Porém, antes de nos debruçarmos sobre o capítulo primeiro da *Segunda epístola de São Pedro*, faz-se necessário dedicarmos algumas linhas à interpretação de Laporte (2000). A esse comentador, como mencionado, devemos a escolha que fizemos de analisar a moral cartesiana à luz de determinados aspectos da doutrina cristã católica.

Dentre as diversas aproximações feitas por Laporte (2000) entre a moral cartesiana, as *Sagradas Escrituras* e a tradição cristã, chama-nos a atenção a sutileza do intérprete em relacionar o conceito cartesiano de *virtude* à concepção cristã de "boa vontade", que na sua visão é de relevância peculiar no contexto da ética de Descartes: "a *forma* da moralidade, em Descartes assim como em Malebranche, é a *boa vontade*. É necessário lembrar o que é dito da boa vontade no Evangelho e no ensinamento de todos os Padres e Doutores[15] sobre o papel primordial da intenção?" (Laporte,

14 Em outro texto, a comentadora chama a moral cartesiana de uma "ética da virtude" (Shapiro, 2011, p. 433).

15 A afirmação de Laporte é facilmente verificável, haja vista por exemplo o testemunho de Santa Thérèse de Lisieux, doutora da Igreja, uma das grandes santas do cristianismo francês: "sobretudo quando o demônio tenta colocar diante dos olhos de minha alma os defeitos de tal ou tal irmã (...), apresso-me a procurar suas virtudes, seus bons desejos, (...) e que mesmo aquilo que me parece um erro pode muito bem ser, *por causa da intenção* [de suas ações], *um ato de virtude*." (Thérèse de Lisieux, 2023, p. 301, itálicos nossos).

2000, p. 436)[16]. Aliás, mais adiante, continua o intérprete:

> Existe uma espécie de conveniência geral entre a atitude do filósofo e aquela do crente: tanto um quanto o outro, na ordem especulativa, tem como guia a evidência, seja da razão ou da fé; *tanto um quanto o outro, na ordem prática, tem como motor a boa vontade, consistindo na firme e habitual resolução de seguir tudo aquilo que é conhecido como bem, seja ele natural ou sobrenatural*; um e outro relacionam especulação e prática a um mesmo ideal supremo, a Beatitude, fruto da Sabedoria (Laporte, 2000, p. 465, itálicos nossos).

Naturalmente, estamos de acordo com Laporte, pois cremos existir uma relação direta entre a "boa vontade" cristã e a noção cartesiana de *virtude*. A virtude, diz Descartes, é "ter uma vontade firme e constante de fazer tudo o que julgamos ser o melhor [...]" (Cardoso; Ferreira, 2001, p. 78). Ou seja, o virtuoso é uma pessoa de "reta intenção"[17], que anseia sempre em fazer o bem, ou seja, o correto em seus atos. Por isso, a "conveniência" evocada pelo comentador entre o filósofo e o cristão torna-se bastante evidente, fazendo do agente moral cartesiano um católico, alguém de boa vontade, atento às palavras do Evangelho. Ao fim e ao cabo, o francês seiscentista, seja ele filósofo ou não, estava imbuído do catolicismo propalado pelo clero francês do interior das catedrais de Paris e de toda a província, de modo que, se na física Descartes chocou-se contra a tradição medieval, no contexto da moral por ele pensada, sua filosofia mesclou-se claramente com a religião.

16 Shapiro (2011) também destaca a relação entre o conceito cartesiano de virtude e a boa intenção. Em suas palavras: "Uma ética centrada na virtude é, sobretudo, a que enfoca *disposições* a fazer a coisa certa pelas razões certas, e agir bem dessa maneira não é compreendido simplesmente como a adesão a um conjunto de regras." (Shapiro, 2011, p. 438, itálico nosso).

17 A respeito da "reta intenção" no contexto da moral cartesiana, ver Jean-Luc Solère (2003, p. 223); ver também a introdução de Adelino Cardoso: "o erro do juízo, quando acompanhado de uma intenção reta, não produz forçosamente imperfeição moral" (Cardoso; Ferreira, 2001, p. 24).

1. A TRADIÇÃO PETRINA: VIRTUDE, FÉ E CONHECIMENTO

Em primeiro lugar, consagremos algumas linhas a determinados aspectos peculiares à tradição petrina, isto é, aos ensinamentos apostólicos expressos nos escritos de São Pedro.

Para tanto, por se tratar de um domínio exegético com o qual não estamos forte e verdadeiramente familiarizados, sobretudo por estarmos diante de um texto sobre o qual não se produziram análises substanciosas, fiamo-nos na leitura feita por William Barclay. No tomo XIV de seu monumental *Comentario al Nuevo Testamento*[18], dedicado às epístolas de Tiago e Pedro, Barclay fez análises valiosas sobre cada um dos versículos dos três capítulos que compõem a *Segunda epístola de São Pedro*. É por isso que, debruçados sobre os seus escritos, acompanhamos a sua escorreita interpretação que, na maioria das vezes, remonta aos termos originais do texto com o fito de buscar compreender o que o apóstolo pretendeu afirmar, o que é admirável aos olhos de não especialistas.

Por isso, neste tópico, procuramos sempre corroborar e complementar a nossa exposição acerca das concepções petrinas de *fé*, *virtude*, *conhecimento*, *autodomínio*, *perseverança* e *amor fraterno* com a ajuda de citações das linhas de William Barclay, pois elas colocam à nossa disposição comentários sobre cada uma dessas noções evocadas por São Pedro nos versículos de 5 a 8 do capítulo 1 da epístola petrina. Ao fazer isso, cremos poder evitar um possível erro interpretativo que é aquele do anacronismo, afastando de nós a tentação de compreender, por exemplo, a *virtude* ou o *conhecimento* em Pedro à luz das teorias modernas sobre o tema.

18 Infelizmente, não tivemos acesso à versão física da obra de William Barclay. No entanto, no site *Internet archive* (https://archive.org/details/comentario-al-n.-t.-vol.-14-sa-william-barclay/page/n223/mode/2up) encontramos uma tradução do livro para o espanhol, cuja paginação não está estabelecida. Justamente por isso, quando citarmos determinadas passagens do tomo 14 do *Comentario al Nuevo Testamento* de Barclay, o faremos da seguinte maneira: (Barclay, 1994, versão digital, s/p).

Simão Pedro, como lemos claramente no Evangelho de João, foi o apóstolo escolhido por Cristo como aquele que deveria "apascentar seus cordeiros" (Jo 21, 15)[19]. Nessa perspectiva, o pastoreio confiado a Simão Pedro, à maneira do próprio Cristo, o "Bom pastor" (Jo 10, 11)[20], faz do apóstolo a "pedra" sobre a qual o Filho de Deus edificou a Sua Igreja (Mt 16, 18)[21]. É por isso que, uma vez escolhido pelo Cristo como o pastor do rebanho e a pedra sobre a qual edificar Sua Igreja, Pedro é considerado pela tradição católica o primeiro papa da cristandade ocidental, o primeiro a chefiar o sacro rebanho. Até hoje, ele é o modelo e a inspiração para o papa, que é o detentor da autoridade que lhe foi confiada pela tradição inaugurada por Pedro, a que, naturalmente, se pode denominar "petrina".

Dentre os escritos daquele que foi o primeiro papa, destaquemos sua segunda epístola, em cujo início lê-se: "Simão Pedro, servo e apóstolo de Jesus Cristo, aos que receberam, pela justiça de nosso Deus e Salvador Jesus Cristo, uma fé de valor igual à nossa, graça e paz vos sejam abundantemente concedidas pelo conhecimento de nosso Senhor" (2ª Carta de Pedro, capítulo 1, versículo 1-2[22]; *Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 2120). A respeito de tal passagem, especialmente de suas palavras finais, a saber, "pelo conhecimento de nosso Senhor", os editores da *Bíblia de Jerusalém* acrescentam a seguinte nota: "esse conhecimento inclui o discernimento moral e a prática

19 "Depois de comerem, Jesus disse a Simão Pedro: 'Simão, filho de João, tu me amas mais do que estes?' Ele lhe respondeu: 'Sim, Senhor, tu sabes que te amo'. Jesus lhe disse: 'Apascenta meus cordeiros'." (Jo 21, 15; *Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 1894).

20 "Eu sou o bom pastor: o bom pastor dá a sua vida pelas suas ovelhas." (Jo 10, 11; *Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 1869).

21 "Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja" (Mt 16, 18; *Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 1733).

22 Doravante as cartas de Pedro serão abreviadas como segue: número da carta, seguido por (Ped), por exemplo, 2Ped; com o respectivo número do capítulo e versículo depois.

das virtudes (versículo 5 ao 6 e o versículo 8)[23]" (*Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 2120)[24].

Ora, a referida nota dos editores nos esclarece que, a quem a fé cristã foi transmitida pela justiça divina, faz-se mister a observância de boas condutas expressas naquilo que eles denominam "discernimento moral" e "prática das virtudes", remetendo-nos aos versículos de 5 a 6 do capítulo 1 da *Segunda epístola de São Pedro* e, por fim, ao oitavo. Tais versículos, como sustentam os ditos editores, são consagrados ao tema do "discernimento moral" e da "prática das virtudes", o que nos interessa particularmente. Tendo em vista a referida nota, analisemos a sequência do texto, a começar pelo versículo quinto:

> Por isso mesmo, aplicai toda a diligência em juntar à vossa fé a virtude, à virtude o conhecimento, ao conhecimento o autodomínio, ao autodomínio a perseverança, à perseverança a piedade, à piedade o

23 Doravante a menção a esse trecho será abreviada para: vv. 5-6.8.

24 Façamos um breve esclarecimento: como veremos, nos versículos de 1 a 8 do capítulo primeiro da *Segunda epístola de Pedro* a palavra *conhecimento* aparece cinco vezes. Entretanto, os termos originais que os tradutores traduziram por *conhecimento* não são os mesmos em todos os casos, como enfatiza William Barclay. De acordo com Barclay (1994, versão digital, s/p), a palavra usada no versículo 2 é *epignosis*; já aquela utilizada no versículo 8 é simplesmente *gnosis* (Barclay, 1994, versão digital, s/p). Os editores da *Bíblia de Jerusalém*, por sua vez, parecem não atentar-se a esse detalhe, afirmando que, no versículo 2, "pelo conhecimento de nosso Senhor" (2Ped, 1, 2; *Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 2120), que é uma tradução de *epignosis* segundo Barclay (1994, versão digital, s/p), assim como no versículo 8, "no conhecimento de nosso Senhor Jesus Cristo" (2Ped, 1, 8; *Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 2120), que é uma tradução de *gnosis* segundo Barclay (1994, versão digital, s/p), significam a mesma coisa, a saber: "esse conhecimento inclui o discernimento moral e a prática das virtudes (vv. 5-6.8)" (*Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 2120). Destacado este detalhe, vale enfatizar que assumimos a interpretação dos editores da *Bíblia de Jerusalém*, e este é o motivo: haja vista que um dos focos centrais de nossas análises é o termo *conhecimento* conforme empregado nos versículos 5 e 8 (e não no versículo segundo sobre o qual repousa a discordância de ambos os intérpretes), nos 5 e 8 tanto Barclay quanto os editores da bíblia suprarreferida estão de acordo sobre sua significação, como veremos mais adiante.

> amor fraterno e ao amor fraterno a caridade. Com efeito, se possuirdes essas virtudes em abundância, elas não permitirão que sejais inúteis nem infrutíferos no conhecimento de nosso Senhor Jesus Cristo (2Ped, 1, 5-8; *Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 2120).

Estes versículos são de relevância peculiar para os nossos propósitos, pois é neles que São Pedro, diferentemente de Descartes, embora não nos ofereça uma definição precisa daquilo que ele entende por "virtude", nos oferece "pistas" capazes de nos auxiliar no intento de reconstruir a sua compreensão daquilo que seria uma "vida virtuosa", cristã propriamente dita. Analisemos, pois, algumas das noções-chave por meio das quais o apóstolo construiu o seu raciocínio, a saber: a fé, a virtude, o conhecimento, o autodomínio, a perseverança e o amor fraterno.

Em primeiro lugar, na perspectiva do apóstolo, o virtuoso é aquele ou aquela que tem fé. Naturalmente, haja vista que o texto se situa em um contexto de fundação da tradição cristã ocidental, da Igreja Católica propriamente dita, a referida fé se reduz à crença de que Jesus Cristo é o filho de Deus, aquele que veio para anunciar a Boa Nova do Reino e salvar as almas. Assim, trata-se de uma fé no mistério da encarnação, paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, base teológica sobre a qual se funda a religião católica da qual Pedro é um dos baluartes. Aliás, o conteúdo de tal fé é de natureza essencialmente revelada, seja pelos textos da Escritura Santa (que compreende também os livros do Antigo Testamento), seja por aquilo que o próprio Cristo ensinou aos seus discípulos. Portanto, a fé é indispensável ao cristão, é pela fé que ele – se necessário – se entrega ao martírio. É por meio da crença nos ensinamentos do Mestre, e igualmente impelido por eles, que o fiel busca a vivência da santidade em seu cotidiano, unindo a fé à virtude – como diz o apóstolo Pedro. É por isso que Barclay (1994, versão digital, s/p) afirma, ao comentar precisamente o que S. Pedro procurou dizer por "fé" no versículo quinto do capítulo primeiro da carta sobre a qual nos debruçamos, se tratar de uma tradução de *pistis*: "comece pela fé; tudo parte dela. Para S. Pedro a fé é a convicção de que o que Jesus Cristo disse é verdade e que nós podemos nos render a Suas promessas e nos consagrar às Suas exigências"

(Barclay, 1994, versão digital, s/p). Dito isso, analisemos a perspectiva petrina acerca da "virtude".

Com vimos, diferentemente de Descartes, no capítulo primeiro da *Segunda epístola de São Pedro* este apóstolo não nos oferece uma definição precisa de "virtude"[25]. Todavia, os elementos-chave a partir dos quais ele dispôs os seus versículos podem nos conduzir a uma compreensão possível daquilo que ele concebia. Isso em virtude de que, logo após relacionar a fé cristã a uma vida virtuosa (é virtuoso aquele que adere à religião fundada pelo próprio Cristo), Pedro enfatiza a necessidade do *conhecimento*: "aplicai toda a diligência em juntar à vossa fé a virtude, à virtude o conhecimento" (2Ped, 1, 5; *Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 2120). Desse modo, pode-se sustentar que a fé, embora seja a primeira a ser exigida daquele que pretende levar uma vida virtuosa, não é o bastante, pois é preciso unir a fé à virtude e esta atrela-se também ao conhecimento.

Nessa direção, na segunda carta de S. Pedro, pode-se facilmente notar a presença de uma genuína relação de união entre a virtude e o conhecimento, o que pressupõe, como vimos, certos conhecimentos de ordem relevada, mas também aqueles oriundos do intelecto, da razão. Entretanto, nos escritos de S. Pedro, especialmente em sua segunda carta, as menções do apóstolo ao termo *conhecimento* dividem os comentadores. Justamente por isso, iremos dedicar algumas linhas à noção petrina de *conhecimento*.

Determinados intérpretes, como é o caso de Rudolf Bultmann (1950), argumentam que a menção feita por Pedro ao conhecimento não está

25 A despeito da concisão do apóstolo, os comentários de Barclay acerca da *virtude* em Pedro podem nos ajudar. Ao analisar minuciosamente, linha por linha, a totalidade dos versículos da segunda carta de S. Pedro, Barclay esclarece que no versículo quinto do primeiro capítulo da referida carta que ora analisamos a virtude é uma tradução de *aretê* (Barclay, 1994, versão digital, s/p). Ademais, prossegue o autor, no contexto da segunda carta de Pedro, pode-se pensar *areté* como sinônimo, primeiro, de *excelência* e, segundo, de *coragem* (Barclay, 1994, versão digital, s/p). Portanto, ao nos fiarmos nas análises atentas de Barclay , tomamos como certo que, segundo Simão Pedro, as tônicas que marcam a vida de alguém virtuoso são a excelência em seus atos e seu destemor.

absolutamente atrelada ao conhecimento de tipo racional, mas trata-se, antes de tudo, de um conhecimento que se consolida a partir de um contato íntimo da pessoa humana com a Pessoa Divina, Aquela do próprio Cristo[26]. Sendo assim, uma aproximação com a moral cartesiana estaria, por princípio, inviabilizada, haja vista que, em Descartes, o conhecimento moral é fortemente devedor da razão, muito embora ele não se situe no plano intelectual da clareza e da distinção. Entretanto, por outro lado, há comentadores, como é o caso de Hernandes Dias Lopes, que não deixaram de enfatizar o caráter racional do *conhecimento* em S. Pedro, embora não o reduza inteiramente a um saber intelectualista *stricto sensu*. Dias Lopes (2013), ao analisar a menção que o apóstolo faz ao *conhecimento de Deus* no capítulo 1, versículo 2, da segunda epístola de Pedro afirma o seguinte:

> Concordo com Kistemaker quando ele diz que a principal preocupação de Pedro é que os cristãos aumentem seu *conhecimento pessoal* de Jesus Cristo, seu Senhor e Salvador. *Esse conhecimento é tanto intelectual quanto experimental*. Aumenta pelo estudo da Palavra e pela oração. O conhecimento de Deus é uma das principais ênfases dessa epístola. É porque Pedro está combatendo a influência perniciosa dos falsos mestres, que diziam que o homem só pode chegar a Deus por intermédio de um conhecimento místico e esotérico. Pedro refuta os paladinos da heresia, afirmando que o conhecimento de Deus só é possível por meio de Jesus Cristo (Lopes, 2013, p. 29, itálicos nossos).

A perspectiva de Dias Lopes é menos estrita do que aquela de Bultmann (1950). Como lemos nesse trecho, o *conhecimento de Deus* se dá em duas perspectivas distintas, mas que não são inconciliáveis. Ele se dá, primeiro, a partir de um "conhecimento pessoal de Jesus Cristo", o que pressupõe uma "experiência orante" do fiel com Deus. Entretanto, isso não é o bastante, pois Dias Lopes afirma que o *conhecimento de Deus* se funda *também* na razão e ocorre por meio de uma análise atenta e rigorosa dos dados da fé

26 Somos gratos ao primeiro leitor do manuscrito deste artigo que, na condição de parecerista (cuja identidade desconhecemos), nos remeteu ao texto de Bultmann (1950) e nos sugeriu a necessidade de um aprofundamento da noção petrina de *conhecimento de Deus*.

expressos nas *Sagradas Escrituras*, o que revela uma faceta intelectualista de tal conhecimento. É por isso que, como vimos, Dias Lopes afirma que, repetimos, "esse conhecimento é tanto intelectual quanto experimental" (Lopes, 2013, p. 29). Para esse intérprete, a segunda epístola de S. Pedro tinha como um de seus objetivos refutar determinadas heresias, como aquelas dos "falsos mestres", o que é certamente um esforço claramente intelectual da parte do apóstolo. Logo, o intelectualismo não está ausente da moral petrina e o termo *conhecimento* não é aleatório.

Portanto, ao acompanharmos Dias Lopes, cremos não ser possível ignorar a face intelectualista da menção de S. Pedro ao *conhecimento de Deus*: este, na perspectiva petrina, é um conhecimento *experimental*, mas também racional. É por isso que, junto à perspectiva de Dias Lopes (2013), situamos aquela de Barclay (1994). Este, ao explicar a compreensão de Pedro quando este evoca o *conhecimento* na altura do versículo 5 do capítulo 1 de sua segunda epístola, diz o seguinte:

> A palavra grega é *gnosis*. (...) *Gnosis* é conhecimento prático; é a habilidade de aplicar o conhecimento último da *sofía* às situações particulares. *Gnosis* é o conhecimento que permite a uma pessoa decidir de maneira reta e agir de forma honrada e eficaz nas circunstâncias da vida cotidiana. Assim, a fé há que se somar coragem e eficácia; e à coragem e à eficácia deve-se somar a sabedoria prática para seguir pela vida (Barclay, 1994, versão digital, s/p).

Assim, neste artigo, afastamo-nos da leitura protagonizada por Bultmann (1950) e nos inserimos plenamente naquelas forjadas por Dias Lopes e William Barclay. Em ambas as perspectivas, para nós complementares, o *conhecimento* em Pedro pressupõe, em primeiro lugar, um componente peculiar à experiência pessoal do fiel com Cristo Jesus (cf. Lopes, 2013, p. 29) e, da mesma forma, exige também um elemento de ordem intelectual (*sofia*) que visa o êxito nas ações da vida quotidiana (Barclay, 1994, versão digital, s/p; Lopes, 2013, p. 34). Dito de outra maneira, trata-se assim de um conhecimento racional capaz de iluminar a vida prática, ou seja, um

genuíno *discernimento moral* (*Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 2120)[27]. A esse respeito, as análises de Barclay e de Lopes confirmam *avant la lettre* o que dizem os editores da *Bíblia de Jerusalém* e, inclusive, a aproximação que fazemos entre as éticas de S. Pedro e de Descartes.

Tais conhecimentos, como disseram os editores da *Bíblia de Jerusalém* acima citados, concernem ao *discernimento moral* (*Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 2120), *i.e.*, à nossa capacidade racional de deliberar entre o que podemos ou não fazer em nosso cotidiano. Valendo-nos ainda dos termos dos mesmos editores, conhecer é algo como *discernir* (*Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 2120), ou como diria Descartes em sua correspondência com a princesa Elisabeth, "utilizar o melhor possível o seu espírito para conhecer o que deve ou não fazer em todas as ocorrências da vida" (Cardoso; Ferreira, 2001, p. 71). Trata-se daquilo que William Barclay (1994, versão digital, s/p) denominou em Pedro um aceno ao *conhecimento prático*, mas de raiz intelectual.

Na sequência do texto, após relacionar a virtude ao conhecimento, o apóstolo Pedro estabeleceu uma clara ligação entre o conhecimento e o autodomínio. Nesse sentido, como vimos, um cristão virtuoso, mediante a fé que lhe foi transmitida pela justiça, vale-se de sua razão para deliberar qual atitude tomar em seu cotidiano[28]. Feito isso, uma vez optando pelo par-

27 É justamente o que também diz Dias Lopes, com quem estamos de acordo, quando ele comenta a relação entre a virtude e o conhecimento na altura do versículo quinto do primeiro capítulo da segunda epístola de Pedro. Nas palavras do comentador: "A virtude deve ser associada ao conhecimento. A palavra grega *epignosis*, traduzida aqui por 'conhecimento' (1.2,3,4) significa conhecimento pleno ou conhecimento crescente. Refere-se ao conhecimento prático ou discernimento. Tem que ver com a capacidade de lidar de forma certa e adequada com a vida" (Lopes, 2013, p. 34).

28 Mais uma vez nos remetemos à interpretação dos editores da *Bíblia de Jerusalém* que, no que concerne à menção que S. Pedro faz ao conhecimento nas linhas iniciais de sua segunda epístola, dizem tratar-se de um conhecer no sentido de *discernir* moralmente o que, enquanto cristãos, devemos fazer ou não fazer (cf. nota *b*, *Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 2120). Isso é corroborado tanto pelas análises de Barclay (1994, versão digital, s/p) quanto

tido da razão, o cristão virtuoso possui o pleno domínio de si, sendo capaz inclusive, caso a ocasião o exija, de entregar a sua vida pelo Evangelho. É por isso que, segundo antigos relatos de martírios que povoam as Sagradas Escrituras e a tradição cristã, o mártir, dadas sua dignidade e virtude em testemunhar o Cristo em meio aos homens, caracteriza-se por um pleno destemor, fruto de um autodomínio mesmo em face dos perigos aos quais seus algozes o expõem. Aliás, nesse mesmo contexto, o autodomínio oriundo da fé e do conhecimento é a marca genuína do cristão virtuoso, pois ele se mantém firme em sua opção pelo Cristo, afastando-se do pecado que o conduz à morte eterna, expressando dessa forma um pleno controle sobre aquilo que seria capaz de distanciá-lo do céu, a sua herança *post mortem*. É por isso que o cristão virtuoso não comete nenhum pecado, não cede às paixões e às tentações deste mundo, pois ele é o *senhor de si*, ele persevera na fé[29]. Assim, o virtuoso é alguém perseverante.

Ora, não é por acaso que o apóstolo Pedro aproximou autodomínio e perseverança, pois é preciso dominar completamente os seus medos e desejos para seguir o Cristo por todo o sempre, mesmo a despeito das dificuldades que poderão advir. Na perspectiva petrina, a firmeza pressupõe autodomínio. A perseverança na fé, na unidade eclesial e no conhecimento que a razão nos proporciona só é possível quando somos capazes de dominar nossa vida interior, ou seja, quando somos capazes de perseverar no domínio de

pelas de Dias Lopes (2013, p. 34).

29 Uma vez mais os comentários de William Barclay são esclarecedores e não nos furtaremos de citá-lo. No tocante à questão do autodomínio para Pedro, Barclay comenta o seguinte: "Ao conhecimento prático, há que se somar o autocontrole, ou domínio próprio. A palavra em grego é *enkráteia*, que quer dizer literalmente a habilidade de ter as rédeas de si mesmo. (...) Isto é *enkráteia*, quando a razão luta contra a paixão e prevalece sobre esta; a chamamos de autocontrole, ou domínio próprio. *Enkráteia* é uma das maiores virtudes cristãs, e este lugar que ocupa é um exemplo da realidade da ética cristã. Esta ética não contempla uma situação em que uma pessoa está completamente livre das paixões, mas uma situação em que as paixões permanecem, porém sob um controle perfeito e a serviço da pessoa, e não como suas tiranas" (Barclay, 1994, versão digital, s/p).

nossas más inclinações. Por isso, o autodomínio que nos advém da razão, razão esta auxiliada pela graça, é o pressuposto indispensável à perseverança, pois apenas é capaz de perseverar na fé e no seguimento de Cristo aquele que não se deixa levar por seus próprios desejos, por suas próprias paixões, como diria Descartes. Portanto, a perseverança é a marca característica da vida virtuosa. Sem a perseverança e a firmeza, o cristão jamais seria virtuoso.

Por fim, aqueles que perseveram na fé e na caridade são piedosos, pois por Cristo Jesus os fiéis reúnem-se em comunidade, partilham o que lhes pertence e comungam o mesmo pão. A comunidade cristã é um lugar propício à piedade, que é a fonte do amor fraterno; ela é, na verdade, uma comunidade de amor, e amor entre irmãos e irmãs. É na comunidade cristã que reina o amor fraternal, pois Cristo é o seu exemplo de amor. Portanto, na perspectiva petrina, "se possuirdes essas virtudes em abundância, elas não permitirão que sejais inúteis nem infrutíferos no conhecimento de nosso Senhor Jesus Cristo" (2Ped, 1, 8; *Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 2120). Em síntese, o resultado de uma vida virtuosa é, primeiro, uma vida que valeu a pena ser vivida – que não é inútil, tampouco infrutífera –, e, em segundo lugar, o cristão receberá como prêmio a vida eterna, momento em que ele poderá contemplar o criador face a face, gozando do conhecimento efetivo daquele que lhe deu a graça e a vida.

***

Feito isso, passemos à análise de determinados aspectos do pensamento ético cartesiano. Pois, uma vez compreendido o que São Pedro concebia como sendo uma vida virtuosa, útil e frutuosa, resta-nos mostrar em que sentido pode-se dizer que todos esses elementos conceituais são compatíveis com a moral do filósofo das ideias claras e distintas. Referimo-nos principalmente à noção de virtude, mas também à fé, ao conhecimento, ao autodomínio e

à perseverança[30]. Para tanto, centraremos nossas análises na correspondência de Descartes com a princesa Elisabeth, debruçando-nos principalmente sobre a carta que ele enviou à monarca palatina em 4 de agosto de 1645, além de, quando oportuno, fazermos referência a outras missivas que compõem a mesma correspondência, bem como a outros textos do filósofo, como é o caso do *Discurso do método* e do tratado d'*As paixões da alma*.

II. EM QUE MEDIDA A MORAL CARTESIANA É DEVEDORA DA TRADIÇÃO PETRINA?

Como afirmamos na introdução deste artigo, a moral cartesiana é uma porção do pensamento de Descartes passível de interpretações das mais variadas. No que diz respeito à terceira parte do *Discurso do método*, por exemplo, notadamente à primeira máxima da moral provisória que prescreve "obedecer às leis e aos costumes de meu país" (Descartes, 1973, p. 49), Étienne Gilson (1987, pp. 234-5) sustentou a hipótese de que tal trecho pode ser lido à luz de *De la sagesse* de Pierre Charron, dado que nesta obra o autor havia afirmado algo muito semelhante ao que Descartes prescreve[31]. Nesse sentido, naturalmente, Gilson se insere também (mas não plenamente) na

30 Não faremos um estudo sobre a piedade cristã em Descartes, pois cremos serem bastantes as análises realizadas por Jean Laporte (2000, p. 448), que se detém especialmente sobre os artigos 186, 187 e 188 d'*As paixões da alma*. Portanto, para maiores informações sobre o tema indicamos o texto de *Le rationalisme de Descartes*, livro III, capítulo III, subtópico III – *Vertu cartésienne et vertu chrétienne* (cf. Laporte, 2000, pp. 437-452).

31 A esse respeito, citamos a seguir o texto de Charron reproduzido por Gilson ao analisar o trecho do *Discurso do método* a que nos referimos: "'Ora, o conselho que dou a quem deseja ser sábio é guardar e observar, de palavra e de obra, as leis e costumes estabelecidos no país onde se encontra... Em primeiro lugar, segundo todos os sábios, a regra das regras e a lei geral das leis consiste em seguir e observar as leis e costumes do país onde se está: *sequi has leges indigenas honestum est*. Toda maneira de agir desviante e singular é suspeita de loucura ou ambição desenfreada, choca-se contra o mundo e o perturba' (Pierre Charron, *De la sagesse*, II, 8, 7)" (Gilson, 1987, p. 235).

linha de Brochard (1954), autor que pretendeu enfatizar a influência estoica no pensamento moral de Descartes. Todavia, embora seja verdadeira a afirmação de que Descartes tenha lido Pierre Charron, nesse trecho específico a que Gilson faz referência, Descartes não menciona o autor *De la Sagesse* de maneira explícita, de maneira que isso nos permite realizar uma possível aproximação da moral do *Discurso* com a tradição petrina, por exemplo.

Ora, em sua primeira epístola, Simão Pedro também prescreveu aos fiéis a necessidade de submeter-se ao poder do Estado, representado pela figura do rei ou dos governantes: "sejam submissos, por causa do Senhor, a toda instituição humana: seja ao rei, como soberano, seja aos governantes, como enviados por ele para punir aqueles que fazem o mal e felicitar aqueles que fazem o bem" (1Ped, 2 13-14; *La Bible de Jérusalem*, 1998, p. 2037)[32]. Portanto, a despeito da referência de Gilson a Charron, nada nos impediria de propor uma leitura diversa da do comentador, pois seja em Descartes, em Charron ou em Simão Pedro nos deparamos com uma mesma norma: a submissão ao governo estabelecido, e desta forma às leis promulgadas por ele e aos costumes que se estabeleceram como corretos. Nesse sentido, pode-se afirmar que diversas relações podem ser estabelecidas entre a tradição petrina e a moral cartesiana, em que pese o fato de que nos concentraremos na correspondência do filósofo com a princesa.

Feita essa breve digressão, voltemos nosso olhar a determinados aspectos da moral cartesiana das ideias claras e distintas, especialmente àqueles elencados na carta a Elisabeth de 4 de agosto de 1645, elementos estes que gravitam em torno da noção cartesiana de *virtude*.

***

32 Neste trecho, valemo-nos da edição francesa da *Bible de Jérusalem* de 1998.

De que maneira a fé, a virtude, o conhecimento, a perseverança e o autodomínio podem estar relacionados com o pensamento moral de Descartes? Estariam todas essas noções presentes nas reflexões éticas com as quais nos deparamos no *Discurso*, na correspondência com Elisabeth e no tratado d'*As paixões*? À primeira vista, tais conceitos (especialmente a fé) parecem distanciar-se do sistema cartesiano, embora seus escritos sobre moral sejam por eles marcados de maneira muito peculiar, como mostraremos a seguir.

"Juntar à vossa fé a virtude"[33], dizia o apóstolo S. Pedro. Ora, em sua carta à princesa palatina de 4 de agosto de 1645, momento em que Descartes define sua concepção de virtude, o tema da fé está ausente, ao menos aparentemente. Sendo assim, se na perspectiva apostólica de São Pedro, a fé – enquanto adesão às verdades reveladas pela religião cristã – era a primeira condição para uma vida virtuosa, como poderíamos sustentar a existência de uma relação entre a moral cartesiana e aquela expressa na *Segunda epístola de Pedro*? Haja vista que o filósofo não faz menção à fé quando escreve a Elisabeth em agosto de 1645, como poderíamos dizer que ele está alinhado com a tradição petrina? Como poderíamos atrelar a ética de Descartes à moral cristã se este não se volta aos dogmas da religião? Para responder a estas questões, é preciso que nos atentemos a um detalhe aparentemente de pouca relevância: a menção de Descartes à terceira parte do *Discurso do método*, em sua carta de 4 de agosto de 1645.

Nesta carta à princesa palatina, poucas linhas antes de enunciar a sua concepção de virtude, Descartes menciona as máximas da moral provisória que foram por ele arroladas na terceira parte do *Discurso do método*: "ora, parece-me que cada um pode ficar contente por si mesmo e sem esperar nada de fora, contanto que observe apenas três coisas, às quais se referem as três regras de moral que apresentei no *Discurso do método*" (Cardoso; Ferreira, 2001, p. 71). Portanto, antes mesmo de nos debruçarmos sobre a referida carta a Elisabeth, é preciso que voltemos à parte terceira do *Discurso*

33 Cf. 2Ped, 1, 5; *Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 2120.

quando de nossas análises da moral cartesiana. Tendo isso como pressuposto, analisemos brevemente a moral provisória.

A fé é um elemento que está ausente na ética do *Discurso*? Não, absolutamente. Pois as máximas morais que Descartes nos apresenta em 1637 são inauguradas pela necessidade de obediência às leis e aos costumes da França e também pela fidelidade à religião católica: "a primeira [máxima] era obedecer às leis e aos costumes de meu país, retendo constantemente a religião em que Deus me concedeu a graça de ser instruído desde a infância" (Descartes, 1973, p. 49). Desse modo, parece-nos evidente que a crença nas verdades religiosas se reflete de maneira clara no pensamento de Descartes, pois foi pela graça que ele recebeu de seus pais a fé em Cristo, foi Deus que lhe deu o dom de ter nascido em berço católico. Logo, se aos olhos de Descartes a virtude é indispensável ao contentamento de espírito, ou seja à beatitude[34], antes mesmo de chegar a tal conclusão ele vislumbrou a necessidade de unir a fé à virtude, concedendo-lhe um lugar de destaque nas primeiras linhas de sua moral de 1637.

Nesse quadro, haja vista a relevância das afirmações de Descartes em sua terceira parte do *Discurso* acerca da fé, pode-se aventar a hipótese de que ela não é um elemento estranho à sua ética, tendo sido inclusive mencionada junto à exigência de obediência às leis e aos costumes de seu país (cf. Descartes, 1973, p. 49), o que não é pouco importante. Aliás, como nos ensina Laporte, a fé para Descartes nada mais é do que um *prolongamento* da razão, uma *luz sobrenatural* que ampara a *luz natural*[35]. Portanto, pode-se dizer que há na moral cartesiana uma relação não desprezível entre a fé,

34 Conforme carta de Descartes a Elisabeth de 18 de agosto de 1645: "Daí que eu creia poder concluir que a beatitude consiste unicamente no contentamento do espírito (...): ora, para ter um contentamento sólido, é preciso seguir a virtude, isto é, ter uma vontade firme e constante de fazer tudo o que julgamos ser o melhor" (Cardoso; Ferreira, 2001, p. 78).

35 De acordo com o comentador: "Mas nós sabemos que Descartes vê na fé uma simples luz sobrenatural, prolongando a luz natural da razão. Essa luz sobrenatural pode seguramente revelar à nossa vontade bens que a razão não conhecia." (Laporte, 2000, p. 436).

a virtude e o conhecimento. Dito isso, passemos à análise da relação que Descartes estabeleceu entre a virtude, o conhecimento, o autodomínio e a vontade firme e constante.

"À virtude o conhecimento, ao conhecimento o autodomínio, ao autodomínio a perseverança"[36], dizia o apóstolo. Embora estas palavras tenham sido escritas pelo punho de Simão Pedro, podemos dizer que estamos diante do cerne da moral cartesiana[37], pois esse trecho indica claramente perspectivas semelhantes em ambos os autores. Em sua carta a Elisabeth de 4 de agosto de 1645, por exemplo, o filósofo estabelece uma relação entre a virtude e a razão, ou seja, entre as ações virtuosas e o nosso conhecimento. Em Descartes, a virtude pressupõe o uso do intelecto, pois o virtuoso é aquele que se dedica a fazer tudo o que a razão lhe propõe. É por isso que Descartes afirma que, primeiro, é preciso "sempre utilizar o melhor possível o seu espírito para conhecer o que deve ou não fazer em todas as ocorrências da vida" (Cardoso; Ferreira, 2001, p. 71), acrescentando em seguida que devemos estar decididos a nos guiarmos firmemente pela luz da razão: "que tome uma resolução firme e constante de fazer tudo o que a razão lhe aconselhar, sem que as suas paixões ou apetites o afastem disso; e é a firmeza desta resolução que julgo dever ser tomada como sendo a virtude" (Cardoso; Ferreira, 2001, p. 71). Analisemos, por outro lado, tais frases à luz das prescrições petrinas.

Em primeiro lugar, vê-se que tanto o apóstolo Pedro quanto Descartes estabeleceram uma relação entre a *virtude* e a *razão*, haja vista que ambos defenderam a exigência fundamental de pensar a virtude a partir do conhecimento. No caso de Descartes isto é bastante claro, mas, como vimos, em Pedro essa leitura divide os comentadores. Na visão de Descartes, é virtuoso aquele que usa "o melhor possível o seu espírito para conhecer o que deve ou

36 Cf. 2Ped, 1, 5-6; *Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 2120.

37 Como vimos, Shapiro defende a tese de que o conceito de *virtude* é o *ponto-chave* da moral de Descartes (cf. Shapiro, 2019, p. 297), que nada mais seria do que uma *ética da virtude* (cf. Shapiro, 2011, p. 433).

não fazer" (Cardoso; Ferreira, 2001, p. 71). Já para Pedro, como afirmaram os editores da Bíblia de Jerusalém, quando ele fez menção ao conhecimento nos versículos 5 e 6 do capítulo primeiro de sua segunda epístola, ele se referia à necessidade de realizarmos um *discernimento moral*[38]. Além disso, como sustenta Dias Lopes (2013, p. 29), na doutrina de Pedro o conhecimento é tanto intelectual quanto experimental, e possui um fim prático - o que é reafirmado por Barclay (1994, versão digital, s/p). Logo, ao fim e ao cabo, S. Pedro e Descartes se engajam em uma mesma tarefa: caminhar cotidianamente sempre à luz da razão (o que, a princípio, não dispensa as verdades de fé, como vimos).

Em segundo lugar, para o filósofo, um ser humano virtuoso é aquele que (após ter realizado um esforço intelectual a fim de saber o que é preciso fazer) se faz o protagonista de "uma resolução *firme* e *constante*[39] de fazer tudo o que a razão lhe aconselhar" (Cardoso; Ferreira, 2001, p. 71, itálicos nossos). Ora, *mutatis mutandis*, aquele que tem uma resolução firme e constante é de certa maneira alguém perseverante, pois perseverar nada mais é do que manter-se firme em suas decisões (como aquela de caminhar sempre pela luz da razão, por exemplo). É por isso que, quer em Descartes, quer nos escritos de São Pedro, identificamos prescrições semelhantes, tais como a exigência de nos mantermos sempre inclinados ao partido da razão, de modo que nem mesmo as "paixões ou apetites o afastem disso" (Cardoso; Ferreira, 2001, p. 71). É por isso que tanto uma resolução firme e constante em Descartes, quanto a perseverança em S. Pedro, nos conduzem ambas a um objetivo semelhante: jamais deixar com que nossas paixões nos afastem da razão, o que São Pedro caracteriza como o autodomínio, atrelando-o ao conhecimento.

38 Cf. a *Bíblia de Jerusalém*, página 2120, nota *b*): "esse conhecimento inclui o discernimento moral e a prática das virtudes (vv. 5-6.8)" (*Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 2120). Tal interpretação é igualmente confirmada por aquela de Barclay (1994) e por Dias Lopes (2013, p. 34), como vimos.

39 Para Donald Rutherford (2014, p. 136), a firmeza e a constância como características da virtude estão relacionadas à tradição estoica, o que não deixa de ser correto.

Em terceiro e último lugar, no que concerne à menção que o apóstolo Pedro faz ao autodomínio, podemos dizer que se trata de uma atitude que não é de forma alguma estranha à moral cartesiana. Lisa Shapiro (citando o artigo 48 do tratado d'*As paixões da alma*[40]) afirma claramente que "Descartes permanece, de fato, comprometido com a primazia do autodomínio" (Shapiro, 2019, p. 298)[41]. Assim, como nos indica a comentadora, é ao artigo 48 do tratado d'*As paixões* que iremos nos remeter a fim de analisar em que medida a moral cartesiana está relacionada a tal característica:

> Ora, é pela sorte desses combates que cada qual pode conhecer a força ou a fraqueza de sua alma; pois aqueles em quem a vontade pode, naturalmente, com maior facilidade, vencer as paixões e sustar os movimentos do corpo que os acompanham têm, sem dúvida, as almas mais fortes; mas há os que não podem comprovar a própria força porque nunca levam a combate a sua vontade juntamente com suas armas próprias, mas apenas com as que lhes fornecem algumas paixões para resistir a algumas outras. O que denomino as armas próprias são juízos firmes e determinados sobre o conhecimento do bem e do mal, consoante os quais ela resolveu conduzir as ações de sua vida; e as almas mais fracas de todas são aquelas cuja vontade não se decide assim a seguir certos juízos, mas se deixa arrastar continuamente pelas paixões presentes, as quais, sendo muitas vezes contrárias umas às outras, a puxam, ora umas, ora outras, para seu partido e, empregando-a para combater contra si mesma, põem a alma no estado mais deplorável possível. (Descartes, 1973, p. 246)

40 Este artigo se intitula "Em que se conhece a força ou a fraqueza das almas, e qual é o mal das mais fracas" (Descartes, 1973, p. 246).

41 Eis a citação completa de Shapiro: "Descartes permanece, de fato, comprometido com a primazia do autodomínio, sustentando no *Tratado das paixões* que 'juízos firmes e decisivos a respeito do conhecimento do bem e do mal, que a alma tenha resolvido seguir na condução das ações de sua vida', constituem os melhores meios de regular as paixões (art. 48, AT, XI, 367). Chega mesmo a sustentar que, 'embora cada movimento da glândula pareça ter sido associado pela natureza a cada um de nossos pensamentos desde o início de nossa vida, pode-se, não obstante, associá-los a outros por meio do hábito' (art. 50, AT, XI, 368–369; ver também art. 44, 107, 136 e 211)" (Shapiro, 2019, p. 298).

Endossamos, nesse cenário, plenamente a interpretação que Shapiro faz desta passagem, isto é, que Descartes continua comprometido com a primazia do autodomínio. O autodomínio é uma das principais características daqueles que, segundo o filósofo, possuem uma *alma forte*, haja vista que eles são até mesmo capazes de *vencer as paixões* voluntariamente. As almas fortes não se deixam de forma alguma dominar pelo sofrimento. Aliás, destaca ainda o filósofo, elas são aquelas que possuem um conhecimento efetivo acerca daquilo que é correto, distinguindo claramente o bem e o mal, valendo-se de tal conhecimento a fim de possuir um pleno domínio sobre si.

Justamente por isso, no artigo 48 do tratado d'*As paixões*, encontramos uma clara relação entre o *conhecimento do bem e do mal* e a força peculiar às almas que, uma vez munidas de suas *armas*, alcançam um pleno autodomínio. Dito de outro modo, em síntese, há em Descartes uma relação entre conhecimento intelectual e domínio de si, que é uma das marcas da alma virtuosa. Aos nossos olhos, isso reflete claramente a inter-relação igualmente fundante que o apóstolo Pedro estabeleceu em sua epístola: "à virtude o conhecimento, ao conhecimento o autodomínio"[42]. Foi Simão Pedro que vislumbrou *avant la lettre* a relação entre a virtude e o conhecimento e, a partir disso, entre este e o autodomínio, o que se evidencia igualmente na moral cartesiana.

CONCLUSÃO

Neste artigo, não foi nosso objetivo analisar todos os difíceis problemas que gravitam ao redor da natureza da moral cartesiana. Diversamente, concebemos um projeto muito menos ambicioso: o de pensar a ética de Descartes à luz da doutrina cristã, especificamente a partir da tradição petrina. Aliás, como vimos, procuramos seguir o caminho proposto por Laporte, que foi aquele de analisar as relações entre a virtude em Descartes e a virtude

42 Cf. 2Ped, 1, 5-6; *Bíblia de Jerusalém*, 2002, p. 2120.

conforme a concebiam os teólogos cristãos. Todavia, a despeito de termos recolhido as pistas oferecidas por Laporte, é evidente que não chegamos às mesmas conclusões às quais ele chegou. Isso em virtude de que, em primeiro lugar, propusemos um outro material de análise à luz do qual estudar a virtude em Descartes, a saber, a *Segunda epístola de São Pedro*. Em segundo lugar, diferentemente de Laporte, não afirmamos que Descartes não tenha sido "tocado profundamente" pela ética dos antigos pagãos, como argumentou o intérprete[43].

Por isso, no contexto da moral cartesiana, não se pode desconsiderar o espaço que o próprio Descartes cedeu aos estoicos, de modo que a leitura proposta por Brochard (1954) é igualmente profícua[44], mesmo que, por razões que já apontamos (e que concernem à necessidade de efetuarmos um recorte a partir do qual analisar a ética de Descartes), tenhamos nos centrado apenas nas relações do pensamento moral do filósofo com o cristianismo. Por conseguinte, tendo isso em vista, cremos que a resposta mais

43 Façamos justiça a Laporte. Não queremos dizer que ele desconsidere plenamente o contato de Descartes com a filosofia estoica. Entretanto, é evidente que ele desconsidera a possibilidade do pensador ter sido *genuinamente* influenciado por ela. Nas palavras do comentador: "Não que ele desdenhe Epiteto e Sêneca. Assim como os demais pensadores de seu tempo, não permaneceu alheio a esse Renascimento Estoico que se produziu nos séculos XVI e XVII, e cuja influência foi grande, ainda que certos historiadores de nossos dias talvez lhe tenham exagerado o alcance. Mas ele não parece estar entre aqueles que foram tocados por ela em profundidade" (Laporte, 2000, p. 439).

44 Como esclarece Talon-Hugon, a influência dos estoicos no contexto seiscentista é inegável: "Inicialmente, é ao estoicismo que Descartes recorreu. Isso não é nem um pouco original em um período marcado pela considerável presença do neoestoicismo. A *Ratio studiorum* de 1568 dos jesuítas previa um programa fortemente tingido pela filosofia do Pórtico, e desde os seus estudos Descartes está familiarizado com as obras de Du Vair e de Justo Lipso. A renovação estoica que se produz nos meios humanistas da Holanda na época em que Descartes lá permaneceu não pôde mais do que reavivar essa influência" (Talon-Hugon, 2002, p. 93). Entretanto, continua Talon-Hugon fazendo um claro aceno ao cristianismo, "como a maior parte dos homens de seu tempo, é com reservas que Descartes aceita a herança estoica. Ele a critica por possuir um rigor excessivo" (Talon-Hugon, 2002, p. 95).

correta à pergunta inaugural deste artigo – qual é a natureza do pensamento ético de Descartes? – não fora oferecida corretamente nem por Brochard, tampouco por Laporte, mas por Talon-Hugon, pois ela não desconsiderou nenhuma das influências que Descartes sofreu, seja do estoicismo, seja do cristianismo. Ao fim e ao cabo, atestamos o que disse a autora: "é um estoicismo despido de seus aspectos mais selvagens e mais exigentes que é professado. Trata-se também de um estoicismo cristianizado" (Talon-Hugon, 2002, p. 95).

Por fim, o resultado de nossas análises nos permitiu trazer a lume uma relação entre perspectivas morais que, possivelmente, nortearam São Pedro e também René Descartes em suas concepções acerca da virtude. Referimo-nos, especificamente, à aproximação que tanto o apóstolo Pedro quanto Descartes estabeleceram entre a fé e a virtude, e entre esta e o conhecimento, cujos frutos são a perseverança e o autodomínio. Portanto, cremos ser inequívoca a possibilidade de aproximarmos o pensamento moral de Descartes da teologia petrina, o que cremos ter realizado a partir de uma análise comparativa entre o *Discurso do método*, a correspondência de Descartes com a princesa palatina e o tratado d'*As paixões* com a *Segunda epístola de São Pedro*.

Feito em Paris, no inverno de 2024/25,
e dedicado ao Dr. Weber Soares Coelho,
em razão de meu reconhecimento.

WHAT IS THE NATURE OF THE CARTESIAN MORALITY?

ABSTRACT In this article, we aim to establish a connection between certain aspects of Descartes's ethics—particularly the concept of virtue—and the Petrine tradition, that is, the moral and religious precepts prescribed by the Apostle Simon Peter. To this end, we undertake a comparative study between Descartes's letter to Elisabeth dated August 4, 1645, and the first chapter of the Second Epistle of Saint Peter. We argue for the hypothesis that a direct comparison between the two texts allows us to identify, in both Descartes and Peter, theoretical and conceptual elements of a similar nature concerning the nature of a virtuous life, since both associated virtue with knowledge, constancy, and self-mastery. In defending this hypothesis, we align ourselves with the interpretive approach proposed by Jean Laporte (2000), one of Descartes's canonical commentators, who envisioned the possibility of reconciling Cartesian morality with Christianity.

KEYWORDS Descartes, Ethics, Christian morality, Petrine tradition.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Bíblia de Jerusalém. (2002). São Paulo: Editora Paulus.

Barclay, William. (1994). *Comentario al Nuevo Testamento*, *Santiago y Pedro* (vol. 14). Barcelona: Editorial Clie (versão digital). Disponível em: https://archive.org/details/comentario-al-n.-t.-vol.-14-sa-william--barclay/page/n223/mode/2up. Acesso em julho de 2025.

Brochard, Victor. (1954). *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Vrin.

Bultmann, Von Rudolf. (1950). *Das Problem der Hermeneutik*. Zeitschrift für Theologie und Kirche, vol. 47, n.º 1 (pp. 47-69). Disponível em: https://www.jstor.org/stable/pdf/23584166.pdf. Acesso em julho de 2025.

Cardoso, Adelino; Ferreira, Maria Luísa Ribeiro (orgs). (2001). *Medicina*

dos afectos: correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia. Tradução de Inês Cardoso e Paulo de Jesus. Oeiras: Celta editora.

Carraud, Vincent. *Descartes et la Bible*. In: Armogathe, Jean-Robert (org.).(1989). *Le grand siècle et la bible*. Paris: Éditions Beauchesne.

Descartes, René. (1996). *Œuvres de Descartes.* Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 11 vols., Paris: Vrin.

_____. *Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, cartas* (1973). Introdução de Gilles-Gaston Granger, prefácio e notas de Gérard Lebrun, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural.

Gilson, Étienne. (1987) *René Descartes. Discours de la méthode : texte et commentaire*. Paris: J. Vrin.

Gueroult, Martial. (1968). *Descartes selon l'ordre des raison (II) : l'âme et le corps*. Paris: Aubier - Montaigne.

La Bible de Jérusalem. (1998). Paris: Éditions du Cerf.

Laporte, Jean. (2000). *Le rationalisme de Descartes*. Paris: Presses universitaires de France.

Lopes, Hernandes Dias. (2013). *2ª Pedro e Judas: quando os falsos profetas atacam a Igreja*. São Paulo: Editora Hagnos.

Ramos, Carmel da Silva. (2017). *Conservar a vida e não temer a morte: filosofia prática na correspondência entre Descartes e Elisabeth*. Rio de Janeiro. 245 páginas. [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Rutherford, Donald. (2014). *Reading Descartes as a stoic: appropriate action virtue and the passions*. Philosophie Antique : problèmes, renaissances, usages (Le devoir : origines stoïciennes, postérité, réévaluations), vol. 14, n. 1, pp. 129-155. Disponível em: http://journals.openedition.org/philosant/777. Acesso em julho de 2025.

Shapiro, Lisa. (2011). *A ética de Descartes*. In: Broughton, Janet; Carriero, John; Rocha Ethel; Levy, Lia. (orgs.) *Descartes*. Tradução de Ethel Rocha e Lia Levy Porto Alegre: Penso.

_____. Princess Elisabeth of Bohemia as a cartesian. (2019). In: Nadler, Steven; Schmaltz, Tad; Antoine-Mahut, Delphine. *The Oxford*

handbook of Descartes and Cartesianism. Oxford: Oxford University Press, pp. 287 - 302.

Solère, Jean-Luc. (2003). Remédier aux passions : de la "fortitudo" antique et médiévale à la "résolution" cartésienne. In: Besnier, Bernard; Moreau, Pierre-François; Renault, Laurence. *Les passions antiques et médiévales : théories et critiques des passions (I)*. Paris: PUF, pp. 213-248.

Talon-Hugon, Carole. (2002). *Les passions rêvées par la raison : essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*. Paris: J. Vrin.

Teixeira, Lívio. (1990). *Ensaio sobre a moral de Descartes* – 2ª edição. Editora brasiliense: São Paulo.

Thérèse de Lisieux. (2023). *Histoire d'une âme : manuscrits autobiographiques*. Paris: Éditions Ephata.

Touchard, Georges. (1898). *La morale de Descartes.* Paris: Ernest Leroux, éditeur. Disponível em: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56798087/f9.item. Acesso em julho de 2025.