

O HUMANISMO CARTESIANO

M. Patrão Neves
Universidade dos Açores

O olhar atento da filosofia sobre a realidade humana é bem anterior à constituição da antropologia como disciplina filosófica. É quase tão remoto quanto a própria filosofia que incidindo primordialmente sobre o universal cósmico, veio a reconhecer o homem como "micro-cosmos", e que, ao sistematizar-se através de uma análise e de uma crítica profundas e continuadas sobre a realidade, se assumiu como antropológica.

É este primeiro olhar ingénuo da filosofia sobre o homem que vem a crescer em admiração e até a converter-se em crença: crença no valor do homem, não enquanto substância determinada e imutável em si mesmo, feita uma vez por todas, mas enquanto realidade dinâmica e em permanente mutação, que se renova a cada instante nunca deixando, no entanto, de ser o que é. O valor do homem reside no seu modo de ser como promessa e esperança (promessa de devir e esperança de ser). É também nesta descoberta que se enraíza o humanismo que anima toda a filosofia ocidental.

Não nos referimos aqui ao termo "humanismo" no seu sentido mais preciso e restrito de movimento cultural e artístico de retorno às fontes clássicas, grega e latina, que se desenvolveu na Europa durante o Renascimento e grande parte da Idade Moderna. Introduzimo-lo, num sentido maximamente alargado, enquanto perspectiva que tende a valorizar a realidade humana, no que ela apresenta de essencial e de universal. "Humanismo" designa toda a tendência filosófica que privilegia algum "ideal humano", o que se foi concretizando ao longo da história, ora assumindo-se como esforço de construção de um homem novo ou de

desenvolvimento máximo das suas potencialidades, ora na centralização do interesse no homem.

Desta sorte, o empenho do espírito grego na Antiguidade na criação ou formação do homem vivo através de um projecto educativo, é um humanismo; o estreitamento da relação pessoal entre Deus e os homens como redenção do próprio homem, a que assistimos na Idade Média, é um humanismo; o esforço de aperfeiçoamento do homem, na aceitação da sua natureza imperfeita e finita, preconizado no Renascimento, é um humanismo; o estudo directo e sistemático da realidade humana na sua essência e do lugar do homem no universo dos seres, a que Scheler procede no curso da instituição da antropologia como disciplina filosófica, é um humanismo. A experiência filosófica parece não dispensar a referência à realidade humana em que, aliás, radica a própria especificidade da filosofia e se testemunha a sua vocação antropológica e a sua natureza humanista. Com efeito, este reportar-se constante e irreprimível da filosofia ao homem, a inalienável presença da dimensão da subjectividade, nas suas múltiplas expressões, no desenvolvimento do espírito filosófico, tende a uma valorização do homem, entretanto diferentemente assumida e justificada. Numa perspectiva maximamente ampla, o humanismo pode vir a corresponder afinal à própria filosofia. É também no sentido alargado de um "humanismo filosófico" que primeiramente o referiremos a Descartes.

1. A reflexão de Descartes sobre a realidade humana não constitui um dado inicial do seu filosofar. O desígnio de Descartes é então outro: o do estabelecimento das condições necessárias para um conhecimento verdadeiro, em prol da construção da unidade das ciências e de uma ciência universal. Neste sentido, a interrogação acerca do homem, da sua natureza e da sua condição humana, não se inclui nos seus objectivos primordiais. De facto, nem tão pouco chega alguma vez a ser indicada como uma das reais preocupações de Descartes. Afinal, o filósofo – tal como virá a confirmar em textos já da maturidade – parte tacitamente de uma concepção comum de homem, que decorre da própria realidade existencial deste, nunca chegando a contrariá-la ao longo da sua produção filosófica.

E, não obstante, a filosofia cartesiana desenvolve uma reflexão importante no plano antropológico, marcada por dois aspectos principais: a descoberta da irredutibilidade da subjectividade e o estabelecimento de um dualismo metafísico e antropológico. Consideremo-los brevemente.

A afirmação da irredutibilidade da subjectividade surge no âmbito do criticismo cartesiano. O método cartesiano da dúvida, incidindo progressivamente sobre todas as coisas, em particular as materiais, e negando-lhes provisoriamente o carácter de realidade, vem a alcançar uma primeira ver-

dade evidente e indubitável para aquém da qual nem mesmo a dúvida hiperbólica tem condições para se exercer, a saber: *cogito, ergo sum*¹, a evidência simultânea do pensamento e da existência (isto é, a aprecepção intelectual de uma ligação necessária entre o pensamento e a existência). O homem toma consciência de si, da sua existência e da sua realidade espiritual, na experiência que tem de si próprio, na sua interioridade singular e irredutível. A consciência imediata que o homem tem de si mesmo corresponde à descoberta da irredutibilidade da sua própria subjectividade constituinte.

Da afirmação da irredutibilidade da subjectividade, Descartes parte para a necessidade de fundamentar a verdade de tudo o que o eu concebe clara e distintamente e, deste modo também, da própria evidência de si. Prossegue, então, um sentido ascendente² que o conduz a Deus, causalidade absoluta, e por isso também garante da realidade objectiva das ideias, e consequentemente do eu enquanto pensamento³. Este percurso necessário em nada altera a afirmação da subjectividade humana como ponto de partida efectivo de todo o filosofar, assente na sua irredutibilidade à dúvida cartesiana. Antes o fundamenta metafisicamente. O eu é então inevitavelmente definido como consciência, na intuição imediata de si, como razão, na aprecepção do seu modo de ser, e como sujeito: sujeito psicológico, no conhecimento que tem de si; sujeito epistemológico, no conhecimento que tem das coisas, dos objectos, do mundo. Na ordem analítica do filosofar cartesiano, o eu é definido unicamente como coisa ou substância pensante (*res cogitans*)⁴, ou seja no seu estatuto metafísico (como sujeito metafísico, ponto de partida de todo o conhecimento verdadeiro cujo fundamento é Deus). Não se trata, pois, do homem na sua complexidade integral, mas apenas deste enquanto sujeito do conhecimento.

Uma vez alcançado o fundamento do conhecimento verdadeiro, Descartes inicia o seu percurso descendente⁵ em direcção ao ser, cuja realidade pretende agora restaurar. Porém, quando vem a recuperar a existência do mundo material, na sua evidência racional (através da veracidade divina), ele estabelece também, inevitavelmente, um insuperável dualismo

¹ "Je pense, donc je suis", na IV Parte do *Discours* e "ego sum, ego existo", na II Meditação.

² Durante as III e V Meditações e IV Parte do *Discours*.

³ Cf. *Ibid.*, p. 38; "Méditation Troisième: De Dieu; qu'il existe", AT, IX, pp. 36-37.

⁴ "Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature.", *Ibid.*, p. 22.

⁵ VI Meditação, e V Parte do *Discurso*.

metafísico⁶. Os atributos da matéria (ela própria desprovida de pensamento) não podem pertencer à substância pensante, mas antes a uma substância corpórea ou extensa (porque no conceito de matéria está contida uma certa extensão)⁷.

O dualismo metafísico de substância pensante e substância extensa corresponde ou identifica-se no homem, respectivamente, com o dualismo de alma e corpo. A alma é substância pensante, una e indivisível, completa e subsistente, cuja natureza se expressa pelo entendimento e vontade por que o eu se define; o corpo é substância extensa, divisível, completa e corruptível, pura natureza física. O eu encontra-se, pois, associado a um corpo sem que, no entanto, este contribua para a definição do próprio eu, já completa enquanto substância pensante⁸. Alma e corpo são substâncias distintas, com diferentes atributos e, como tal, absolutamente irreduzíveis entre si e definitivamente separadas⁹. O dualismo antropológico é inevitável e radical – consequência do criticismo cartesiano aplicado à realidade humana considerada ao nível do pensar.

Numa síntese provisória, diremos que a irreduzibilidade da subjectividade e o dualismo antropológico são não só os aspectos mais marcantes da reflexão cartesiana sobre o homem como também aqueles que, neste âmbito, prevaleceram na história da filosofia. Recordemos que a consideração da subjectividade, na sua natureza racional, como único ponto de partida legítimo para a construção de um conhecimento verdadeiro se mantém e é mesmo desenvolvida, quer pelo positivismo espiritualista, na esteira de uma filosofia da consciência cartesiana, quer pelo idealismo alemão (com uma diferente origem e orientação) na afirmação da universalidade da razão constituinte do sujeito transcendental. Recordemos ainda, a propósito do dualismo metafísico e antropológico estabelecido por Descartes, o interesse que os mais destacados cartesianos lhe dedicaram, no sentido de ultrapassarem as dificuldades que o mesmo encerra. Malebranche, Leibniz

⁶ De facto, na VI Meditação "a prova da distinção real da alma e do corpo precede a da existência das coisas corpóreas e a da união da alma e do corpo. É de notar que ainda não temos a certeza da existência dos corpos e já sabemos que somos distintos do nosso corpo e que podemos existir sem ele. Todavia, segundo a ordem das razões, a prova da distinção real só tem sentido englobada no fim que a Sexta Meditação se propõe: provar a existência das coisas materiais." – observa Gustavo de Fraga na sua anotação crítica a DESCARTES, *Meditações sobre Filosofia Primeira*, trad. portuguesa, p. 208.

⁷ Cf. *Discours de la méthode*, AT, VI, pp. 40-43; "Méditation Sixième: De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme", AT, IX, pp. 62-63.

⁸ Cf., "Méditation Sixième", AT, IX, p. 62.

⁹ A alma pode pensar sem o corpo (tal como já antes ficou evidenciado) e o corpo pode funcionar sem a alma (o que o fenómeno do sonambulismo bem testemunha).

e Spinoza aplicam-se, com empenho semelhante e diferentes soluções (respectivamente, paralelismo, harmonia, identidade)¹⁰, à fundamentação metafísica da articulação entre alma e corpo.

Entretanto, podemos também já indicar uma primeira, e talvez também mais evidente, expressão do humanismo cartesiano como consistindo no traçar de um novo sentido do filosofar que, da atenção prestada à natureza, a Deus, ao que, em geral, é exterior ao homem, se vira decisivamente para o eu. Ferdinand Alquié refere-se a um "humanismo espiritualista" fundado na noção cartesiana de *cogito* enquanto noção aberta que estabelece uma ligação necessária entre o homem e o transcendente. Com efeito, Descartes, através da sua afirmação do *cogito*, inaugura uma "filosofia da consciência" e, pela necessidade da passagem do *cogito* a Deus, estabelece as condições para que a sua "filosofia da consciência" se desenvolva numa "filosofia do espírito". "Filosofia da consciência" – dizemos – porque parte da consciência que o homem tem de si como dado originário, válido para o conhecimento da realidade como para a definição da subjectividade; "filosofia do espírito" porque a consciência singular, assumida como interioridade, irreduzível e imediata, se revela não só como sede da manifestação da espiritualidade humana, mas também como ponto da expressão da espiritualidade divina. Na consciência de si o homem descobre-se inevitavelmente como espírito. Em suma, o pensar (na ordem dos factos) reenvia ao ser (na ordem das razões) e neste percurso se traça um itinerário espiritual.

2. Descartes, uma vez conduzido à problemática do homem pela prossecução do seu mais genuíno desígnio de estabelecimento das condições para o conhecimento verdadeiro, não mais a poderá ignorar, sobretudo em virtude das dificuldades que o seu inevitável dualismo antropológico suscita. A concepção bi-substancialista do homem deixa em aberto a questão da sua natureza específica, não sendo também óbvio o seu processo de individuação. O filósofo apercebera-se já destas dificuldades nas *Méditations*, e procurara então, em particular na Meditação IV e VI, justificar a união substancial ao nível do humano através da teoria da origem do erro e do estudo da sensibilidade, respectivamente. Retomemos muito brevemente a argumentação cartesiana em prol da unidade do homem (como que um segundo nível da reflexão de Descartes sobre o homem)¹¹,

¹⁰ Referimo-nos ao ocasionalismo de Malebranche, à teoria da harmonia pré-estabelecida de Leibniz, e à afirmação de uma substância única com dois modos de ser ou atributos, por Spinoza.

¹¹ "Car, y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles depend toute la connaissance que nous pouvons avoir de la nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui; je n'ai quasi rien dit de cette dernière, et me suis seulement étudié à faire bien entendre la première, à cause que

condição para a definição da sua natureza e identidade próprias e fundamento para a expressão de um mais significativo humanismo.

Descartes dedica-se primeiramente à análise do erro, na IV Meditação. O erro – começa por afirmar – não pode ter a sua origem em Deus, Ser perfeito. Consequentemente, o erro não possui uma realidade positiva, mas antes se revela como uma privação, uma insuficiência do saber¹². A origem do erro radica na própria imperfeição do homem, no facto do homem não ser puro entendimento. É, afinal, a associação do espírito do homem à sua matéria corporal que perturba o exercício claro e distinto da sua razão, que deturpa a evidência de uma verdade que pertence só ao espírito. A compreensão da génese do erro reporta-nos, pois, à unidade do composto.

Na VI Meditação, o filósofo dedica-se ao estudo das sensações, em particular à percepções dos estados internos, como testemunhos da possibilidade de interacção entre as duas substâncias estabelecidas: a dor, a fome, a sede não são simplesmente percepções claras do meu intelecto, mas sensações confusas, "modos de pensar que se originam na união e como que mistura do espírito com o corpo". Descartes dedicar-se-á, depois, com maior atenção à distinção entre paixões, pensamentos causados pelo corpo na alma, movimentos espontâneos sofridos pela alma (o que na alma é causado pelo corpo), e acções, movimentos voluntários da alma que determinam movimentos do corpo¹³ (o que no corpo é causado pela alma). A interacção entre a paixão e a acção, corresponde à interacção entre o corpo e a alma do homem em que se determina a sua própria unidade.

Quer por via da reflexão sobre o erro, quer incidindo sobre as sensações, o objectivo principal de Descartes é sempre o de justificar a unidade substancial no homem. A realidade humana, este composto de *res cogitans* e *res extensa*, reportar-se-ia a um "terceiro género de ideias" ou uma terceira "noção primitiva", ou substância, a qual deverá consistir na própria união substancial que existe entre a alma e o corpo¹⁴. Esta "terceira noção primitiva" caracteriza-se pela "força que a alma tem de mover o corpo, e o

mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps.", Carta de Descartes a Elizabeth, CCCII, 21 mai, 1943, AT, III, pp. 665-666. Atesta-se que o desígnio das *Méditations* não incluía o estudo do homem, ao qual se procederá efectivamente no âmbito da tentativa de superação do dualismo metafísico e antropológico anteriormente estabelecido.

¹² Cf. IV Meditação, AT, IX, p. 43.

¹³ Cf. DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, article I, "Que ce qui est Passion au regard d'un sujet, est toujours Action à quelque autre regard", AT, XI, p. 326.

¹⁴ Cf. "Quatrièmes Réponses, AT, IX, p. 177; Cf. Carta de Descartes a Regius, CCLXVI, janvier 1642, AT, III, pp. 491-520.

corpo de agir sobre a alma"¹⁵, evidenciando-se na coextensividade do corpo e alma¹⁶, na sua "mistura" (*mélange*), constituindo "um todo", uma "pessoa", tão irredutível quanto as duas primeiras substâncias o eram¹⁷.

Descartes considerará o mecanismo de relacionamento da alma e do corpo não apenas em termos metafísico-ontológicos, mas também numa perspectiva psico-somática, indicando então um ponto de contacto entre ambos: a glândula pineal (sede da alma e "centro de acção reversível")¹⁸. A interacção entre paixão e acção, corpo e alma, dá-se – diz Descartes – na glândula pineal, a qual, pertencendo ao corpo se encontra num local privilegiado do cérebro, onde a convergência se pode dar, e sendo o único órgão ímpar pode garantir o ponto único de convergência¹⁹.

Ambas as perspectivas a que Descartes recorre para estabelecer a unidade das duas substâncias ao nível do humano, apresentam graves, e quanto a nós, insuperáveis problemas. Com efeito, a afirmação do homem como composto de duas substâncias estabelece a existência de uma terceira substância, unificadora, mas necessariamente mais fraca do que as duas antes estabelecidas e, como tal, dificilmente detendo o mesmo estatuto de substância, além de que também dificilmente justificável do ponto de vista racionalista. A afirmação da interacção das duas substâncias através da glândula pineal constitui uma hipótese (mítica)²⁰ de que o próprio Descartes manifesta descrer. Neste sentido, o esforço de fundamentação metafísica da unidade do homem, da unidade substancial, fracassa.

¹⁵ "[...] Qu'il y a en nous certaines notions primitives [...] la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l'âme seule, nous n'aurons que celle de la pensée [...] enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions.", Carta de Descartes a Elizabeth, CCCII, 21 mai, 1943, AT, III, p. 665.

¹⁶ Cf., Carta de Descartes a Elizabeth, CCCX, 28 juin, 1943, AT, III, pp. 690-697; DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, article XXX, "Que l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement", AT, XI, p. 351.

¹⁷ Jean-François Mattéi refere, a este propósito, uma concepção holista da alma ("L'âme, l'homme et le temps chez Platon et Descartes", *ob. cit.*, p. 40).

¹⁸ Expressão utilizada por Jean-François MATTÉI, *Ibid.*, p. 43.

¹⁹ Cf. Carta de Descartes a Meyssonnier, CLXXXIII, 29 janvier, AT, III, pp. 18-21; Cf., DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, articles XXXI-XXXV, pp. 351-356.

²⁰ É Jean Wahl que, em *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes* (Paris, Vrin, 1953, 2.^a ed., p. 42), designa a teoria cartesiana respeitante à glândula pineal como "une sorte de mythe scientifique". Aliás, é o filósofo que, de algum modo, o afirma primeiramente em Carta a Mersenne, XXVI, 25 novembre, 1630: "la fable de mon monde", AT, I, p. 179; e em Carta a Balzac, XXXIII, 5 mai, 1631: "un petit recueil de rêveries", AT, I, p. 204.

3. Os dados da sensibilidade e a capacidade de erro, as duas realidades apontadas por Descartes nas *Méditations* como testemunhos da unidade do homem, revelam-se ambos, principalmente, como consequências da coexistência do corpo e da alma no homem. Desta sorte, eles não podem constituir um verdadeiro fundamento da unidade substancial no homem, tal como o filósofo pretenderia. Eles apenas comprovam a unidade no plano da existência, sem que a determinem no plano ontológico (isto é, decorrem dessa unidade, mas não a realizam). Neste sentido, a dimensão da sensibilidade e a possibilidade de erro devem ser consideradas, sobretudo, como dados que caracterizam a própria condição humana, ou seja, a existência real do homem concreto. Compreende-se, então, que a reflexão sobre a origem do erro e sobre os dados da sensibilidade não se faça mais sob o ponto de vista estritamente substancial (no plano da interacção das substâncias), mas sob o ponto de vista existencial (no plano da realização do homem).

Esta inflexão de um ponto de vista essencial, que não ultrapassa uma posição dualista, para um ponto de vista existencial, que pretende atestar a unidade, corresponderá também à mudança de uma orientação exclusivamente teórica (fundamentação do conhecimento verdadeiro), determinada pelo pensar, pela razão, para uma orientação também prática (preocupada com a felicidade dos homens), determinada pelo agir, pela vida; o que (no plano antropológico) se traduz por um abandono da problemática da determinação da natureza do homem, para o crescente empenho na reflexão acerca da condição humana no mundo, ou seja, do modo de ser e de existir do homem enquanto homem. No âmbito da reflexão sobre o homem, não importa mais o "eu", na sua consciência imediata de si, composto de alma e corpo, mas o homem, o homem no mundo, o homem verdadeiro, a pessoa²¹. Fica, assim, aberta a via que conduzirá Descartes a um pleno humanismo na consideração do homem na diversidade das suas expressões, na sua unidade concreta, na singularidade da sua existência enquanto homem.

Esta nova realidade humana sobre a qual Descartes passará a incidir é, afinal, a que o senso comum sempre lhe apresentara: o homem sente-se uno, vive como uma unidade²². Mas, porque a perspectiva do senso

²¹ Cf. Carta de Descartes a Elizabeth, CCCX, 28 juin, 1943, AT, III, pp. 692-693.

²² Descartes, no "Abregé des six Méditations suivantes", comentando as razões que demonstram a existência das coisas materiais, afirma: "non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir, qu'il y a un Monde, que les hommes ont des corps, et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens." AT, IX, p. 12. Mais assertivo sobre a autenticidade da afirmação da união de corpo e alma no homem, pelo senso comum, é a carta de Descartes a Elizabeth, CCCX, 28 juin, 1943, AT, III, pp. 692-695.

comum é anterior ao exercício da dúvida, e assim também anterior à instituição do dualismo metafísico, permanece num plano pré-filosófico, mantendo-se por isso incapaz de justificar a união substancial no homem. Agora, no reconhecimento da impossibilidade de fundamentar a unidade do homem no plano ontológico – reafirmamo-lo –, há que assumir, no plano filosófico, o valor da intuição pré-filosófica da unidade do homem, ou seja, a concepção de um "verdadeiro homem" – expressão cartesiana que designa não apenas o homem que realiza a unidade mas, finalmente, o que vive a sua condição de homem.

É nesta perspectiva que Descartes retomará, quer a problemática da origem do erro, quer a das paixões (vindo, paralelamente, a orientar-se para o plano da moralidade por duas diferentes vias).

A reflexão sobre os falsos juízos conduzi-lo-à agora, definitivamente, à problemática da liberdade. Este tema surgia já nas *Méditations* na sua relação com o do erro: por um lado, e em virtude da natureza infinita da vontade, a liberdade gera o erro; por outro, a compreensão da natureza do erro e o reconhecimento da existência de planos da realidade em que a evidência não se impõe, inaugura o domínio do livre-arbítrio. Esta liberdade "indiferente"²³, não se revestia ainda de uma dimensão moral, o que apenas virá a acontecer nos anos subsequentes, em particular na correspondência com o Père Mesland (1644-1645) e nos *Principes* (1644/1647). Então, Descartes apresentará a liberdade, "iluminada"²⁴, como uma orientação para a verdade e para o bem, como uma acção com conhecimento de causa, na recusa de qualquer julgamento sobre o que não se nos apresenta claro e distinto²⁵.

A reflexão sobre as paixões conduzi-lo-à agora, definitivamente, ao tema da conduta moral dos homens e à procura de equilíbrio entre os movimentos espontâneos e os voluntários (acções)²⁶. Sem dúvida que a importância das sensações é já afirmada nas *Méditations*, na medida em que elas contribuem para a preservação do homem, para a sua sobrevivência, a sua saúde, o seu bem-estar. O critério de consideração das sensações é, principalmente, o da utilidade. Será, entretanto, sobretudo na troca de correspondência com a princesa Elizabeth (1643-1645) e no *Traité des Passions* (1649) que a dimensão moral das paixões se acentuará. Preconiza-se então a aceitação das paixões como modos próprios de ser do homem, no reconhecimento de que, sendo instituídas pela natureza, por Deus, terão de ser essencialmente boas (entendo "por minha natureza

²³ *Ibid.*, p. 46.

²⁴ *Ibid.*, p. 48.

²⁵ Cf. DESCARTES, *Principes*, AT, IX, pp. 42-44.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 359.

em particular o complexo de tudo o que me foi atribuído por Deus", p. 211). Neste sentido, as paixões não devem ser objecto de repressão mas terão antes de ser equilibradas com as acções voluntárias, de modo a, conjuntamente, contribuirem para a felicidade do homem.

Entretanto, à luz da reflexão moral cartesiana sobre as paixões, o exercício do livre arbítrio ganha uma nova dimensão: acentua-se o valor da condução do homem na vida e exprime-se um novo sentido, mais radical, de liberdade. A liberdade manifesta-se também como possibilidade de o homem recusar a própria evidência, a verdade e o ser. Nesta nova concepção de liberdade, mais ampla, o homem fica cada vez mais entregue a si próprio, à sua capacidade imperfeita e limitada de ajuizar sobre domínios do real em que a evidência não se impõe. Há, afinal, planos da realidade que escapam à pretendida ciência universal. Do mesmo modo também a natureza do homem não é mais a de saber tudo, mas antes a de determinar a sua vontade a agir da melhor forma (moral da intenção). Neste contexto, surge a noção de "mérito", atribuído àqueles que se conduzem bem na vida²⁷, e, paralelamente, a condenação dos que não se conduzem bem, que se afastam do Ser, e assim se perdem.

Desta sorte, podemos dizer que é, de algum modo, na marca indelével da imperfeição do homem que irrompe a sensação irreprimível do seu valor. E é no risco de se perder (no percurso que vai do Ser para a liberdade) que ele se ganha enquanto homem (na sua dignidade humana conquistada)²⁸.

²⁷ "Au contraire, la volonté étant de sa nature très étendue, ce nous est un avantage très grand de pouvoir agir par moyen, c'est-à-dire librement; en sorte que nous soyons tellement les maîtres de nos actions, que nous sommes dignes de louange *lors que nous les conduisons bien*. Car, tout ainsi qu'on ne donne point aux machines qu'on voit se mouvoir en plusieurs façons diverses, aussi justement qu'on saurait désirer, des louanges qui se rapportent véritablement à elles, parce que ces machines ne représentent aucune action qu'elles doivent faire par *le moyen de leurs ressorts*, et qu'on en donne à l'ouvrier qui les a faites, parce qu'il a eu le pouvoir et la volonté de les composer avec tant d'artifice: de même, on doit nous attribuer quelque chose de plus, de ce que nous choisissons ce qui est vrai, lors que nous le distinguons d'avec le faux, par une détermination de notre volonté, que si nous y étions déterminés et contraints par un principe étranger.", *Principes*, AT, IX, p. 40.

²⁸ "Mais je ne puis pas pour cela nier, que ce ne soit en quelque façon une plus grande perfection dans tout l'Univers, de ce que quelques-unes de ses parties ne sont pas exemptes de défaut, que si elles étaient toutes semblables. Et je n'ai aucun droit de me plaindre, si Dieu, m'ayant mis au monde, n'a pas voulu me mettre au rang des choses les plus nobles et plus parfaites. [...] Car quoi que je remarque cette faiblesse en ma nature [...] je puis toutefois [...] acquérir de cette façon l'habitude de ne point faillir. Et, d'autant que c'est en cela que consiste la plus grande et principale perfection de l'homme, j'estime n'avoir pas peu gagné par cette Méditation, que d'avoir découvert la cause des faussetés et des erreurs.", IV Méditation, AT, IX, p. 49.

Se as características mais marcantes da reflexão cartesiana sobre o homem haviam ficado já estabelecidas no percurso que ele realiza do Ser para o pensar, e depois do pensar para o Ser, os traços do seu mais genuíno humanismo só se começam a esboçar no seu percurso do Ser para a liberdade, no qual a dimensão moral do homem se afirma e com ela também a sua verdadeira unidade, singularidade (individualização) e valor. O "verdadeiro homem", segundo Descartes, é uno – unidade existencial de corpo e alma –, é único – singularidade assegurada pelas diferenças entre os indivíduos no domínio das paixões, pelas diferentes escolhas entre os indivíduos no exercício pleno do seu livre arbítrio – e vale, enquanto sujeito de liberdade, vale mais do que é.

O verdadeiro humanismo cartesiano é o humanismo do "verdadeiro homem", do homem tomado na sua unicidade integral. O humanismo cartesiano consiste no apreço pelo homem fundado no sentimento vivo e profundo da sua autenticidade, enquanto unidade singular, e no valor da sua capacidade de livre-arbítrio, enquanto marca indelével da sua condição humana.

Bibliografia

- DESCARTES, René, *Oeuvres de Descartes*, publ. Charles Adam & Tannery, Paris, J. Vrin, I-XI, 1996.
- ALQUIÉ, Ferdinand, *Études Cartésiennes*. Paris, Vrin, 1982, 148 pp.
- , *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris, P.U.F., 1966, 386 pp.
- , *A Filosofia de Descartes*. Lisboa, Editorial Presença, 1986, 149 pp.
- BAERTSCH, Bernard, *Les Rapports de l'Âme et du Corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*. Paris, J. Vrin, 1992, 434 pp.
- FRAGA, Gustavo de, "Descartes", in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira*, vol. I. Lisboa, Verbo, 1989, pp. 1331-1344.
- GILSON, E., *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris, Vrin, 1982, 454 pp.
- GRIMALDI, Nicolas, *Études Cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*. Paris, J. Vrin, 1996, 192 pp.
- , *L'Expérience de la Pensée dans la Philosophie de Descartes*. Paris, J. Vrin, 1978, 253 pp.
- GOUIER, Henri, *Descartes. Essais sur le "Discours de la Méthode", la Métaphysique et la Morale*. Paris, Vrin, 1973, 304 pp.
- LEFÈVRE, Roger, *Le Criticisme de Descartes*. Paris, P.U.F., 1958, 340 pp.
- MATTEI, Jean-François, "L'Âme, l'Homme et le Temps chez Platon et Descartes", in *Le Dualisme de l'Âme et du Corps*. Paris, J. Vrin, 1991, pp. 35-57.

- RODIS-LEWIS, Geneviève, *L'individualité selon Descartes*. Paris, Vrin, 1950.
- , *L'Oeuvre de Descartes*, I-II. Paris, J. Vrin, 1971, 576.
- , *L'Anthropologie cartésienne*. Paris, P.U.F., 1990.
- , "De l'Animal-Angé au «Vrai Homme» de Descartes", in *Le Dualisme de l'Âme et du Corps*. Paris, J. Vrin, 1991, pp. 75-83.