

MARIA DO CÉU PATRÃO NEVES

Universidade dos Açores

O «HOMEM VERDADEIRO», SEGUNDO DESCARTES

«[...] il est besoin qu'elle [l'âme] soit jointe et unie plus étroitement avec lui [le corps], et ainsi composer un vrai homme.»

Discours de la Méthode, VI, 59.

Assinalamos hoje o quarto centenário do nascimento de Descartes, o filósofo que operou a revolução do pensamento medieval para o pensamento moderno e, sobretudo, o génio de um novo espírito filosófico. O espírito cartesiano, marcado pela descoberta da irredutibilidade da subjectividade e pela afirmação da objectividade da razão, tem perpassado e influenciado muitas das posteriores expressões da filosofia ocidental, mantendo-se particularmente inspirador no âmbito da reflexão metafísica em que ainda hoje é mais frequentemente evocado. Afinal a Filosofia tem sido tradicionalmente entendida como Metafísica e Descartes oferece-nos um contributo inestimável para o seu reconhecimento como saber universal, através da construção da unidade das ciências.

Porém, o ineditismo como a actualidade de Descartes não se restringem ao domínio da metafísica, mas são também testemunhados pela atenção que ele vem a dedicar à realidade humana, ao «homem verdadeiro», cuja autenticidade não se esgota no plano do pensar, mas exige a consideração do agir. Isto é, na árvore do saber nem todos os ramos exprimem a racionalidade da ciência; a experiência do homem desenvolve-se também como expressão de um saber prático, verdadeiro corolário da vida humana¹. A Filosofia reinte-

¹ «Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite Morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse.», DESCARTES, «Lettre-Préface», *Principes de la Philosophie*, AT IX-2, p. 14. Todo o texto da «Lettre-Préface» é elucidativo quanto à concepção da Filosofia como Sabedoria e à definição desta como «une parfaite connaissance de toutes choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie, que pour la conservation de sa santé et invention de tous les arts.», p. 2.

gra assim a vida na reflexão e, sem perder a sua dimensão metafísica, ganha o estatuto de Sabedoria em que verdadeiramente radica a sua especificidade.

A reflexão cartesiana sobre o homem não obedece ao cumprimento de um projecto previamente delineado; antes decorre da prossecução do desígnio fundamental do filósofo de estabelecimento das condições para o conhecimento verdadeiro. É no âmbito do desenvolvimento do criticismo cartesiano, pela aplicação do método da dúvida a todas as coisas e em particular às materiais², é após a progressiva suspensão a título provisório de toda a realidade sensível e do exercício hiperbólico da dúvida através da formulação da hipótese do Génio maligno³, que o filósofo vem a afirmar o eu como certeza evidente e primeira realidade, na ordem dos factos⁴. Descartes define, então, a realidade do eu como consciência, na intuição imediata de si, como razão, na apercepção 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*)⁵.

Entretanto, o percurso cartesiano que parte do ser para o pensar não se pode deter na realidade do eu, uma vez que urge fundamentar a verdade de tudo o que o eu concebe clara e distintamente e, deste modo também, da própria evidência de si. Prosseguindo num sentido ascendente⁶, da consciência da imperfeição e finitude do eu para as ideias de perfeição e infinitude, na afirmação de que todo o defeito pressupõe a perfeição que lhe falta, Descartes vem a alcançar Deus; demonstrando a sua existência como causalidade absoluta, garante a realidade objectiva das ideias, e assim também do eu enquanto pensamento⁷. O eu é então primeiramente entendido apenas no seu estatuto metafísico (como sujeito metafísico, ponto de partida de todo o conhecimento verdadeiro cujo fundamento é Deus).

² Cf., DESCARTES, *Les Méditations Métaphysiques touchant la Première Philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées*, «Abrégé des six Méditations suivantes», IX-1, p. 9.

³ Cf., «Première Méditation: Des choses que l'ont peut révoquer en doute», IX-1, pp. 13-18.

⁴ Cf., «Méditation Seconde: De la nature de l'Esprit humain; et qu'il est plus aisé à connaître que le Corps», IX-1, p. 19.

⁵ «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.

⁶ Descartes percorre este sentido ascendente durante as III («Méditation Troisième: De Dieu; qu'il existe») e V («Méditation Cinquième: De l'essence des choses matérielles; et, derechef de Dieu, qu'il existe») Méditações, e IV Parte do *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*.

⁷ Cf., IV Parte do *Discours*, VI, p. 38; III Méditação, IX-1, pp. 36-37.

Uma vez alcançado o fundamento do conhecimento verdadeiro, Descartes inicia o seu percurso descendente⁸ 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 metafísico⁹. 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)¹⁰.

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. Na ordem sintética do filosofar cartesiano, o eu encontra-se associado a um corpo sem que, no entanto, este contribua para a definição do próprio eu, já completa enquanto substância pensante¹¹. Alma e corpo são substâncias distintas, com diferentes atributos e, como tal, absolutamente irreduzíveis entre si e definitivamente separadas¹². O dualismo antropológico é inevitável e radical — consequência do criticismo cartesiano aplicado à realidade humana considerada ao nível do pensar.

Importa, entretanto, assinalar que, já anteriormente, Descartes havia estabelecido uma profunda separação entre o corpo e a alma do homem, ainda durante o período de gestação do seu método e aquando da sua reflexão sobre o homem, tomado apenas sob o ponto de vista fisiológico, em prol de uma ciência objectiva. No *Traité de l'Homme*, de 1632-1633, o filósofo dedica-se à descrição do funcionamento do corpo, apresentando-o como uma máquina que contém diversas peças (órgãos) que desempenham diversas funções, fun-

⁸ Descartes percorre este sentido descendente durante a VI Méditação («Méditation Sixième: De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme»), e a V Parte do *Discours*.

⁹ De facto, na VI Méditação «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 Méditação se propõe: provar a existência das coisas materiais.» — observa Gustavo de Fraga na sua anotação crítica a Descartes, *Meditações sobre Filosofia Primeira*, trad. portuguesa, Livraria Almedina, Coimbra, 1976, p. 208.

¹⁰ Cf., *Discours*, V Parte, VI, pp. 40-43; VI Méditação, IX-1, pp. 62-63.

¹¹ Cf., VI Méditação, IX-1, p. 62.

¹² 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).

ções estas que dependem exclusivamente da disposição dos órgãos ¹³ (assim dispensando o tradicional recurso a uma alma vegetativa) ¹⁴.

À semelhança de qualquer outra máquina produzida por um artesão, também o corpo traz a marca do seu criador, Deus, no finalismo das suas funções. Exceptuando as funções que no homem dependem da sua alma racional ¹⁵, e às quais o autor aqui não se dedica, todas as restantes, que pertencem ao corpo, são idênticas às que organizam os demais seres da natureza. Neste sentido, o corpo do homem não possui qualquer especificidade (humana), mas antes se encontra sujeito às mesmas leis mecânicas de todo o Universo de que Deus é engenheiro ¹⁶.

Uma perspectiva dualista na consideração da realidade humana parece então, desde logo, inevitável: o corpo é máquina e a alma razão. Com efeito, o dualismo antropológico cartesiano é evidente, quer na perspectiva naturalista do *Traité de l'Homme*, em que o homem como ser natural é considerado sobre o plano do objecto, quer na perspectiva metafísica do *Discours* e das *Méditations*, em que o homem como pensamento é considerado na sua relação com a transcendência do ser. Simultaneamente, começam-se desde então também a adivinhar algumas dificuldades decorrentes do dualismo antropológico e que Descartes terá de vir a enfrentar, como seja a da tradicional questão escolástica da individuação. A matéria, homogênea, não pode assegurar a individuação dos seres. Por seu turno, a alma, a alma racional, parece funcionar como «forma» do corpo, mas não seu acto. Outro problema, que lhe está próximo e que abordámos já em estudo anterior ¹⁷, é o a dificuldade de determinar a natureza do homem: a definição de natureza humana terá de se reportar à unidade do composto de corpo e alma, o que, a não se confirmar, implicará a inexistência da natureza específica do homem.

¹³ «Je suppose que le Corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre [...] il [Dieu] met au dedans toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition des organes.», DESCARTES, *L'Homme*, XI, p. 120.

¹⁴ No *Traité de l'Homme*, Descartes não pretende reflectir sobre o homem na sua totalidade integral (o que viria, então, a constituir um primeiro estudo cartesiano sobre o homem), mas apenas explicar o funcionamento do seu corpo.

¹⁵ Já no *Traité de l'Homme* Descartes se refere à alma como «âme raisonnable», XI, p. 131 e p. 143.

¹⁶ A concepção do corpo como máquina está também presente ao longo da III Meditação (IX-1, pp. 27-42).

¹⁷ «La nature de l'homme et sa condition humaine», comunicação apresentada no XXVI^{ème} Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, organizado pela Société Romande de Philosophie, que decorreu em Paris (Sorbonne), de 30 de Agosto a 3 de Setembro, tendo sido dedicado a «L'esprit cartésien».

De sentido contrário, e algo equívoco, é o facto de, ao mesmo tempo que o dualismo antropológico vai ganhando expressão do *Traité de l'Homme* para o *Discours* e para as *Méditations*, Descartes manter uma referência ao homem considerado como unidade, uma unidade composta, uma unidade substancial. Com efeito, já em *L'Homme* o filósofo afirma que os «homens serão compostos [...] de uma Alma e de um Corpo» ¹⁸, e que «Deus unirá uma Alma Racional a esta máquina» ¹⁹. No mesmo sentido vão diversos textos do *Discours* («[...] supunha que Deus criara uma alma e a unira [...] a esse corpo.», V Parte ²⁰) e das *Méditations* («[...] não estou apenas alojado no meu corpo [...] estou muito estreitamente ligado a ele [...]», VI Meditação ²¹). É ainda à unidade no homem que Descartes se refere ao utilizar a expressão «homem verdadeiro» a qual, no *Traité de l'Homme*, designa o homem concreto, singular ²², e que, no *Discours*, designa explicitamente o homem enquanto composto de corpo e alma ²³. É sempre este «homem verdadeiro», o homem concreto, o vivente que cada um de nós é, que Descartes visa quando incide directamente sobre o homem.

Desta sorte, verifica-se que, a par do dualismo antropológico que se anuncia no *Traité de l'Homme*, a partir da descrição mecanicista do corpo do homem, e que se radicaliza no *Discours* e nas *Méditations*, decorrente do criticismo cartesiano, o autor nunca abandona a sua intuição pré-filosófica da unidade do homem que apreendeu e se confirma todos os dias pelo sentimento vivo da sua existência. Se nos deslocarmos do plano do pensar para aquele em que decorre a existência humana, o facto de Descartes ter um corpo e deste estar unido a si enquanto espírito (à sua alma) aparece-lhe com um carácter de evidência irrecusável ²⁴.

¹⁸ *L'Homme*, XI, p. 119.

¹⁹ *Ibid.*, p. 143.

²⁰ *Discours*, VI, p. 46.

²¹ *Méditations*, IX-1, p. 64.

²² *L'Homme*, XI, p. 202.

²³ *Discours*, VI, p. 59.

²⁴ Descartes entendeu desde sempre que «ces deux Natures doivent être jointes et unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent», *L'Homme*, XI, p. 120. Já no «Abrégé des six Méditations suivantes», comentando as razões que demonstram a existência das coisas materiais, o autor 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.», IX, p. 12.

Será aqui também oportuno lembrar que Descartes, ao longo da construção do seu sistema, evoca, não raramente, aspectos da história da sua vida como não negligenciáveis para a orientação da progressão do seu pensamento reflexivo.

O «eu na totalidade»²⁵, o homem, «um verdadeiro homem»²⁶ — teremos de concluir — resulta da união impossível ou paradoxal das duas substâncias. Não surpreenderá, pois, que a questão mais premente que a Descartes se coloca na sua consideração do homem (com a premência comum a toda a contradição que importa dissipar) seja a da articulação do bi-substancialismo, determinado pelas exigências do exercício crítico da razão, com a convicção da unidade do composto, mantida pelo sentimento de existência.

A necessidade de explicar a unidade excepcional das duas substâncias ao nível do humano começa a ganhar uma prioridade cada vez mais expressiva que se converte mesmo em urgência quando Régius, em carta a Descartes, de 8 de Dezembro de 1641, afirma, certo da sua fidelidade ao mestre, que o homem é um ser *per accidens*. Descartes nega-o com firmeza e responde-lhe que o homem é um «verdadeiro ser por si», «ens per se»²⁷. Porém, torna-se-lhe por demais evidente que a questão permanece aberta a interpretações equívocas e que só no âmbito da metafísica ele poderá vir a garantir a unidade no homem, uma vez que também o dualismo antropológico se funda no bi-substancialismo metafísico.

Nas *Méditations*, Descartes procurara já estabelecer a união de alma e corpo no homem através da evocação de três diferentes aspectos: o senso comum que, na ausência de todo o filosofar e do exercício da dúvida, concebe a alma e o corpo como uma só coisa, ou seja, como uma unidade²⁸; as sensações, em particular as percepções dos estados internos, que testemunham a estreita ligação da alma ao corpo e não apenas a sua presença nele como «marinheiro no navio»²⁹; e o erro, cuja génese nos reporta à unidade do composto, da união de alma e corpo como deturpadora da verdade que pertence

só ao espírito³⁰. A perspectiva do senso comum, sendo anterior ao exercício da dúvida é também anterior à instituição do dualismo metafísico, permanecendo num plano pré-filosófico, e sendo por isso incapaz de justificar a união substancial no homem. Não obstante, o seu contributo mantém-se importante no que se refere à inabalável certeza cartesiana da autenticidade da união — tal como havíamos anteriormente indicado. Entretanto, a questão acerca da possibilidade de unir, de unir sem fissuras, de «unir substancialmente» — tal como Descartes pretende — o que antes foi separado como distinto, ganha aqui pertinência. Os dados da sensibilidade e os falsos juízos pretendem confirmar a união do corpo e alma através da manifestação da possibilidade de contacto ou interacção entre as duas substâncias em si completas e irredutivelmente distintas e separadas.

Descartes, prosseguirá (nas *Méditations*) procurando fundamentar a união substancial de corpo e alma desenvolvendo (simultaneamente) duas principais linhas de pensamento³¹: partindo do bi-substancialismo, propõe-se construir a unidade de corpo e alma através da formulação de uma terceira noção primitiva; apostando imediatamente na unidade das duas substâncias, pretende vir a justificá-la pela sua interacção ou reversibilidade.

No desenvolvimento da primeira via, denunciando como falso o carácter contraditório do dualismo e da unidade³², Descartes refere um «terceiro género de ideias» ou uma terceira «noção primitiva», ou substância, como consistindo na própria união substancial que existe entre a alma e o corpo³³. Esta «terceira noção primitiva» caracteriza-se pela «força que a alma tem de mover o corpo, e o corpo de agir sobre a alma»³⁴, consistindo numa coextensividade

²⁵ «[...] moi-même tout entier, en tant que je suis composé du corps et de l'âme [...]», DESCARTES, *Méditations*, VI Meditação, IX-1, p. 65. Na VI Meditação, Descartes afirma: «Et premièrement il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité. Car par nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées. Et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données. Or il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps [...]. Et partant je ne dois aucunement douter qu'il n'y ait en cela quelque vérité.», IX-1, p. 64.

²⁶ *Discours*, V Parte, VI, p. 59.

²⁷ Carta de Descartes a Régius, CCLVIII, mi-décembre, 1641, III, pp. 459-464.

²⁸ Cf., VI Meditação, IX, p. 62; Cf., Carta de Descartes a Isabel, CCCX, 28 juin, 1643, III, p. 691.

²⁹ «La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement confondu et mêlé, que je compose comme un seul avec lui.», VI Meditação, IX-1, p. 64.

³⁰ A alma concebe-se pelo entendimento puro; o corpo, pelo entendimento ajudado pela imaginação; e a união de ambos alcança-se pelos sentidos, pela sensibilidade. Desta sorte, a união não é claramente percebida pelo entendimento, mas a espécie de confusão que então se gera testemunha a sua realidade. Cf., *Ibid.*, pp. 65-66.

³¹ Reflectindo aqui a dupla orientação, de sentido aparentemente contraditório, das *Méditations*, como é a da afirmação simultânea da distinção e da unidade das duas substâncias. Importa anotar que o problema da união alma e corpo é sobretudo desenvolvido na correspondência de Descartes com a Princesa Isabel e, afinal, também por esta mesma fortemente suscitado.

³² «[...] l'explication de l'union qui est entre l'âme et le corps, de laquelle je n'ai point encore traité. Mais je vous dirais, à vous, que toute difficulté qu'elles contiennent ne procède que d'une supposition qui est fautive, et qui ne peut aucunement être prouvée, à savoir que, si l'âme et le corps sont deux substances de diverse nature, cela les empêche de pouvoir agir l'une contre l'autre [...]», «Sur les Cinquièmes Objections», IX, p. 213.

³³ Cf., «Quatrième Réponses», IX-1, p. 177; Cf., Carta de Descartes a Régius, CCLXVI, janvier 1642, III, pp. 491-520.

³⁴ «[...] 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

do corpo e alma³⁵, na sua «mistura» (*mélange*), constituindo «um todo», uma «pessoa», tão irredutível quanto as duas primeiras substâncias o eram³⁶.

A apontada segunda via articula-se perfeitamente com a primeira, tal como a afirmação da unidade do composto se articula com a realidade da interacção de alma e corpo. Numa perspectiva psico-somática que, tal como a anterior metafísico-ontológica, não está ausente das *Meditations*, Descartes incidirá sobre o mecanismo de relacionamento da alma e do corpo, apontando um ponto de contacto entre ambas: a glândula pineal (sede da alma e «centro de acção reversível»³⁷). As paixões da alma são pensamentos causados pelo corpo na alma, movimentos espontâneos sofridos pela alma (isto é, o que na alma é causado pelo corpo); as acções são movimentos voluntários da alma que determinam movimentos do corpo³⁸ (isto é, o que no corpo é causado pela alma). As paixões, sobretudo, são fenómenos específicos da união. A reversibilidade entre a paixão e a acção, corresponde à reversibilidade entre o corpo e a alma. E esta interacção 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 convergência³⁹.

A afirmação do homem como composto estabelece a existência de uma terceira substância, necessariamente mais fraca do que as duas antes estabelecidas e, como tal, dificilmente detendo o mesmo estatuto de substância, além de que dificilmente justificável do ponto de vista racionalista. A afirmação da interacção das duas substâncias através da glândula pineal constitui uma hipótese (mítica⁴⁰) de que o próprio Descartes manifesta descrever. Neste sentido, o

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 Isabel, CCCII, 21 mai, 1943, III, p. 665.

³⁵ Cf., Carta de Descartes a Isabel, CCCX, 28 juin, 1943, III, pp. 690-697; DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, article XXX, «Que l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement», XI, p. 351.

³⁶ MATTÉI, J.-F., refere, a este propósito, uma concepção holista da alma («L'âme, l'homme et le temps chez Platon et Descartes», p. 40).

³⁷ Expressão utilizada por Jean-François Mattéi (*Ibid.*, p. 43) expressando a reciprocidade em que Descartes pensa sempre a relação entre alma e corpo, corpo e alma, acção e paixão, paixão e acção.

³⁸ 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», XI, p. 326.

³⁹ Cf., Carta de Descartes a Meyssonnier, CLXXXIII, 29 janvier, III, pp. 18-21; Cf., DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, articles XXXI-XXXV, XI, pp. 351-356.

⁴⁰ É Jean Wahl que, em *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, 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», I, p. 179; e em Carta a Balzac, XXXIII, 5 mai, 1631: «un petit recueil de rêveries», I, p. 204.

esforço de fundamentação metafísica da unidade do homem, da unidade substancial, fracassa.

E, não obstante, Descartes sente-se uno, vive como uma unidade⁴¹. Na impossibilidade de fundamentar a unidade do homem no plano ontológico, o filósofo desenvolverá agora uma perspectiva existencial. Ele assume, então, no plano filosófico, o valor da intuição pré-filosófica da unidade do homem⁴² e retoma o sentido existencial da sua filosofia, já protagonizado pelo *cogito*⁴³. Com efeito, o *cogito* cartesiano é um *cogito* existencial na medida em que o filósofo, antes de reduzir o eu ao pensamento, atesta a sua existência e só depois pergunta «que sou eu que sou?». A resposta será agora, já na ausência da consideração das exigências do conhecimento verdadeiro e na procura de compreensão do «homem verdadeiro»: sou um homem concreto, um homem no mundo, «uma só pessoa»⁴⁴. Mais do que definir a natureza (substancial) do homem, importa agora aceder à sua condição humana, ou seja, ao modo de ser e de existir do homem enquanto homem.

Esta inflexão de um ponto de vista essencial, que não ultrapassa uma posição dualista, para um ponto de vista existencial, que se pretende venha a 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), atenta à conduta do homem na vida.

É neste novo horizonte problemático que nos importa retomar dois aspectos antes apenas indicados: os dados da sensibilidade e a capacidade de erro, ambos introduzidos por Descartes nas *Méditations* como testemunhos da unidade do homem. Com efeito, quer a sensibilidade, e particularmente a afecti-

⁴¹ Descartes, no «*Abrégé 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.», IX, p. 12.

⁴² «[...] et enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination; mais elles se connaissent très clairement par les sens. D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, [...] considèrent l'un [le corps] et l'autre [l'âme] comme une seule chose, c'est-à-dire, ils conçoivent leur union; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule.», Carta de Descartes a Isabel, CCCX, 28 juin, 1943, III, p. 692. E Descartes prossegue na mesma carta: «[...] la notion de l'union que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher [...]», pp. 693-694.

⁴³ Tal como Henri Gouhier o torna amplamente manifesto em *Descartes. Essais sur le «Discours de la Méthode», la Métaphysique et la Morale*, pp. 117-127.

⁴⁴ Carta de Descartes a Isabel, CCCX, 28 juin, 1943, III, p. 694.

vidade, como o que na alma é causado pelo corpo, quer o erro, como imperfeição do homem pelo facto dele não ser puro entendimento mas possuir também um corpo, revelam-se ambos como consequências da coexistência do corpo e da alma no homem. Desta sorte, eles não constituem, em caso algum, fundamento da unidade substancial no homem, tal como o filósofo pretendia: comprovam, sim, a unidade no plano da existência, mas não a determinam no plano ontológico (decorrerão dessa unidade, mas não a realizam). Neste sentido, a dimensão da sensibilidade e a possibilidade de erro devem ser considerados sobretudo como dados que caracterizam a própria condição humana, ou seja, a existência real do homem concreto. A reflexão sobre a origem do erro e sobre os dados da sensibilidade não se fará mais sob o ponto de vista estritamente substancial (no plano da interacção das substâncias), mas sob o ponto de vista existencial (no plano das realizações do homem). Sob esta perspectiva, Descartes não só atesta efectivamente a unidade do homem como se orienta, por duas diferentes vias, para o plano da moralidade em que se encontra o «verdadeiro homem», não apenas o homem que realiza a unidade mas o que vive a sua condição de homem.

Descartes dedica-se primeiramente à análise do erro, na IV Meditação. O erro não é uma realidade positiva — diz o filósofo —, mas uma privação, uma insuficiência do saber⁴⁵. A origem do erro radica na própria imperfeição do homem, na natureza limitada do seu entendimento face à capacidade infinita da sua vontade, da sua liberdade, que ultrapassa necessariamente os limites da verdade acessível ao pensamento. Neste sentido, não só a liberdade gera o erro (em virtude da natureza infinita da vontade), mas, sobretudo, a compreensão da natureza do erro conduz ao exercício da liberdade ou livre-arbítrio (os planos da realidade em que a evidência não se impõe são do domínio do livre-arbítrio).

Entretanto, este tipo de liberdade, «indiferente»⁴⁶, emerge das preocupações cartesianas sobre o conhecimento verdadeiro, não assumindo ainda uma dimensão moral. Tal só virá a acontecer em textos posteriores como na correspondência, sobretudo com o P. Mesland (1644-1645), nos *Principes* (1644/1647) e no *Traité des Passions* (1649), em que Descartes tomará as implicações morais da liberdade humana como uma das suas genuínas preocupações. A liberdade, «iluminada», deverá orientar-se para a verdade e para

⁴⁵ «Ainsi je connais que l'erreur, en tant que telle, n'est pas quelque chose de réel qui dépende de Dieu, mais que c'est seulement un défaut [...]», IV Meditação, IX, p. 43.

⁴⁶ «De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté.», *Ibid.*, p. 46.

o bem (recusando-nos a julgar sobre o que não se nos apresenta claro e distinto), vindo a consistir numa acção com conhecimento de causa⁴⁷. Nesta perspectiva, a teoria cartesiana da liberdade conduz a uma moral racionalista, de sentido metafísico, que consiste na subordinação do homem à verdade e ao Ser.

Uma outra via que conduz Descartes à moral é a do estudo da afectividade, das paixões — tema claramente suscitado pela Princesa Isabel, quer pelas suas interrogações sobre a possibilidade de uma união substancial no homem, quer pelas suas preocupações em torno da felicidade. A problemática da sensibilidade surge pela primeira vez na VI Meditação, como meio para afirmar a unidade do homem. Simultaneamente a dimensão moral da afectividade, das paixões, é óbvia e será particularmente desenvolvida no *Traité des Passions*.

As paixões, enquanto pensamentos que são, pertencem à alma e só à alma. Porém, não são causadas por esta, mas antes constituem na alma o que é causado pelo corpo (movimentos espontâneos sofridos pela alma), pelo que são por natureza confusas⁴⁸. Já os movimentos que são causados pela alma, os movimentos voluntários, correspondem a percepções claras. Sob o ponto de vista moral, a questão relativa às paixões coloca-se em termos de alcançar o equilíbrio entre os movimentos espontâneos e os voluntários (acções)⁴⁹: os primeiros porque, se nos podem induzir em erro, contribuem também para a nossa preservação; os segundos porque, dependentes da alma, concorrem para o melhor uso das paixões (sem propriamente as reprimir)⁵⁰. Afinal, como afirma Descartes numa perspectiva naturalista, as paixões terão de ser completamente boas uma vez que são instituídas pela natureza. Há, pois, que as aceitar como modos próprios de ser do homem que, enquanto ser criado por Deus, nada possui de radicalmente mau. Nesta via de desenvolvimento, a moral é entendida como ciência do comportamento humano ou dos fins, ou ainda mais fundamentalmente, arte de ser feliz, através de um equilíbrio procurado entre vontade e paixões⁵¹.

⁴⁷ «[...] car, si nous le voyons clairement, il nous serait impossible de pécher, pendant le temps que nous le verrions en cette sorte; c'est pourquoi on dit que *omnis peccans est ignorans*.», Carta de Descartes ao P. Mesland, CCCXLVII, 2 mai, 1944, IV, p. 117; «Mais, parce que nous savons que l'erreur dépend de notre volonté, et que personne n'a la volonté de se tromper, on s'étonnera peut-être qu'il y ait de l'erreur en nos jugements. [...] Et même il arrive souvent que c'est le désir de connaître la vérité qui fait que ceux qui ne savent pas l'ordre qu'il faut tenir pour la rechercher, manquent de la trouver et se trompent, à cause qu'il les incite à précipiter leurs jugements, et à prendre des choses pour vraies, desquelles ils n'ont pas assez de connaissance.», *Principes*, IX, pp. 42-43.

⁴⁸ Cf., DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, XI, p. 349.

⁴⁹ Cf., *Ibid.*, p. 359.

⁵⁰ Cf., *Ibid.*, p. 372.

⁵¹ Cf., Carta de Descartes a Isabel, CCCLXXV, 18 mai, 1945, IV.

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, o que implica a reivindicação de «mérito» para aqueles que se conduzem bem na vida ⁵². É no percurso que parte do Ser para a liberdade que a moral cartesiana ganha expressão e que, sem nunca se chegar a constituir como sistema, ultrapassa uma moral provisória e se projecta no domínio da liberdade como expressão livre da vontade humana.

A moral, como ramo da árvore da filosofia, não é, pois, apenas uma ciência racionalmente estruturada ou uma técnica de aplicação objectiva. É ela própria uma Sabedoria ⁵³, uma Sabedoria que só o homem no mundo, só o homem concreto, pode alcançar e cuja posse o realiza como «verdadeiro homem», numa unicidade integral diferenciada.

Em síntese, a reflexão cartesiana no âmbito da moral confirma a unidade do homem no plano existencial: são notórias as diferenças entre os indivíduos no domínio das paixões que acentuam a unidade do composto (a individuação dá-se, enquanto que, sob o ponto de vista ontológico, a homogeneidade da matéria não o permitia). É também a reflexão cartesiana no âmbito da moral que define a especificidade humana: são as diferentes escolhas entre os indivíduos, no exercício pleno do seu livre-arbítrio que definem cada um não na sua natureza substancial, mas no tipo de vida realizada ou modo de se conduzir na vida. Na verdade, e em última instância, é pelo uso que o homem faz do seu livre-arbítrio que ele afirma a sua singularidade enquanto ser unitário integral e que vem a atribuir valor ao homem, na sua universalidade, enquanto sujeito de liberdade.

⁵² «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*, IX, p. 40. Cf., Carta de Descartes ao P. Mesland, CCCXLVII, 2 mai, 1944, IV, p. 117.

⁵³ «Mais la Sagesse est principalement utile en ce point, qu'elle enseigne à s'en rendre tellement maître, et à les ménager avec tant d'adresse, que les maux qu'elle causent sont fort supportables, et même qu'on tire de la Joie de tous.», *Les Passions de l'âme*, XI, p. 488.

Neste contexto, 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) ⁵⁴.

A breve passagem por alguns momentos importantes do desenvolvimento do sistema cartesiano, aqui perspectivado a partir da tentativa de determinação da realidade do homem verdadeiro, não nos ofereceu uma imagem em rigor coerente. A par do dualismo substancial por que o pensamento metafísico conclui encontramos a confirmação da unidade das duas substâncias na pessoa. A razão, que inicialmente excluía todos os dados exteriores ao domínio do pensar, vem a coexistir com o sentimento de existência que o homem possui de si. A perspectiva exclusivamente metafísica em que Descartes se colocara vem posteriormente a admitir uma outra, psicológica e existencial, distinta da anterior, tanto na sua natureza, como na sua intencionalidade.

Não obstante, foi simultaneamente possível apreender um sentido inequívoco na evolução do filosofar cartesiano que da afirmação da irreducibilidade da subjectividade avança para a aposta no homem; que do projecto metafísico avança para a constituição de uma moral («metafísica antropocêntrica» — como afirma Alquié ⁵⁵); que do objectivo de uma Ciência universal avança para o exercício amplo da Filosofia, o qual só se realiza efectiva e plenamente como Sabedoria. E o que sempre prevalece e se fortalece, neste percurso cartesiano, é o sentimento íntimo da superioridade do homem autêntico, do «verdadeiro homem». Já não à luz de uma metafísica, mas de uma sabedoria, o homem verdadeiro define-se agora, decisivamente, pelo seu *ethos*.

⁵⁴ «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 e 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, IX-1, p. 49.

⁵⁵ *La Découverte Métaphysique de l'homme*, p. 283.

BIBLIOGRAFIA

- DESCARTES, René, *Oeuvres de Descartes*, publ. Charles Adam & Paul Tannery. Paris, J. Vrin, I-XI, 1996.
- ALQUIÉ, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris, P.U.F., 1966, 384 pp.
- *Études Cartésiennes*. Paris, Vrin, 1982, 148 pp.
- *A Filosofia de Descartes*. Lisboa, Editorial Presença, 1986, 149 pp.
- BAERTSCHI, Bernard, *Les Rapports de l'Âme et du Corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*. Paris, J. Vrin, 1992, 434 pp.
- FRAGA, Gustavo, «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, *L'Expérience de la Pensée dans la Philosophie de Descartes*. Paris, J. Vrin, 1978, 253 pp.
- *Études Cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*. Paris, J. Vrin, 1996, 192 pp.
- GOUTHIER, Henri, *Descartes. Essais sur le «Discours de la Méthode», la Métaphysique et la Morale*. Paris, Vrin, 1973, 304 pp.
- LEFEVRE, Roger, *Le Criticisme de Descartes*. Paris, P.U.F., 1958, 340 pp.
- MATTÉI, 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, 35-57 pp.
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *L'individualité selon Descartes*. Paris, Vrin, 1950, 254 pp.
- *L'Oeuvre de Descartes*, I-II. Paris, J. Vrin, 1971, 576 pp.
- *L'Anthropologie cartésienne*. Paris, P.U.F., 1990, 303 pp.
- «De l'Animal-Âme au «Vrai Homme» de Descartes», in *Le Dualisme de l'Âme et du Corps*. Paris, J. Vrin, 1991, 75-83 pp.
- WAHL, Jean, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris, J. Vrin, 1953, 2.^a ed.