

JOÃO MARIA ANDRÉ



**RENASCIMENTO
E MODERNIDADE:**
releituras filosóficas



GRÁCIO
EDITOR

FICHA TÉCNICA

Título:

Renascimento e Modernidade:
releituras filosóficas

Autor:

João Maria André

Capa:

Grácio Editor | Pintura de Paul Klee, *Angelus Novus*

Design gráfico:

Grácio Editor

1ª Edição: fevereiro de 2022

DOI: 10.5281/zenodo.5889121

ISBN: 978-989-53448-3-3 (e-book)

© Grácio Editor e João Maria André
Travessa da Vila União, n.º 16, 7.º dt
3030-217 COIMBRA
Telef.: 239 084 370
e-mail: editor@ruigracio.com
sítio: www.ruigracio.com

Reservados todos os direitos.

João Maria André

Renascimento e Modernidade: releituras filosóficas



GRÁCIO
EDITOR

Índice

Prefácio	7
-----------------------	---

Capítulo I

Renascimento e paradigmas da Modernidade

Notas introdutórias	11
Fios ou paradigmas da Modernidade	14
Da Modernidade à “Pós-Modernidade”	32

Capítulo II

Raízes místicas do pensamento “sub specie machinae” no quadro de uma metafísica do poder e da vontade (Descartes revisitado)

Introdução	37
A emergência de uma metafísica do poder no final da Idade Média	41
Para uma metafísica cartesiana do poder e da vontade	51
Da metafísica cartesiana do poder ao pensamento "sub specie machinae"	74
Do "cogito" como ato da vontade à existência do mundo corpóreo como domínio do poder humano	92
Conclusão	119

Capítulo III

O outro corpo de Descartes

Nota introdutória	121
O corpo como objeto e a sua representação	127
O corpo como sujeito e a sua experiencialidade	132
Nota final	159

Capítulo IV

Racionalismo e afetividade: sobre os princípios estruturadores das paixões em Descartes e em Espinosa

Introdução	163
Afetos, ações e paixões	167
Princípios estruturadores das paixões	178
O valor das paixões	193

Capítulo V

Da pólis à cosmópolis: as utopias do Renascimento, a crise das utopias e o seu renascimento

Introdução	213
As utopias do Renascimento e da Modernidade	216
A crise das utopias.....	222
O renascimento das utopias.....	225
A concluir.....	231
Origem dos textos.....	235
Referências das obras de Nicolau de Cusa, Descartes e Espinosa	237

PREFÁCIO

Há cerca de trinta e cinco anos, em 1987, publiquei o meu primeiro livro de Filosofia, um pequeno volume intitulado *Renascimento e Modernidade: do poder da magia à magia do poder*¹. Nele apresentava a tese de que a passagem do Renascimento para a Modernidade se tinha traduzido numa transição do poder da magia para a magia do poder, ou seja, na transformação do sujeito moderno em sujeito de poder. Durante vários anos assegurei, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, cursos de Filosofia Moderna, em que fui aprofundando o que então pouco mais era do que uma intuição, apoiada na meditação de alguns autores. Revisitei estes temas em publicações dispersas e num outro livro, intitulado *Pensamento e afectividade: da paixão da razão às razões das paixões*, de que fazia parte o capítulo “Do outro corpo de Descartes ao outro lado da Modernidade”². Ao mesmo tempo, a comemoração do 4º centenário do nascimento de Descartes ofereceu-me a oportunidade para ver, a partir de uma nova luz, outros caminhos do racionalismo moderno que eram convergentes com as ideias inicialmente apresentadas, mas que suscitavam um olhar diferente sobre a metafísica e a antropologia cartesianas.

Ao fim de algumas décadas e já em tempo de balanço do que fiz e do que deixei por fazer, penso ser altura de voltar a esta ligação entre o Renascimento e a Modernidade, que sempre atraiu a minha atenção, e de regressar ao misticismo, a Descartes e a Espinosa com os quais dialoguei durante muitos anos, para oferecer, a quem me quiser ler e comigo conversar, estas páginas em que fui vertendo as minhas reflexões, tendo umas ficado na gaveta e outras sido publicadas, em circunstâncias diversas, mas agora já pouco disponíveis para quem as procura.

¹ João Maria ANDRÉ, *Renascimento e Modernidade: do poder da magia à magia do poder*, Coimbra Livraria Minerva, 1987.

² João Maria ANDRÉ, *Pensamento e afectividade: sobre a paixão da razão e as razões das paixões*, Coimbra, Quarteto, 1999, pp. 13-57.

Sempre tive a convicção de que a Modernidade é um período demasiado complexo, rico e fecundo para poder ser reduzida a um ou dois traços tipificadores que sacrificam a filosofia dos autores que se tomam como seus protagonistas e que se furtam, também eles, aos esquemas taxonómicos com que algumas correntes filosóficas e muitos compêndios de Filosofia os pretendem catalogar. Mesmo os pensadores que privilegiaram as evidências e, com elas, as ideias claras e distintas dificilmente se enquadram em molduras que aprisionam a sua liberdade de pensar, revelando elementos tensionais que, eles sim, correspondem à multipolaridade e ao dinamismo do seu pensamento e abrem perspetivas, por vezes aparentemente contraditórias, no conflito das suas interpretações. Por isso, só com uma atitude aberta, de descoberta e de espanto, nos podemos aproximar das suas ideias.

Dos cinco capítulos que integram este livro, o primeiro, que constitui a sua abertura, e o último, que o fecha, têm, nos temas que focam, uma intenção comum: partir do Renascimento, atravessar alguns momentos da Modernidade e convergir para a época contemporânea e para as suas preocupações, tentando mostrar como a tradição e as suas matrizes continuam a interpelar-nos, ainda hoje, nas respostas que temos de dar aos problemas que o mundo atual nos coloca. O capítulo I fá-lo a partir de alguns fios que tecem a complexa teia dos paradigmas da Modernidade e o capítulo V interroga as utopias, a sua crise e o seu renascimento, procurando descobrir nelas também o outro lado da razão moderna, na sua fragilidade e também nas suas potencialidades.

Os três capítulos intermédios centram-se, sobretudo, em dois grandes autores da primeira Modernidade, Descartes e Espinosa. O capítulo II, o mais longo de todos, tenta fazer aquilo que poderá parecer, à primeira vista, uma espécie de quadratura do círculo: filiar a metafísica cartesiana da vontade e do poder (ou da vontade de poder) nos traços de um pensamento místico a que o autor das *Meditações* não foi alheio e que, de alguma forma, contribuiu para secularizar, procurando assim reperspetivar todo o seu pensamento a uma nova luz com outras possibilidades de leitura tanto do “cogito”, como da realidade corpórea. O capítulo III, desenvolvendo algumas intuições já presentes no capítulo II, lança-se em busca daquilo a que chamo “o outro corpo de Descartes”, diferente do corpo-máquina delineado a partir da figura, da extensão e do movimento, conceitos que

ofereceram, durante muitos anos, a base quase exclusiva para caracterizar a “res extensa” deste autor. O capítulo IV avança para um confronto entre os sistemas cartesiano e espinosista sob o prisma da afetividade (aparentemente o reverso da racionalidade), mostrando que, na sua passagem para este domínio, a coerência conceptual dos dois autores se vê mais uma vez atravessada por vetores dinâmicos e por elementos tensionais que transformam as respectivas filosofias em arquitetónicas extremamente complexas, que são tudo menos lineares e imediatamente transparentes no lugar incontornável que dão aos sentimentos, às emoções e às paixões.

Uma vez que os capítulos II, III e IV recorrem, como fundamentação da argumentação, aos textos dos autores neles abordados, as respectivas notas têm, por esse motivo, uma natureza muito diferente das dos capítulos I e V. Não são, de um modo geral, apenas remissões para referências bibliográficas, mas apresentam os textos originais dos autores citados, como convém a uma exegese, que se pretende rigorosa, das obras em causa.

Uma parte significativa destes estudos foi desenvolvida no contexto dos trabalhos realizados aquando da celebração do quarto centenário do nascimento de Descartes e de investigações que também posteriormente lhe foram dedicadas. Curiosamente, tanto o capítulo II como o III foram redigidos, quase integralmente, ainda nos últimos anos do século passado, mas são convergentes, em algumas das suas ideias estruturantes, com conclusões que Jean-Luc Marion veio a apresentar em livro publicado só em 2013³, ainda que tenha sido antecedido por estudos mais antigos do mesmo autor. Constatar agora esse facto, à distância de alguns anos, fortalece-me e reconforta-me na convicção de que já nos anos ‘90 trilhava caminhos que, afinal, embora estranhos, não eram assim tão dispatados nem despropositados.

O livro que agora apresento, sendo decorrente do diálogo com inúmeros estudiosos e intérpretes com que me vou confrontando ao longo destas páginas, é também devedor, em todos os seus capítulos, do convívio com mestres, de que não posso deixar de referir Miguel Baptista Pereira, e da reflexão partilhada com centenas de estudantes que me acompanharam nas lições de Filosofia Moderna ao longo de muitos anos. A todos a minha mais reconhecida homenagem.

³ Jean-Luc MARION, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013.

Uma palavra de agradecimento ao Instituto de Estudos Filosóficos, na pessoa do seu coordenador científico, Doutor Mário Santiago de Carvalho, pelo apoio dado a esta publicação.

E uma palavra final de gratidão ao Rui Grácio que aceitou integrar este livro nas suas edições, pelo acolhimento caloroso e pelo cuidado posto na sua apresentação gráfica e material.

Paradela da Cortiça, dezembro de 2021

João Maria André

CAPÍTULO I

RENASCIMENTO E PARADIGMAS DA MODERNIDADE

Notas introdutórias

1. As duas últimas décadas do século XX foram marcadas pelo debate Modernidade/Pós-Modernidade. Nomeadamente desde a publicação, no final da década de '70, de *A condição pós-moderna*, de Jean-François Lyotard, acentuou-se e aprofundou-se a discussão sobre a natureza da época contemporânea na sua relação com a Modernidade: tratava-se de inquirir se o tempo que vivemos se caracteriza por uma continuidade com as matrizes fundamentais da época moderna ou se estaria em emergência uma nova época que, à falta de outro termo, se começava a designar pela expressão “pós-modernidade” em que o prefixo “pós” sinalizaria uma relação de contraposição ou de rutura com os séculos que nos antecederam. O texto de Lyotard, de escrito de circunstância que era, passou a ser o discurso emblemático dos novos tempos: com efeito, foi elaborado como um relatório sobre o saber nas sociedades mais desenvolvidas, apresentado ao Conselho das Universidades junto do Governo do Quebec. O seu objetivo era a análise do “estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do fim do século XIX”¹. Fazia-o no contexto de uma análise profunda da “crise das narrativas” que, assim, aparecia como um dos traços mais significativos desta pós-modernidade. Mas, da “crise das narrativas”, a reflexão sobre a crise da Modernidade estendia essa mesma crise a outras categorias em que ela se estruturava e que modelavam o seu conteúdo epistemológico, antropológico, político e sociológico. Tais categorias erguiam-se sobre a categoria de subjetividade, categoria central dos tempos

¹ Jean-François LYOTARD, *A condição pós-moderna*, trad. de José Navarro, revista por J. B. de Miranda, Lisboa, Gradiva, s.d., p. 7.

modernos e erigida por Hegel em chave da sua leitura dos tempos e da história, e sobre as experiências de emancipação e de liberdade da consciência moderna em que essa categoria se plasmava e se exprimia. Na perspectiva do filósofo alemão e como refere M. B. Pereira, “esta subjetividade desencantou o mundo da natureza através da ciência, libertou o sujeito cognoscente, promoveu a liberdade subjectiva dos indivíduos e a harmonia dos respectivos interesses, situou na interioridade absoluta a forma e o conteúdo da arte moderna (Romantismo), em que o eu, liberto de todos os vínculos, só na felicidade da fruição de si mesmo poderia viver e transformou as expressões da vida artística em aparências e forma do seu domínio.”² Tratava-se de saber se esta subjetividade era ainda o operador fundamental do homem, do tempo e da história ou se os novos tempos anunciavam agora, no fim do século XX, a (des)estruturação da presença do homem no mundo e no tempo a partir de outras matrizes que pervertiam ou subvertiam as matrizes clássicas da Modernidade.

Todavia, o questionamento da Modernidade e o caminho que esse questionamento poderá seguir são indissociáveis da consciência da sua certidão de nascimento e, quanto a essa, são muitas as respostas que são dadas. A questão fundamental é esta: de que falamos quando falamos de Modernidade? De uma *Weltanschauung* que nasce na Itália dos séculos XV e XVI e se consolida nos séculos seguintes até se afirmar na Revolução Francesa e no programa que esta legou à Europa e ao mundo? De uma época fundamentalmente marcada pelo racionalismo científico do século XVII e pelo Iluminismo do século XVIII com a dimensão crítica e emancipatória que legará ao século XIX e ao século XX? Saber se o Renascimento, momento de transição da Idade Média para a Idade Moderna, marca ou não o nascimento da Modernidade não é despiendo para responder à questão do próprio fim da Modernidade ou das suas metamorfoses na passagem do século XX para o século XXI.

Numa obra publicada em 1990, intitulada *Cosmópolis*, Stephen Toulmin procede a uma revisão da versão oficial do nascimento da Modernidade que o situaria no Racionalismo do século XVII e na Revolução Científica que o acompanhou. Na perspectiva deste autor, a Modernidade teria, não um, mas, por assim dizer, dois arranques, situando-se o primeiro justamente

² M. B. PEREIRA, *Modernidade e tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, Livraria Minerva, 1990, p. 19.

no âmbito da atividade desenvolvida pelos humanistas renascentistas, de entre os quais destaca Montaigne, com a tolerância inerente ao seu ceticismo. É por isso que afirma: “A jogada de saída da filosofia moderna não coincide, assim, com o racionalismo descontextualizado do *Discurso* e das *Meditações* de Descartes, mas com a reformulação que faz Montaigne do ceticismo clássico na sua *Apologia*, na qual encontramos tantas antecipações de Wittgenstein.” E acrescenta numa linguagem metafórica extremamente sugestiva: “É Montaigne, e não Descartes, quem joga e sai com as brancas. Os argumentos de Descartes são a resposta das negras a este movimento.”³ Teríamos, assim, como que duas fases no próprio nascimento da Modernidade: uma que corresponderia ao movimento desenvolvido pelos humanistas, marcado por uma grande efervescência intelectual e pela capacidade de gerir conflitos de ideias e de crenças sem recorrer ao absolutismo de uma razão única, mas encontrando na tolerância e no diálogo a resposta às questões colocadas pela própria época, e outra que corresponderia à cosmópolis desenhada pelo racionalismo filosófico e científico que encontra em Descartes e em Newton os seus grandes obreiros: “Os traços-chave da idade moderna tiveram dois começos intelectuais distintos. O primeiro deveu-se a Erasmo e aos demais humanistas do renascimento, que viveram numa época de relativa prosperidade e criaram uma cultura marcada pela ‘sensatez’ e a tolerância religiosa. O segundo começo deveu-se a Descartes e aos demais racionalistas do século XVII, que reagiram à crise económica da sua época — na qual a tolerância se considerava um fracasso e a religião se defendia com a espada — renunciando à modéstia cética dos humanistas e procurando provas ‘racionais’ que marcaram as nossas crenças com uma certeza neutral relativamente a todas as posturas religiosas.”⁴ Face à liberdade de pensamento, de opinião e de expressão filosóficas característica do século XVI, o movimento do século XVII, mais do que numa linha de continuidade, aparece numa linha de rutura, razão pela qual, importando um conceito da análise historiográfica de Hiram Haydn⁵, Toulmin prefere chamar-lhe uma espécie de “contra-renascimento”⁶. De acordo com esta perspetiva, haveria, assim, como que uma espécie de dupla filiação

³ Stephen TOULMIN, *Cosmópolis, el trasfondo de la Modernidad*, trad. de F. Moreno Carrillo, Barcelona, Península, 2001, p. 75.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 124.

⁵ Cf. Hiram HAYDN, *Il Controrinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1967.

⁶ Cf. Stephen TOULMIN, *Cosmópolis, el trasfondo de la Modernidad*, pp. 79-132.

paradigmática da Modernidade: uma no humanismo renascentista e outra no racionalismo filosófico e científico. Se foi fundamentalmente a segunda filiação que marcou a cosmovisão moderna ao longo dos séculos XVIII e XIX, a primeira manteve-se como um horizonte de fundo da Modernidade ou como um filão em profundidade, emergindo aqui e ali, mas, de acordo com a visão do próprio autor, impondo-se nos anos mais recentes que coincidem com o período que outros designam como Pós-modernidade.

2. Não sendo desprovida de fundamento esta visão da Modernidade, peca talvez por uma necessidade inconsciente de inscrever uma certa uniformidade paradigmática nos caminhos do pensamento, da ciência e da sociedade, etiquetando, a partir das filiações reconhecidas, os movimentos que emergem e se afirmam em cada época histórica. Penso que a riqueza da história e a sua vitalidade são mais plásticas que a fixidez que as nossas categorias lhes proporcionam e, por isso, tendo a analisar a Modernidade como uma época em que várias matrizes se vão cruzando em constelações diferentes, num processo de metamorfoses pluriparadigmaticamente configurado. Por esse motivo, mais do que procurar caracterizar o paradigma da Modernidade, como se esta tivesse apenas um paradigma, parece-me interessante e fecundo tentar desenlaçar e identificar os múltiplos fios com que a Modernidade se foi tecendo numa visão plural e perspectivística do seu processo. Tais fios têm origens diferentes, tanto ao nível de tendências, movimentos e correntes, como ao nível da sua própria localização temporal, e as configurações a que dão lugar dependem dos motivos privilegiados, das matrizes que entram na sua constituição, do predomínio de um ou outro traço num determinado momento, ou seja, da lenta maturação da história, do humano e do natural no destilar dos seus rostos mais expressivos para cada quadro e para cada momento específico.

Fios ou paradigmas da Modernidade

3. O primeiro dos fios com que começou a tecer-se a Modernidade diz respeito à afirmação da dignidade do homem e prolonga-se na emergência do sujeito e na afirmação do seu poder⁷. Trata-se de um motivo

⁷ A este tema dediquei o meu pequeno livro *Renascimento e Modernidade: do poder da magia à magia do poder*, Coimbra, Livraria Minerva, 1987.

em que o destaque e até mesmo a contraposição à Idade Média são claramente evidentes. Não que a Idade Média tenha ignorado a importância e o valor do homem: o tema do homem como “*imago Dei*” permitira perseguir no pensamento medieval os vestígios de uma profunda valorização do humano. No entanto, toda a Idade Média, mesmo na exploração desse tema, é claramente polarizada pelo Divino, traduzindo-se os edifícios conceituais que ao longo dela foram construídos em abóbadas cujos arcos tendiam e encontravam o seu equilíbrio e a sua realização em Deus. Por outro lado, em termos filosóficos, as metafísicas que nos são oferecidas são, mesmo numa tentativa de conciliação e harmonia entre a razão e a fé e entre a Filosofia e a Teologia, metafísicas do Ser e da Substância, nas quais o ser e a substância humanas, inclusivamente no conceito de pessoa nelas desenvolvido e aprofundado, acabavam por ser enquadrados e, de algum modo, reduzidos. Simultaneamente registava-se um desvanecimento do indivíduo e do sujeito individual na cultura dominante, acompanhado de uma subalternização da liberdade individual ao primado da comunidade. É no contexto de uma superação desse estado de coisas que emerge o humanismo renascentista, logo nas suas primeiras expressões ligadas aos “*studia humanitatis*”: nesses estudos é a própria emergência do homem que se produz sob as mais variadas formas e as mais diversas tendências, ao nível cultural, literário, artístico, sociopolítico e, consequentemente, também filosófico. Como refere E. Garin na sua obra de introdução à “*revolução cultural*” que foi o Renascimento, “os *studia humanitatis* transformam as escolas de gramática em escolas de verdadeira formação humana: as artes liberais tornam-se verdadeiramente artes libertadoras, e não no sentido de uma liberdade puramente espiritual, mas no duma liberdade pública, duma liberdade integralmente humana. É exactamente nesta perspectiva que convém encarar as famosas descobertas dos manuscritos no século XV.”⁸

É nesse sentido que o clássico livro de Burckhardt, publicado ainda no século XIX, elege, como um dos traços mais representativos do Renascimento italiano, a descoberta do mundo e do homem, e, depois de referir as viagens dos italianos, o desenvolvimento das ciências da natureza em

⁸ E. GARIN, *O Renascimento – história de uma revolução cultural*, trad. de Ferreira de Brito, Porto, Telos, 1972, pp. 29-30.

Itália e a descoberta da beleza e da paisagem, passa a fazer uma descrição da descoberta do homem, que introduz nestes termos: “à descoberta do mundo, a cultura da Renascença acrescenta ainda outra mais importante: é a primeira que descobre o homem e o mostra à luz do dia em corpo inteiro.”⁹ Essa descoberta traduz-se, na perspetiva deste autor, no desenvolvimento do individualismo no mais alto grau, no conhecimento a fundo do individual e na articulação entre o desenvolvimento da personalidade, o conhecimento do próprio e o conhecimento dos outros, tudo isto mediado pela descoberta da literatura antiga que aparece como potenciadora destes fenómenos.

A estes traços poderia acrescentar a emergência e a afirmação do homem como sujeito do político, presente em tantos textos desta época, nomeadamente em Maquiavel que realiza uma autêntica operação de imantização dos princípios da ação política.

Em articulação com esta afirmação do homem face ao primado do divino na cultura anterior, há que registar, naturalmente, o movimento de laicização e de secularização do saber, que passa pelo fim do monopólio do conhecimento pelas ordens religiosas, pela afirmação de novos centros de saber, como os palácios, as bibliotecas, os ateliers dos artistas e as chancelarias, pelo alargamento do público e por uma nova conceção de educação e de formação, marcos a que não é alheia a invenção da imprensa e a sua articulação com um processo de vulgarização cultural do legado dos antigos e das criações dos modernos. No plano artístico, todo este movimento é acompanhado de uma concentração no próprio homem que adquire uma notável expressão na pintura, na escultura e na arquitetura, de que Miguel Ângelo, Rafael, Leonardo ou Brunelleschi são exemplos eloquentes. Como diz Garin, “é um novo cânone da figura humana que se estabelece, um modelo em que os homens de uma época determinada reconhecem o seu ideal e se conformam a ele, enquanto a arquitetura organiza a sua residência e a das suas divindades, que não são as divindades pagãs ressuscitadas, mas o universo e os seus princípios tais quais eles os pensam; princípios novos, apesar do regresso às origens clássicas

⁹ Jakob BURCKHARDT, *A civilização do Renascimento Italiano*, trad. de António Borges Coelho, Lisboa, Lisboa, Presença, 1983, p. 236.

e cristãs, e graças sobretudo à tomada de consciência das actividades reais do homem na terra, e da realidade da própria terra.”¹⁰

Neste quadro, não é de estranhar que o tema da dignidade do homem surja como um dos mais recorrentes da literatura filosófica da época, tendo fundamentalmente como fontes, por um lado, os escritos herméticos, nomeadamente o *Asclépio*, por outro lado, motivos clássicos que ecoam na reinterpretação da filosofia platónica e no repensamento do ceticismo antigo, e, por outro ainda, motivos bíblicos, como o já referido tema da “imagem Dei”. Textos significativos de pensadores como Ramón Sibiuda, autor, em 1436, do *Liber creaturarum*, Giannozzo Manetti, que em 1452 termina a sua obra *De dignitate et excellentia hominis*, Nicolau de Cusa, Marsílio Ficino, Pico della Mirandola com o seu grande manifesto *De hominis dignitate*, Luís Vives, Telésio ou Giordano Bruno são exemplos eloquentes de como o tema da dignidade do homem estava então de tal maneira inscrito filosoficamente na ordem do dia que quase nenhum filósofo lhe conseguia escapar¹¹. Poderia apontar quatro expressões desta afirmação da dignidade do homem no quadro do Humanismo e do Renascimento: em primeiro lugar, o homem como criador do conhecimento enquanto criador de um mundo de conjecturas, tema presente em Nicolau de Cusa que, assim, antecipa a dimensão ontogénica do sujeito humano que virá a ser desenvolvida nos séculos XVII e XVIII; em segundo lugar, o homem como elo de ligação e “copula mundi”, tema central na antropologia de Marsílio Ficino; em terceiro lugar, o homem como microcosmo, ou seja, como contração do grande mundo que é o macrocosmo, recorrente no pensamento renascentista e que está por trás da figura da semelhança identificada por Michel Foucault como uma das características da episteme renascentista¹²; finalmente a ideia de que o homem como verdadeiro artista se revela na criação e configuração de si próprio, marcada pela liberdade, como o exprime de forma sublime o hino entoado por Pico della Mirandola na forma como Deus se dirige a Adão

¹⁰ E. GARIN, *op. cit.*, p. 183.

¹¹ Cf., a este propósito, Eusebi COLOMER, *Movimientos de renavación. Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Akal, 1997, pp. 51-78 e M. ANGEL GRANADA, *El umbral de la Modernidad*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 193-259.

¹² Cf. Michel FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, trad. de António Ramos Rosa, Lisboa, Edições 70, 1988, pp. 73-81.

após o ato da criação: “Não te dei, Adão, nem um lugar determinado, nem um aspeto próprio, nem qualquer prerrogativa especificamente tua, para que o lugar, o aspeto e a prerrogativa que desejares os obtenhas e conserves segundo a tua vontade e o teu parecer. A natureza limitada dos outros está contida dentro de leis por mim prescritas. A tua determiná-la-ás tu, sem ser constringido por nenhuma barreira, de acordo com o teu arbítrio, a cujo poder te submeterás. Coloquei-te no meio do mundo, para que de lá melhor descubras o que há no mundo. Não te fiz celeste nem terreno, mortal nem imortal, para que por ti próprio, como livre e soberano artífice, te plasmes e te esculpas na forma que previamente escolheres. Poderás degenerar nas coisas inferiores que são rudes; poderás, segundo a tua vontade, regenerar-te nas coisas superiores que são divinas.”¹³

É justamente neste poder do homem que radica o poder da magia que, no Renascimento, tem uma importância considerável, na medida em que é entendida não como algo de oposto à ciência, mas antes como a própria dimensão prática da ciência, quase como se fosse aquilo que corresponde à ciência experimental que se vai desenvolver nos séculos seguintes. Esta centralidade da magia exprime, assim, o “poder divino” do homem, articula-se com a sua centralidade no universo e com a sua natureza de microcosmo e pressupõe um paradigma animista de relação entre o homem e a natureza e o reconhecimento do carácter prometeico do sujeito humano no seu conhecer, mas, sobretudo, no seu agir. Será o depuramento deste poder do homem como exercício de um domínio pleno da natureza, visto não já em continuidade com o próprio homem, mas numa relação de alteridade e de contraposição, que fundará o poder do sujeito científico constituído como tal a partir do segundo começo da Modernidade ou da refundação da Modernidade com o racionalismo científico dos séculos XVII e XVIII¹⁴.

A afirmação do poder do homem, característica do Renascimento, registará, assim, uma inflexão significativa a partir da revolução científica de Galileu e de Descartes, correspondendo agora à emergência do sujeito

¹³ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, Ed. de Eugenio GARIN, Firenze, Vallecchi Editore, 1942, pp. 105-107 (131 r e v).

¹⁴ Sobre a passagem do Renascimento para a Modernidade a partir do tópico do poder da magia, cf. João Maria ANDRÉ, *Renascimento e Modernidade, do poder da magia à magia do poder*, já anteriormente citado.

e ao reconhecimento do seu poder epistemológico, com as respetivas consequências científicas, sociais e políticas. Que sujeito emerge efetivamente no princípio da Modernidade? O sujeito do conhecimento e do método, o sujeito da organização e da estruturação filosóficas do mundo e o sujeito da ação e da técnica inerentes ao casamento baconiano da ciência com a potência humanas. A emergência do homem como sujeito do conhecimento e do método instaura-o como árbitro da inteligibilidade do real e, ao mesmo tempo que funda o próprio sujeito como sujeito, funda também o objeto na sua objetividade assente na sua representabilidade e no facto de dele e do seu mundo se poder ter uma imagem¹⁵; a instauração do sujeito na modernidade é, entretanto, antecedida da reflexão metodológica que é indissociável dessa própria consciência do sujeito como sujeito de conhecimento, sendo de realçar a importância que assumem, nesse projeto e no princípio da Modernidade, os vários tratados do método que refletem a consciência de que o saber é algo a construir pelo próprio sujeito humano¹⁶. A afirmação do homem como sujeito da estruturação filosófica do mundo é uma resposta ao período fervilhante do Renascimento que, face à disparidade de filosofias e concepções, se encerra com uma convergência para o ceticismo e que reclama certezas inabaláveis às quais o cogito cartesiano oferecerá um bom ponto de sustentação em que o sujeito se afirmará na sua autarquia, na sua autonomia, enquanto autoposição do próprio filosofar. Finalmente, o homem emerge também como sujeito da ação e da técnica numa coincidência da “scientia” com a “potentia” realizando assim o objetivo cartesiano de toda a reforma do saber que é torná-lo como que “maître et possesseur de la nature”, objetivo inscrito no *Discurso do Método* e que comandará toda a marcha da ciência moderna.

Neste contexto, não me parece que a instauração do sujeito própria do racionalismo seja algo que venha em contrapé do pano de fundo do Renascimento, mas sim um fenómeno que se inscreve na emergência do tema da dignidade humana e do poder do homem que vem do século XV e que, através de diversas transformações que passam pela autonomia da

¹⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Caminhos da Floresta*, trad. port. de I. Borges-Duarte, F. Pedroso, A. Sá, H. Lourenço B. Silva, V. Moura e J. Constâncio, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, pp. 95-138.

¹⁶ Cf. Sergio RABADE ROMEO, *Método y pensamiento en la Modernidad*, Madrid, Narcea, 1981.

razão kantiana e pelos primeiros desenvolvimentos do idealismo alemão, conduzirão à afirmação do espírito absoluto hegeliano.

4. Um segundo fio que atravessa a Modernidade e que, emergindo em pleno Renascimento, se prolongará pelos séculos seguintes no movimento de afirmação e consolidação da revolução científica poderia ser identificado como a abertura de mundo e a configuração do saber que lhe dá acesso, ou seja, a infinitização do universo e a matematização da ciência a ela associada. Trata-se do processo descrito por A. Koyré da passagem de um mundo fechado ao universo infinito¹⁷. O contraste aqui com a mundividência medieval é total: o cosmos antigo é um cosmos finito, hierarquicamente estruturado e qualitativamente diferenciado, em que a finitude era sinónimo de perfeição com a facilidade de orientação daí decorrente, em que a hierarquização do real se constituía a partir das noções de “cima” e “baixo” e de “centro” e “periferia”, derivando a superioridade ou a inferioridade de um determinado local e do que nele estava ou ocorria da sua situação nesse espaço finito e da sua correlação com as entidades superiores ou inferiores que marcavam e balizavam tal espaço. Desde a Antiguidade que o homem se via assim situado num cosmos dividido em duas regiões, a sublunar e a supralunar, em que a primeira era estruturada de acordo com os quatro elementos (terra, água, ar e fogo) e a sua dignidade ontológica, e em que toda esta visão era organizada em termos geocêntricos, de que decorria uma visão qualitativa do movimento, natural ou violento consoante se traduzia num afastamento ou num regresso das coisas ao seu lugar natural. É toda esta visão que começa progressivamente a ruir, desde as intuições místicas de Nicolau de Cusa, passando pelas propostas inovadores de Copérnico, pela paixão do infinito de Giordano Bruno e amadurecendo nas observações e teorias científicas de Galileu. O homem descobre-se, de súbito, num universo infinito em que se perde a ordem, a harmonia e o sentido de orientação, não sendo, por isso, de estranhar que Pascal, neste novo contexto cosmológico, exclame que “este silêncio dos espaços infinitos atemoriza-me”¹⁸. Com a infinitização, o universo perde, assim, o seu centro e o homem passa a ser um minúsculo

¹⁷ Cf. A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973.

¹⁸ PASCAL, *Pensées*, Paris, Librairie Générale Française, 1972, n° 206, p. 105.

ponto a vaguear na sua imensidão infinita. Com esse processo, a terra deixa de ser não só o centro do universo, mas também o centro do nosso cosmos (substituição do geocentrismo pelo heliocentrismo), as esferas celestes em que estavam inscritos os astros desaparecem, o limite do universo deixa de ser o céu das estrelas fixas e a diferença qualitativa entre a região sublunar e a região supralunar é também eliminada. Isto significa uma homogeneização do universo, no qual deixa de haver entidades superiores e inferiores pela sua localização no espaço, que arrasta consigo uma nova conceção de movimento que é idêntico para todos os corpos, desligando-se, deste modo, de qualquer conotação metafísica, o que obriga o homem a reequacionar o seu lugar no cosmos, perdendo a prerrogativa de ser, com a Terra, o seu centro físico, mas adquirindo, em contrapartida, como reconhecerá Kant mais tarde, o estatuto de seu centro racional, enquanto sujeito do conhecimento em torno do qual gira todo o edifício conceptual. É neste contexto que é necessário inscrever o movimento de matematização da ciência incontornavelmente solidário do processo de homogeneização do real decorrente da infinitização do universo¹⁹: esse movimento de homogeneização do real permite substituir o espaço qualitativamente diferenciado da física pré-galilaica, pelo espaço equivalente ao plano euclidiano da física galilaica e, a partir daí, inscrever o conceito de função como conceito-chave de toda a nova ciência e instaurar uma transparência entre os fenómenos físicos e as explicações matemáticas. Consequências desta transformação serão, por um lado, a distinção entre natureza e natureza humana, que Descartes aprofundará com o dualismo entre “res cogitans” e “res extensa”, a distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias, explicitamente formulada por Galileu, a emergência do sujeito como árbitro da inteligibilidade do real e a adoção de um modelo mecanicista, que permitirá passar de um pensamento “sub specie machinae” a um mundo “sub specie machinae”, ao homem “sub specie machinae” e à sociedade “sub specie machinae”.

No horizonte de todas estas transformações estará uma instrumentalização da natureza que se revelará indissociável de uma instrumentalização da própria razão e, em última análise, de uma alienação dela própria e

¹⁹ Cf. A. KOYRÉ, *Estudos Galilaicos*, trad. de Nuno Ferreira da Fonseca, Lisboa, Dom Quixote, 1992, p. 18.

da própria natureza. Como referem Horkheimer e Adorno no primeiro estudo da *Dialética do Iluminismo*, “a Ilustração relaciona-se com as coisas como o ditador com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem da ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. Desse modo, o *em si* das coisas converte-se no *para ele*. Na transformação, revela-se a essência das coisas sempre como o mesmo: como matéria ou substrato de domínio. Esta identidade constitui a unidade da natureza.”²⁰ Para o bem e para o mal esta eficácia prática do saber inscrever-se-á como um motivo configurador de toda a Modernidade: por um lado, permitirá ir tornando progressivamente a natureza mais submissa ao próprio homem e à sua razão, mas, por outro, arrastará consigo a própria submissão do homem e, mais que tudo, a própria submissão da razão.

5. Um terceiro traço que constitui uma forte caracterização da Modernidade prende-se com a emancipação do político e a emergência da autonomia da razão. Também aqui não há rutura, mas aprofundamento entre o Renascimento e a Modernidade propriamente dita.

É no século XV e, sobretudo, no século XVI que começa a verificar-se essa autonomização do político que, se é decorrente da situação social de então, em que a aliança e a harmonia entre o poder político e o poder religioso vão sendo progressivamente postas em causa, é também fruto de um reordenamento teórico que encontra o seu primeiro e principal expoente em Nicolau Maquiavel. Antes de Maquiavel, o político ou estava subordinado à moral filosófica, como o modelo do filósofo-rei apresentado por Platão na sua carta VII claramente determina, levando assim a aceitar que uma paideia filosoficamente inspirada deve ser o quadro de reforma da própria pólis, ou estava subordinado à Religião e à Igreja. Ao longo de toda a Idade Média são sobretudo duas as teses em confronto: ou se admitia, por um lado, que toda a autoridade, inclusivamente a do rei ou do imperador, deriva da autoridade do papa (o que implica, naturalmente, a sujeição do poder político ao poder religioso); ou se admitia que o poder vem de Deus através dos governados, o que implicava o reconhecimento de que das duas espadas, uma tinha sido entregue ao papa e outra ao im-

²⁰ Max HORKHEIMER e Theodor ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. de Juan José Sánchez, Madrid, Editorial Trotta, 2006, pp. 64-65.

perador, pelo que, em assuntos espirituais, o imperador está submetido ao Papa, e, em assuntos temporais, o Papa está submetido ao imperador (re-pousando o poder, em qualquer dos casos, numa legitimação que encontra em Deus o seu princípio ordenador). A bula *Unam sanctam* de Bonifácio VIII, na passagem do século XIII para o século XIV, termina com esta tensão, determinando uma sujeição da espada temporal à espada espiritual.

Tudo, no entanto, começa a mudar com o Renascimento italiano e com a emergência e a afirmação dos principados: principados novos e principados conquistados deixam de encontrar a sua legitimidade no poder ordenador do Papa, para a encontrarem na imanência da própria ação política, ou seja, no exercício das armas, por um lado, e na adesão do povo, por outro. O que determina aquilo que se poderá chamar uma laicização do poder: a definição do poder dos principados não passa necessariamente nem principalmente pela bênção eclesiástica, mas pela força dos “condottieri” (a força das armas e das milícias) e pelo seu poder económico.

Em termos teóricos a resposta a esta situação abre duas vias: por um lado, a via do pensamento utópico, que aponta para uma eventual emancipação do político face à religião, mas o subordina à moral ou aos princípios filosóficos; por outro lado, a via do realismo pragmático de que Maquiavel é o exemplo mais significativo. Trata-se, neste segundo caso, de respeitar a “verdade efetiva da coisa”, como o autor de *O príncipe* esclarece em termos programáticos: “Mas, tendo a minha intenção sido escrever coisa que seja útil a quem a escute, pareceu-me mais conveniente ir atrás da verdade efetiva da coisa do que da sua imaginação. Muitos imaginaram repúblicas e principados que não foram jamais vistos nem se soube se existiram de verdade. Porque é tanta a distância de como se vive a como se deveria viver, que aquele que deixa o que se faz por aquilo que se deveria fazer, mais depressa conhece a sua ruína do que a sua preservação: porque um homem que em todos os aspectos queira fazer profissão de bom arruína-se forçosamente entre tantos que não são bons. Onde, é necessário, querendo-se um príncipe manter, aprender a poder ser não bom e usá-lo e não usá-lo consoante a necessidade.”²¹ É o reconhecimento

²¹ MAQUIAVEL, *O príncipe*, trad de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2008, pp. 185-186.

da necessidade e da autonomia da política, tanto em relação à religião, como em relação à moral, como algo que está para lá do bem e do mal e tem as suas próprias regras imanentes, que está aqui afirmada com toda a clareza e com toda a veemência. Ou, se quisermos, trata-se da afirmação dos valores políticos na sua autonomia e na sua própria imanência à vida política, postulando uma ética política própria face à ética da vida privada e da vida quotidiana. O que implica uma cisão em duas esferas valorativas daquilo que tanto a tradição platónica como a tradição cristã tinham tentado fundir, ainda que por razões distintas.

Este caminho aberto por Maquiavel não deixará de ser seguido pelos políticos posteriores, surjam estes da esfera do racionalismo ou da esfera do empirismo. Se Espinosa continuará a trilhar, na sua reflexão esboçada no *Tratado teológico-político* e consumada no seu *Tratado político*, a via da autonomização do político e da análise das leis da sua imanência, Thomas Hobbes, com o seu *Leviathan*, não se afastará também dessa via que o século XVIII acabará por consumir.

Em simultâneo com a afirmação da autonomia do político e num sentido que é com ela convergente, dá-se a emancipação da razão e a afirmação também da sua autonomia. Tal emancipação começa nos séculos XVI e XVII com a emancipação da razão na ciência: a revolução científica galilaica, mais do que uma revolução da experiência, é sobretudo uma revolução da razão e traduz-se na autonomia que a partir de então lhe é reconhecida na afirmação do seu direito a investigar pelos seus próprios meios o mundo da natureza e a ler, a partir da sua própria linguagem, a linguagem matemática, o livro do universo. Nesse sentido, o racionalismo cartesiano mais não faz do que aprofundar essa razão que se erige, em primeiro lugar, em juiz de si própria, para se afirmar depois como o verdadeiro agente da construção do saber e da penetração do real, tanto na sua dimensão científica, como na sua dimensão filosófica. Exponentes posteriores do racionalismo como Espinosa ou Leibniz, ou do empirismo, como Locke ou Hume, não deixarão de aprofundar e solidificar essa autonomia da razão e do entendimento, que encontram em si próprios as leis do seu agir e da sua sistematicidade. Esse movimento de autonomia e de emancipação da razão atingirá a sua expressão mais significativa no criticismo kantiano, através das suas *Críticas*, nomeadamente a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática*, com a denúncia dos abusos

da razão nas suas pretensões e a circunscrição dos seus limites tanto no conhecimento, como na moral (uma moral autónoma em que a razão é legisladora universal, e não uma moral heterónoma, seja pela via do interesse, do hedonismo, pela via da religião ou pela via da autoridade).

A consumação deste movimento dá-se com a razão iluminista e torna-se expressiva na associação da própria metáfora da luz à razão: uma razão iluminada e esclarecida que o conceito alemão de “Aufklärung” tão bem traduz. O espírito das luzes e de uma razão iluminada penetra, assim, todas as esferas da vida no contexto da “Aufklärung” que, como refere Miguel Baptista Pereira, procurando caracterizá-la, “não se pode compreender como um sistema fechado e um método rigoroso mas como um modo novo de estar no mundo e na vida a exigir uma original concepção e leitura, como um modo de pensar que se estende a todas as zonas da vida, desde a Religião, a Moral, a Política, a Arte, a Economia, a Educação, o Direito, a Agricultura, a Higiene, animado pela permanente crítica à religião, à tradição e às instituições vigentes que urgia transformar.”²² A “Aufklärung” é, pois, a afirmação plena da autonomia da razão iniciada no Renascimento e continuada nos primeiros séculos da Modernidade, ou seja, é a afirmação do “pensar por si mesmo” numa oposição ao conhecer “por testemunho alheio”, assente na liberdade de pensar numa orientação para o próprio homem e para a transformação para melhor das condições sociais através do saber proveniente da Economia Política, da Religião, da Educação, da Ciência e das Artes. Esse pensar por si mesmo “significa atingir, para além de qualquer sistematização, partido ou arbitrárias regras do jogo ou convenções, a razão humana universal, que por diferentes sujeitos se reparte, mas em cada sujeito se encontra limitada pelos preconceitos e interesses mais diversos. ‘Pensar por si mesmo’ não significa qualquer posição egoísta ou partidária, mas é um ideal que procura, através da discussão pública e apartidária, reconhecer o momento de verdade de cada posição e aproximar-se progressivamente da universalidade da razão e da verdade indivisa. ‘Pensar por si mesmo’ é o acesso a um horizonte antropológico mais amplo, onde se enraíza a pergunta pelo homem, sua dignidade e direitos, cujo ‘privilégio mais nobre’ é o ‘direito

²² Miguel Baptista PEREIRA, “Iluminismo e secularização”, *Revista de História das Ideias*, IV/II (1982), pp. 445-446.

de pensar e examinar por si mesmo’.”²³ A “Aufklärung” é, assim, a idade da razão por excelência: da razão como uma posse que se adquire pelo seu uso (o que significa que não se trata de uma razão inata como em algum pensamento racionalista) enquanto exercício de análise, de crítica, de síntese e de projeto, numa herança superadora de Descartes e de Leibniz. Todas essas características são expressas de uma forma notável nas primeiras afirmações com que se inicia a resposta de Kant à pergunta “O que é a Aufklärung?” no debate que animou a revista “Berlinische Monatschrift” e que contou com contributos decisivos de Zöllner, Mendelssohn e Kant, entre outros. Aí diz o filósofo das *Críticas* em termos eloquentes: “A Aufklärung é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é, por culpa própria, se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem da Aufklärung.”²⁴ É, assim, a ideia de uma emancipação crítica da razão que é aqui afirmada e que constituirá a palavra de ordem do Iluminismo contra todos os dogmatismos do absolutismo ingénuo ou religioso na afirmação de um movimento em permanente devir, atento às circunstâncias e à finitude do próprio homem.

6. Um quarto fio com que se entreteceram os paradigmas da Modernidade encontramos-lo nas categorias de tolerância, paz e pluralismo que foram emergindo progressivamente sobretudo desde os alvares do Renascimento e que constituem uma herança inalienável da Modernidade à época contemporânea. Trata-se de conceitos que remetem para a capacidade de acolher o outro e o diferente e conviver com ele, sem o recurso à força dos dogmatismos e à violência das armas, no reconhecimento de que a verdade pode habitar o mundo de múltiplas formas inerentes às mais diversificadas perspetivas para a sua apropriação sempre marcada pela finitude humana.

²³ *Idem, ibidem*, pp. 461-462.

²⁴ KANT, “Resposta à pergunta: que é o iluminismo?” in *idem, A paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1995, p. 11.

O período medieval não é, naturalmente, um período favorável à emergência da ideia de tolerância, marcado que está pela constantinização da Igreja numa cultura que é, incontornavelmente, dominada pela Teologia e pautada pela autoridade do Papa, apenas episodicamente relativizada no contexto de afirmação das teorias conciliaristas. Divergências são, assim, tratadas como heresias e consideradas, por isso, um crime, e vencidas no debate teológico, quando não, em períodos em que o Tribunal da Inquisição se tornou mais visível e operante, pelas chamas da fogueira e pela condenação dos desviantes à sua própria retratação. Não significa isto a inexistência do diálogo e do debate, mas esse diálogo e esse debate, devido a uma certa partilha de crenças fundamentais, eram relativamente limitados restringindo-se ao confronto entre tendências afinal muito próximas. Assim, textos dialógicos anteriores ao século XV encontramos-os, mas com interlocutores extremamente afins. Exemplifica-o o caso de Abelardo, que no século XII, compõe um diálogo entre um filósofo, um judeu e um cristão, ou o caso de Raimundo Lullo que comporá, no século XIII, um diálogo entre um pagão, um judeu, um muçulmano e um cristão. Quanto ao mais, as posições perante aqueles que pensam de maneira diferente são estruturadas a partir da interpretação das parábolas bíblicas do banquete (em que o senhor, num último momento, ordena aos seus criados que saiam à rua e que àqueles que encontrem os “obriguem a entrar”) e do trigo e do joio (em que a prudência obriga, no início, a não usar da violência com o joio, arrancando-o), interpretações que acabaram por fundar, tanto em Agostinho²⁵ como em Tomás de Aquino²⁶, teorias da perseguição justa.

É mais uma vez no período do Renascimento que a situação começa a mudar significativamente. Por um lado, o termo do casamento pacífico entre a razão e a fé e das grandes sínteses dele decorrentes cria condições para um debate mais aberto e livre de restrições teológicas. Por outro lado, a redescoberta do pensamento antigo abre as portas para um diálogo mais autêntico. Finalmente, a descoberta de outros povos, com as suas culturas e os seus costumes, ao mesmo tempo que desencadeia o movimento evangelizador, suscita progressivamente a abertura de uma capacidade de

²⁵ Cf. Julie SAADA-GENDRON, *La tolérance*, Paris, Flammarion, 1999, pp. 87-90.

²⁶ Cf. *Idem, ibidem*, pp. 45-49.

compreensão do que é diferente e de uma atitude perante a diferença que não passa necessariamente pela sua eliminação. Não é, pois, de estranhar que, em pleno século xv, Nicolau de Cusa escreva um diálogo intitulado *A paz da fé*, em que coloca em debate religiões e filosofias, procurando uma paz perpétua baseada não nos argumentos da Revelação ou da Autoridade, mas num consenso racional²⁷. Este irenismo religioso é acompanhado de um irenismo filosófico, cultivado, por exemplo, por Pico della Mirandola, inspirado por um desejo de harmonização e convergência das posições filosóficas mais díspares, como o demonstra o seu *Discurso sobre a dignidade do homem* destinado a abrir o primeiro grande congresso internacional de sábios de todo o mundo ocidental. Também Erasmo escreve, no início do século xvi, um texto sobre a guerra e outro intitulado *Queixa da paz* que são verdadeiros manifestos sobre a natureza pacífica do homem e a violência que a guerra constitui para essa sua natureza²⁸. Pode ainda considerar-se o ceticismo de Montaigne como uma atitude filosófica atravessada pelo respeito perante a opinião dos outros e, por isso mesmo, profundamente marcada pela tolerância.

É certo que, como refere Toulmin, o século xvii marca um movimento de contrapé em relação a esta afirmação da tolerância como princípio de convivência entre povos e religiões. Por um lado, o assassinato de Henrique IV significa um golpe no sonho de um pluralismo tolerante e pacifista, por outro lado, o racionalismo cartesiano, como busca de certezas seguras conseguidas à luz da razão, não é favorável ao reconhecimento da legitimidade de posições diferentes sobre a mesma questão na sua relatividade contextual. Mas simultaneamente, no mesmo século, a interpretação de Pierre Bayle da parábola do Banquete vem de novo recolocar no centro o respeito pela alteridade e pela diferença²⁹. Por outro lado, é justamente também nesse século que John Locke publica a sua *Carta sobre a tolerância*³⁰ que, apesar de algumas fragilidades, constitui

²⁷ Cf. NICOLAU DE CUSA, *A paz da fé*, tradução de João Maria André, Coimbra, MinervaCoimbra, 2001.

²⁸ Cf. ERASMO DE ROTERDÃO, *A Guerra e Queixa da paz*, trad. de A. Guimarães Pinto, Lisboa, Edições 70, 1999.

²⁹ Cf. Diogo Pires AURÉLIO, *Um fio de nada. Ensaio sobre a tolerância*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pp. 82 e ss.

³⁰ Cf. John LOCKE, *Carta sobre a tolerância*, trad. de João da Silva Gama, Lisboa, Edições 70, 1996.

já um verdadeiro manifesto sobre a limitação da Igreja em questões temporais e a limitação do Estado em questões espirituais, assente na distinção entre a esfera pública e a esfera privada e no respeito pela liberdade de crença e religião devido aos indivíduos na sua esfera privada. No século XVIII será Voltaire a sublinhar a importância da tolerância que, em certo sentido, se pode considerar como identificada com a própria razão: a razão não apenas requer tolerância, mas é, ela própria, tolerância. O seu *Tratado sobre a tolerância*³¹ é, assim, um manifesto contra todo o tipo de fanatismo e as funestas consequências dele decorrentes. Mas o momento alto das discussões sobre a tolerância e a liberdade de pensar no século XVIII serão os debates em torno dos artigos 10 e 11 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, em França. E, aí, mais do que a tolerância, o que se reivindica é a liberdade de pensamento e de religião e de livre expressão do seu pensamento e das suas convicções, num pleno reconhecimento da igualdade de todos os homens e de todos os cidadãos.

Entretanto, o conceito de paz continuará a afirmar-se como um ideal regulador da convivência entre os homens, sendo de destacar o opúsculo de Kant, sobre “a paz perpétua” que, nos seus princípios, visa regular a convivência pacífica entre os povos. A tolerância e a paz serão, assim, uma herança das Luzes que, ao longo do século XIX, com especial destaque para John Stuart Mill, continuamente se reafirmará e prolongará até aos séculos XX e XXI, no concerto dos povos e das nações.

7. Outra categoria que constituirá um dos traços característicos da Modernidade e que, em certo sentido, emerge já no período do Renascimento, é a ideia de progresso. Como refere, mais uma vez, Miguel Baptista Pereira, “os Tempos Modernos transformaram a crença religiosa do fim do mundo e dos novíssimos do homem num conceito de futuro aberto, que é o horizonte ilimitado do progresso, em oposição ao ritmo normal da vida, que da juventude avança para o envelhecimento e para a morte.”³²

Um dos primeiros marcos na afirmação deste conceito como característica dos novos tempos, encontramos-lo em Francis Bacon que teve

³¹ Cf. VOLTAIRE, *Tratado sobre a tolerância*, trad. de José M. Justo, Lisboa, Edições Antígona, 1999.

³² Miguel Baptista PEREIRA, *Modernidade e tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, p. 75.

consciência do significado do progresso das ciências e das técnicas para caracterizar a sua própria época e dedicou a esse mesmo progresso e às condições para a sua realização alguns dos seus textos mais significativos. Por seu lado, Pascal regista a abertura do homem para a infinitude e verá no progresso do conhecimento, tanto individual, quanto coletivo, uma marca essencial do ser humano. Fontenelle contrapõe o progresso das coisas ao seu decaimento e Leibniz verá na capacidade de progressão uma característica fundamental da condição humana a caminho do melhor dos mundos, perfeito não pela sua completude, mas pela sua contínua perfeitibilidade.

Mas a crença num processo histórico permanentemente em progresso será sobretudo uma marca da segunda metade do século XVIII e será esse um dos seus maiores legados aos tempos seguintes. “Nos últimos trinta anos do século XVIII, fala-se de uma perfeição progressiva e sem limites, pois o homem é a única espécie capaz de um aperfeiçoamento incalculável e, por isso, a necessidade de expressões como ascensão, crescimento, desenvolvimento, melhoria, explicitação, nobilitação e formação com sentido equivalente.”³³ Também Kant desenvolveu o conceito de “progresso para melhor” e uma visão teleológica da melhoria progressiva submetida ao imperativo prático de uma moralização do futuro, condição que funda a atividade política e se estabelece como regra de todas as ações. A partir do século XIX, o conceito de progresso perde a sua dimensão meramente sectorial e transforma-se numa categoria de interpretação filosófica da história. Hegel ocupa um lugar central nessa transformação ao ler a história como o movimento do espírito que se exterioriza em acontecimentos e instituições concretas que visam o retorno do espírito a si próprio na plena consciência de si, de tal maneira que a história do mundo é vista como o progresso na consciência da liberdade, num combate infinito de afirmação e negação através das suas diferentes formas. Ao mesmo tempo, no século XIX a ideia de progresso cruza-se com os desenvolvimentos tecnológicos em sucessão permanente como promessa de um futuro em contínua construção. Entretanto, o cruzamento com a economia política dá novas figuras à categoria de progresso que passa, assim, por ser identificado com o desenvolvimento da produção, da indústria ou da acumulação de capital. No pensamento de Engels e de Marx, acentua-se essa aproximação do

³³ *Idem, ibidem*, p. 78.

conceito de progresso a outras categorias económicas, mas cruza-se com a luta de classes, entendida como a grande força motora do progresso histórico, entendido como um profundo potencial de transformação. Articula-se, assim, o conceito de progresso com o conceito de revolução, rutura que instaura novas relações entre os homens e aponta para o aperfeiçoamento das formas de convivência social baseadas em novas formas de relação com a natureza, com as forças de produção e em novos modos de produção. Entretanto, numa vertente mais biológica, a teoria da evolução de Charles Darwin enriquece a ideia de progresso com o princípio da luta entre as espécies e do triunfo das espécies superiores e mais fortes, com maior capacidade de adaptação ao meio e ao conflito com as outras.

Apesar de algumas inflexões para outros domínios, o certo é que a noção de progresso nos últimos dois séculos tem resultado sobretudo de um cruzamento do científico com o tecnológico. A essas duas dimensões poderemos acrescentar, no último século, a ideia de progresso económico. O horizonte do porvir que se abre à humanidade parece, assim, cristalizado na esfera do conhecimento, na esfera dos artefactos técnicos e na esfera do enriquecimento económico. Cabe perguntar se, com isso, não se estará a esquecer o sujeito dessas três dimensões que é justamente o homem na sua realidade singular e individual e na sua componente social e comunitária. Essa é, com certeza, uma das interrogações que não poderá deixar de ser feita quando se perspetivam as promessas da Modernidade e os seus grandes desafios.

8. Estes cinco fios que procurei puxar e seguir nos caminhos do Renascimento e da Modernidade constituem traços fortes que, em diversas combinações, foram gerando rostos diferentes nos paradigmas da Modernidade. Tais paradigmas não são nem foram monolíticos, mas plurais e diversificados, consoante se tornavam mais dominantes uns fios do que outros e consoante outras categorias que arrastavam consigo, como a categoria de secularização, a categoria de emancipação, a categoria de crítica ou a categoria de evolução, ou consoante as articulações ou as oposições em que se iam afirmando, como, por exemplo, a correlação/contraposição conceptual homem/natureza, a correlação/disjunção entre a razão e a emoção ou a articulação entre determinismo e liberdade. São, pois, múltiplas as combinações que podem estar por detrás do cosmos moderno e dar origem a

diferentes paradigmas, próximos uns dos outros, mas distintos nas suas específicas configurações. É assim que se pode falar, na Modernidade, de paradigmas humanistas, racionalistas, mecanicistas, tecnológicos, de paradigmas idealistas ou românticos, de paradigmas economicistas, de paradigmas evolucionistas ou ecológicos, de paradigmas liberais ou comunitaristas, acentuando sempre, em cada um deles, tópicos diferentes e traços distintos. O que significa que a Modernidade se escreveu sempre de uma forma plural e seria forçado tentar caracterizá-la por formas fixas e rígidas, ainda que se multiplicassem os motivos com que tais formas se teceriam.

Da Modernidade à “Pós-Modernidade”

9. Se podem ser díspares e plurais as caracterizações dos paradigmas da Modernidade, também o diagnóstico do seu fim não deixa de suscitar polémica. Com efeito, desde o anúncio da pós-modernidade feito por Lyotard, têm-se multiplicado as leituras da época contemporânea. Se uns falam de pós-modernidade, outros falarão de hipermodernidade, de sobremodernidade, de modernidade líquida ou de modernidade reflexiva, para referir apenas algumas designações com que têm sido nomeados os tempos recentes. Hipermodernidade, um conceito proposto também no final da década de setenta do século passado e retomado depois por Gilles Lipovestsky, acentua uma exasperação de alguns traços das últimas décadas da Modernidade, apoiada na procura da felicidade através da tecnologia e da produtividade. Para alguns autores, “a passagem da modernidade à hipermodernidade, sob o regime do prazer e da mercadorização, seria marcada pela aceleração das comunicações, o consumismo e a especulação, a exploração incontrolada do meio natural, a libertação das leis biológicas, o enfraquecimento das crenças religiosas e ideológicas instituídas, a transformação dos papéis e das funções apoiadas na geração e no género (sexualidade, parentalidade, autoridade), as crises internacionais recorrentes ou em espiral e a disparidade cada vez maior entre cidades ou continentes, objetos de exploração sem vergonha ou desprezo, a contas com a miséria e a exasperação.”³⁴ Por sua vez, num texto intitulado “os tempos

³⁴ Jacqueline BARUS-MICHEL, “L’hypermodernité, dépassement ou perversion de la modernité?”, in Nicole AUBERT (ed.). *L’individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne, Éditions Érès, 2004, p. 241.

hipermodernos”, Lipovetsky acentuará a aceleração, as formas de vivência do presente, o consumismo, mas também a ansiedade, a consciência do risco, a crono-reflexividade, a redescoberta consumista do passado e ainda a afirmação de identidades e a retomada de espiritualidades perdidas, com o renascimento do sagrado a partir de uma necessidade de unidade e de sentido, de segurança e de identidade comunitária. É por isso que, na visão deste autor, a hipermodernidade é tudo menos monolítica e fechada: “A era presentista”, diz ele, a concluir o seu texto, “está tudo menos fechada, encerrada em si mesma, dedicada a um niilismo exponencial. Porque a depreciação dos valores supremos não continuará sem limites, o futuro continua em aberto. A hipermodernidade democrática e mercantil não disse a sua última palavra: ela apenas está no início da sua aventura histórica.”³⁵ Entretanto Marc Augé prefere falar de sobremodernidade para designar os tempos que vivemos. E caracteriza essas sobremodernidade a partir de três excessos: o excesso de tempo que é correlativo do excesso de acontecimentos (“do ponto de vista da sobremodernidade, a dificuldade de pensar o tempo está ligada à superabundância de acontecimentos no mundo contemporâneo, e não à derrocada de uma ideia de progresso de há muito posta em xeque, pelo menos sob as formas caricaturais que tornam a sua denúncia particularmente cómoda”³⁶), o excesso de espaço (“o mundo da sobremodernidade não tem as medidas exactas daquele em que cremos viver, porque vivemos num mundo que ainda não aprendemos a olhar”³⁷) e o excesso do indivíduo ou a individualização das referências (“é a figura do ego, do indivíduo, que regressa, como costuma dizer-se, até mesmo na reflexão antropológica”³⁸). Já Zygmunt Bauman prefere falar de uma modernidade líquida que se contrapõe à modernidade sólida dos séculos XVIII, XIX e primeira metade do século XX: “o que está acontecendo hoje é, por assim dizer, uma redistribuição e realocação dos ‘poderes do derretimento’ da modernidade. Primeiro eles afectaram as instituições existentes, as molduras que circunscreviam o domínio das acções-escolhas possíveis, como os estamentos hereditários com a sua alocação por atribuição, sem chance

³⁵ Gilles LIPOVESTSKY e Sébastien CHARLES, *Os tempos hipermodernos*, trad. de Luís Filipe Sarmiento, Lisboa, Edições 70, 2011, p. 106.

³⁶ Marc AUGÉ, *Não-lugares, introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*, trad. de Miguel Serras Pereira, 90 graus editora, 2005, p. 29.

³⁷ *Idem, ibidem*, p. 34.

³⁸ *Idem, ibidem*, p. 34.

de apelação. Configurações, constelações, padrões de dependência e interação, tudo isso foi posto a derreter no cadinho, para ser depois novamente moldado e refeito; essa foi a fase de ‘quebrar a forma’ na história da modernidade inerentemente transgressiva.”³⁹ Para ilustrar a sua tese, Bauman analisa sucessivamente algumas das principais categorias da modernidade, como emancipação, individualidade, tempo/espaço, trabalho, e comunidade, para mostrar como em todas elas se assiste a uma passagem de uma racionalidade sólida a uma racionalidade líquida em que a fluidez é a tônica e a marca característica da sua inscrição no homem contemporâneo. Entretanto, dedicará uma série de livros a analisar outros domínios em que a liquidez se afirma, como o amor, o tempo, a arte, a vida, etc... A conclusão impõe-se: “A ‘vida líquida’ e a ‘modernidade líquida’ estão intimamente ligadas. A ‘vida líquida’ é uma forma de vida que tende a ser levada à frente numa sociedade líquido-moderna. ‘Líquido-moderna’ é uma sociedade em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir. A liquidez da vida e da sociedade se alimentam e se revigoram mutuamente. A vida líquida, assim como a sociedade líquido-moderna, não pode manter a forma ou permanecer em seu curso por muito tempo.”⁴⁰ Por seu turno, Ulrich Beck, em vez de modernidade e pós-modernidade, prefere falar de primeira modernidade e de segunda modernidade, classificando esta segunda modernidade como uma modernidade reflexiva, que assenta em três componentes: “o teorema da sociedade do risco, o teorema da individualização forçada e o teorema da globalização multidimensional”⁴¹. A marca específica que esta segunda modernidade transporta é a intensificação do seu próprio conhecimento e do conhecimento dos seus fundamentos, estruturas, dinâmicas e conflitos, a aplicação desse mesmo conhecimento na reconstrução e reestruturação das estruturas e instituições sociais e a abertura e redefinição dos contextos de ação provocadas pelo conhecimento adquirido nesse processo de reflexividade⁴².

³⁹ Zygmunt BAUMAN, *Modernidade líquida*, trad. de Plínio Dentzien, Rio de Janeiro, Zahar, 2001, p. 13.

⁴⁰ *Idem*, *Vida líquida*, trad. de Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro, Zahar, 2007, p. 7.

⁴¹ Ulrich BECK, *La Europa cosmopolita. Sociedad y política en la segunda modernidad*, trad. de Vicente Gómez Ibañez, Barcelona, Paidós, 2004, p. 54.

⁴² Cf. Ulrich BECK, *La sociedad del riesgo global*, trad. de Jesús Albrez Rey, Madrid, Siglo XXI, 2006, p. 175.

Mas marca também desta modernidade reflexiva é a consciência do não-saber como meio de modernização reflexiva, um saber do não-saber cujas tipologias há que diferenciar e valorizar⁴³.

Seria, assim, tentado a afirmar que a pós-modernidade não foi senão um entre-ato da própria Modernidade: Lipovetsky di-lo de uma forma sugestiva: “A etiqueta ‘pós-moderna’ que anunciava um nascimento tornou-se, por sua vez, num vestígio do passado, um ‘lugar de memória’.”⁴⁴ Como reconheceu Habermas no debate sobre o fim da modernidade, continua a haver muitas promessas da Modernidade que estão longe de se considerarem esgotadas e, por isso, talvez seja ainda cedo para celebrar as suas exéquias. Mais do que superar a Modernidade, trata-se de pensar como pode ela ser refundada, recomeçada, reativada. Ou seja, trata-se de perguntar se não será altura de perspetivar uma espécie de segundo nascimento ou de renascimento da Modernidade. E, efetivamente, são muitos os sinais de que traços fundamentais dos paradigmas do início da Modernidade têm vindo a ser reativados, fecundando a vivência do presente através de um sábio olhar sobre o passado e recuperando heranças que entre o século XV e o século XX se foram perdendo, dissolvendo ou fragilizando. É também essa a perspetiva que Toulmin desenha no seu diagnóstico sobre a Modernidade: “Todas as ‘mudanças de mentalidade’ que caracterizaram o abandono do humanismo no altar do racionalismo no século XVII estão a registar-se na atualidade ao contrário: o fincapé ‘moderno’ no escrito, o universal, o geral e o atemporal — que monopolizou o trabalho da maior parte dos filósofos depois de 1630 — está a abrir-se a olhos vistos para voltar a incluir o oral, o particular, o local e o temporal.”⁴⁵ É por isso que, segundo o mesmo autor, “a nova fase, que estamos a viver atualmente, da cultura e da sociedade ocidentais — quer a entendamos como a terceira fase da modernidade, quer como uma nova e distinta fase ‘pós-moderna’ — obriga-nos a reapropriar-nos de certos valores do humanismo renascentista que se perderam com o auge da modernidade.”⁴⁶ Claro que não se trata de restaurar esse humanismo, tal como ele

⁴³ *Idem*, *La sociedad del riesgo mundial*, trad. de Rosa Carbo, Barcelona, Paidós, 2008, pp.165-180.

⁴⁴ Gilles LIPOVETSKY, *op. cit.*, p. 68.

⁴⁵ S. TOULMIN, *op. cit.*, pp. 259-260.

⁴⁶ *Idem*, *ibidem*, p. 178.

despontou e se afirmou nos séculos XV e XVI. Trata-se, sim, de reconhecer que o tempo de transição que vivemos tem algumas características em comum com o tempo de transição da Idade Média para os Tempos Modernos e que alguns fios reclamam a sua reativação. Fios como a tolerância sob a nova figura do diálogo intercultural, fios como a razão estética, sensível ou afetiva que nos permite superar os limites da razão técnica ou da razão cibernética, reencontrando a racionalidade com o sentimento, fios como a ligação umbilical à natureza a cujo seio pertencemos, superando a dicotomia entre homem e natureza e, com ela, a unidimensionalidade da razão técnica e instrumental, e desenhando uma cosmovisão e um paradigma ecológicos, como modo de pensar o mundo, de o habitar e de viver a nossa relação com ele, fios como a concepção artística do próprio homem que, de objeto que tem vindo a ser, se transforme efetivamente em sujeito, ou fios como a razão utópica, projetando um futuro em que o medo perante os riscos de uma sociedade ameaçada se mistura com a esperança da construção de uma sociedade mais justa e mais fraterna. A própria categoria de progresso continua a manter o seu lugar-chave na visão do homem e da sociedade. Carece, todavia, de um reajustamento em que a dimensão quantitativa, economicista e tecnológica não se sobreponha às suas dimensões qualitativas, de modo que o futuro possa ser reconhecido como lugar de esperança de um viver mais equilibrado. A reativação destes fios e o redimensionamento destas categorias são acompanhados de uma transição de um sistema em que predomina a fragmentação, a visão analítica e a compartimentação do saber por um outro marcado por uma abordagem holística da realidade e uma perspectiva interdisciplinar do conhecimento e da ação. Trata-se, também, no fundo, de retomar a sabedoria prática e a prudência como motores do desenvolvimento e como categorias da própria ciência, que veria assim uma racionalidade abstrata substituída por um saber à medida do ser humano e dos seus limites. Por todos esses motivos, parece legítimo esperar e reconhecer que mais do que em tempos de pós-modernidade nos encontramos em período de gestação de novos renascimentos.

CAPÍTULO II

RAÍZES MÍSTICAS DO PENSAMENTO “SUB SPECIE MACHINAE” NO QUADRO DE UMA METAFÍSICA DO PODER E DA VONTADE (DESCARTES REVISITADO)

Introdução

1. Se a fecundidade de um pensador pode medir-se pela capacidade de os seus textos promoverem uma contínua e interpeladora aproximação das grandes questões com que o homem no tempo se vê eternamente confrontado, a fidelidade às suas exigências metafísicas apenas se pode concretizar numa atitude de inquietude permanente e de permanente renovação dos nós problematizadores em que se concentra a atenção do intérprete quando revisita o passado. É neste sentido que nem Descartes pode ser considerado uma estátua de um museu que se percorre apenas com um olhar erudito, nem a abordagem do seu pensamento é suscetível de uma mera pesquisa doxográfica. Pensá-lo é, e foi sempre, pensar a Modernidade, e pensar a Modernidade é pensar o horizonte histórico em que, queiramos ou não, se inscreve o pensamento contemporâneo. Mas pensar a Modernidade exige que se pense simultaneamente o fundo a partir do qual ela se constituiu e as transformações que operou para assim se fundar e fundar a sua orientação metafísica. É neste contexto que me parece importante repensar as raízes do pensamento cartesiano e, no quadro dessas raízes, repensar a articulação da nova metafísica com alguns traços de uma certa tradição filosófico-teológica tal como aparece configurada no final da Idade Média. Misticismo e pensamento “sub specie machinae”. Uma espécie de quadratura do círculo. Provação? Não se trata de uma provação, mas talvez antes de uma vocação, no sentido originário da palavra, ou seja, de um apelo: um apelo a visitar Descartes a partir de um novo polo configurador da sua metafísica, que é também um polo

configurador de alguma mística tardo-medieval: a categoria de *poder* e o correlato humano que lhe anda associado, a *vontade*. Em última análise, o meu objetivo é ver como este par de conceitos passa de uma mundividência marcada pela razão teológica para uma mundividência marcada pela razão técnica, atentos obviamente às perdas e aos ganhos que esse processo de transformação conceptual significou. O que não quer dizer, e é bom deixá-lo claro desde já, que esteja a caracterizar o pensamento cartesiano como mais uma forma de misticismo. Mas quer dizer, e esta poderá ser uma aquisição importante da proposta que aqui timidamente esboço, que não podemos pensar esse mesmo pensamento, no próprio ato da sua fundação, à margem do misticismo que vai deixando vestígios em alguns dos seus mais importantes conceitos.

Três grandes núcleos conceptuais têm servido nos últimos séculos para caracterizar e concentrar as principais preocupações deste filósofo francês: em primeiro lugar, a preocupação metodológica de que o *Discurso do Método* foi carta emblemática; em segundo lugar, a afirmação do “cogito” e a reconstrução de todo o edifício filosófico sobre a sua evidência e as suas implicações; em terceiro lugar, o sonho de uma nova física, mecanicista, da qual seria possível colher os excelentes frutos que nos tornem como que “donos e senhores da natureza”. Se estes são indiscutivelmente os grandes núcleos temáticos do pensamento cartesiano, em contrapartida não tem sido muito fácil articulá-los organicamente a partir de uma necessidade interna em que eles mutuamente se impliquem. Pode incorrer-se na tentação de deixar o método fora da metafísica e nem sempre se consegue articular o “cogito” com a vontade de domínio que se afirma na nova filosofia da natureza. E se a estes núcleos acrescentarmos a problemática do conceito de Deus, tudo parece complicar-se ainda mais: será que Pascal tinha razão ao não poder perdoar a Descartes o ele ter reduzido Deus ao autor do “piparote” que pôs o mundo em movimento, sem saber, depois, que fazer com ele¹?

São justamente estes três núcleos conceptuais, ou quatro, se quisermos ser mais precisos, que a presente proposta pretende articular, de modo a

¹ PASCAL, *Pensées*, fragm. 77: “Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu; mais il n’a pu s’empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n’a plus que faire de Dieu.”

tornar visível a coerência interna que os atravessa. Mas ao fazê-lo, e ao fazê-lo sob o mote enunciado, sou, no entanto, obrigado a reconhecer que a tradicional caracterização de Descartes como “o pai do racionalismo moderno” ou “o filósofo das ideias claras e distintas” tem vindo a falsear uma leitura integral do seu pensamento, deixando na sombra precisamente aqueles aspetos que melhor configuram a metamorfose que nele se opera da Medievalidade para a Modernidade e que, permitindo reler de uma outra forma a relação entre Descartes e Espinosa, permitiriam até uma aproximação do pensamento kantiano muito maior do que aquela que tem vindo a ser sublinhada. Dito de outro modo: o primado dado ao racionalismo cartesiano levou à configuração da sua metafísica fundamentalmente como uma “metafísica da razão”; ora o que me proponho enunciar é a possibilidade de um outro polo metafísico no pensamento cartesiano constituído justamente pela vontade, o que permitiria reinterpretar a metafísica da razão como um correlato desta metafísica da vontade, ou se quisermos, em termos ainda mais rigorosos, desta metafísica da vontade de poder.

Ao fazê-lo não tenho a pretensão de ser radicalmente inovador ou original. Com efeito, já no final do século passado, Wilhelm Kahl propunha audaciosamente uma tese em que sustentava o primado da vontade no pensamento cartesiano². No princípio deste século, na sua célebre tese *La liberté chez Descartes et la théologie*³, Étienne Gilson opôs-se fortemente a essa interpretação⁴. No entanto, apesar dos argumentos que pertinentemente avança contra qualquer possibilidade de submeter o entendimento à vontade, inicia uma investigação extremamente séria sobre as fontes medievais do pensamento cartesiano e sobre a importância que a teoria da “criação das verdades eternas” terá tido na estruturação da metafísica do filósofo francês, que nos últimos anos tem vindo a ser aprofundada em termos notáveis por Jean-Luc Marion⁵, oferecendo-lhe

² Cf. Wilhelm KAHL, *Die Lehre von Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*, Strasbourg, 1886.

³ Esta tese, inicialmente intitulada “La doctrine carthésienne de la liberté et la théologie”, foi discutida perante um júri constituído por Victor Delbos, Lalande e Lévy-Bruhl e publicada, no mesmo ano, pela Felix Alcan, tendo sido reimpressa em 1982 pela J. Vrin.

⁴ Cf. É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, J. Vrin, 1982, pp. 128 e ss.

⁵ Cf., nomeadamente, J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF, 1981, sobretudo pp. 27-227.

não só a base para o que considerou uma “teologia branca” em Descartes, mas também para o aprofundamento da sua metafísica nos termos de uma “onto-teo-logia”⁶. É nos fios que percorrem estas investigações e numa especial chamada de atenção para o papel que os fundadores da Congregação do Oratório poderão ter tido na formação do pensamento do jovem Descartes que encontrei inspiração para a proposta que agora apresento. Também Nicolas Grimaldi se evidenciou como um dos intérpretes do pensamento cartesiano a insistir na importância do seu conceito de vontade e de liberdade e, com isso, a abrir perspectivas renovadas de leitura do trajeto que sustenta toda a sua filosofia. Parece-me, no entanto, que nesta revisitação ao autor das *Meditações* nem sempre tem sido concedido o devido destaque à importância decisiva que a inspiração mística, mais ou menos explícita, por influências nem sempre lineares e muitas vezes sinuosas, pode ter tido para o estabelecimento de algumas posições de princípio que, sem serem jamais abandonadas, permanecerão, muitas vezes sob formas secularizadas, num pensamento decididamente marcado pelo conceito de infinitude e pelas implicações a ele inerentes, quer sob o ponto de vista gnosiológico, quer sob o ponto de vista metafísico.

2. Neste quadro, o percurso que me proponho fazer pelo pensamento cartesiano passará assim pelos seguintes momentos: em primeiro lugar, procurarei descobrir na mística tardo-medieval, tomando como referência não só Nicolau de Cusa, mas também alguns aspetos do nominalismo, a emergência de uma metafísica do poder que tem, ela também, como ponto de partida o conceito de infinito, mas na qual se percebe ainda uma articulação equilibrada com uma metafísica do logos ou da razão; em segundo lugar, passarei de imediato ao pensamento de Descartes para tentar demonstrar que, antes ainda de o modelo maquinal se impor na visão mecanicística da natureza e da extensão, ele se presentifica na própria epistemologia cartesiana, suportando a respetiva metafísica do poder o projeto de um pensamento “sub specie machinae”, atuante tanto nas *Regras para a Direção do Espírito* como no próprio *Discurso do Método*, que surgem assim como os textos em que primeiramente se afirma a vontade de poder

⁶ Cf. *idem*, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 1986.

do homem pelo exercício de um domínio sobre o que lhe é mais imediatamente acessível, ou seja, o pensamento entendido na sua efetividade; em terceiro lugar, e na sequência de autores tão consagrados como F. Alquié e mais explicitamente H. Gouhier, ensaiar-se-á uma tentativa de interpretação da dúvida conducente ao “cogito” tendo como ponto de ancoragem uma metafísica da vontade, a qual, desenvolvida e radicalizada, permitirá ver o próprio “cogito” mais como um ato da vontade do que como um ato da razão, ou em termos talvez mais rigorosos, que ele só é um ato do pensamento na medida em que é um ato da vontade; o quarto momento será um momento decisivo nesta pesquisa, na medida em que diz também respeito a um núcleo temático decisivo do pensamento cartesiano: o conceito de Deus e a sobredeterminação com que o misticismo o configura nas suas principais características, nomeadamente como infinito, onipotente e princípio, conducente ao conceito de “causa sui”. Seguir-se-á uma abordagem da retomada cartesiana do tema do homem como “imago Dei” e das confirmações que tal abordagem pode trazer ao *leit-motiv* que pretendo descobrir neste autor. Concluirei este percurso reconduzindo o pensamento “sub specie machinae” ao seu campo mais usual, a visão da natureza, para demonstrar que a imagem do mundo corpóreo que é levada a cabo na reconstrução feita pelas *Meditações* é também ela sobredeterminada pela necessidade de postular uma natureza suscetível de domínio e exploração e, assim, suscetível de permitir a fáustica realização do homem da Modernidade como sujeito de um poder de representação e domínio de tudo o que é objetivável na sua quantificação e na sua manipulabilidade.

A emergência de uma metafísica do poder no final da Idade Média

3. Pode dizer-se, em termos latos e gerais, que o desenvolvimento das grandes sínteses filosófico-teológicas de inspiração aristotélica no decurso do século XIII foi feito sob o signo do racionalismo e implicou o desenvolvimento de uma teoria das distintas faculdades divinas com o primado concedido ao entendimento. Isso torna-se particularmente evidente no pensamento tomista, segundo o qual, “o *ipsum esse* da primeira causa

agente, a saber, Deus, é a sua inteligência”, e, por isso, todos os efeitos que pré-existem em Deus como na sua causa primeira, “pré-existem aí também como na sua inteligência”⁷, devendo, em termos trinitários, considerar-se “a processão do verbo segundo o ato inteligível”⁸. Isso implicou, naturalmente, na tematização das formas de realização do homem e na reflexão sobre as suas vias de acesso a Deus, entendido como seu fundamento e como centro polarizador do seu percurso especulativo, o primado dado à razão, grande artífice de todos esses edifícios conceptuais. Em contrapartida, numa linha augustiniana e correspondendo, de algum modo, ao primado da vontade em Deus, no homem é também a vontade que determina todas as outras capacidades humanas ou potências da alma⁹, fazendo Boaventura residir a beatitude mais no ato do entendimento do que no ato da vontade. A partir do século XIV todo o edifício aristotélico-escolástico entrará em crise e um dos movimentos que mais contribuiu para essa crise foi, sem dúvida alguma, o nominalismo, através do seu mais expressivo representante, Guilherme de Ockham. Ora um dos princípios fundamentais deste autor e que mais se prende com a possibilidade de uma leitura mística de algumas das suas teses, reside precisamente no primado da onipotência divina, que se revela determinante para a sua resolução do problema dos universais e, conseqüentemente, para uma nova reordenação das relações entre o entendimento e a vontade. Assim, embora admitindo que, em determinados textos, este autor parece estabelecer claramente uma indistinção entre as faculdades divinas (“entre a essência divina e o intelecto divino ou a vontade não há nenhuma distinção, nem real, nem racional”¹⁰) outros há que que advogam claramente o primado da vontade como “primeira causa das coisas”¹¹, além de ser evidente, nas considerações sobre o justo ou o injusto, o bem ou o mal, que é a vontade divina que estabelece os valores e não o seu entendimento (“Deus não pode ser obrigado a nenhum ato e por isso mesmo o que Deus quer é o que é justo que se faça”¹²). Parece-me até que a teoria da indistinção das faculdades tem fundamen-

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I a, Q. 14, a. 5.

⁸ *Idem, ibidem*, I a, Q. 27, a. 3; cf. também *Contra gentes*, IV, 11-14.

⁹ Cf. AGOSTINHO, *De civitate Dei*, 9, 14.

¹⁰ OCKHAM, *In Sententiarum*, 1, Prol. Q. 2 [1], 1, 103.

¹¹ *Idem, ibidem*, I, d. 10, q. 2, G.

¹² *Idem, ibidem*, IV, 98-99 E.

talmente como função anular o primado do entendimento que nesse distinção se fundamentava, a fim de sublinhar a onnipotência de Deus e da sua vontade, como aliás transparece da distinção entre “*potentia absoluta*” e “*potentia ordinata*”, que, segundo a opinião de Jean-Luc Marion¹³, seria, como terei oportunidade de referir mais pormenorizadamente, uma das mais importantes fontes (ainda que por vias indiretas) do Deus cartesiano. O texto de Ockham é suficientemente claro para deixar entender que Deus não tem de se sujeitar a quaisquer determinações prévias do seu entendimento, sobretudo no que toca à realização da sua “*potentia absoluta*”: “Digo que Deus pode fazer certas coisas pela sua potência ordenada e outras pela sua potência absoluta. Esta distinção não deve entender-se (...) como se Deus fizesse certas coisas com ordem e outras coisas sem ordem, absolutamente, porque Deus não pode fazer nada sem ordem. É necessário compreender *poder fazer qualquer coisa* por vezes conforme a leis ordinárias e instituídas por Deus — e diz-se que Deus pode fazê-las pela sua potência ordenada. Por vezes poder é tomado por poder fazer tudo o que não implica contradição, tenha-o Deus já assim ordenado ou não.”¹⁴

Uma análise aprofundada desta inflexão no contexto da crise da racionalidade escolástica em que ela se opera permite-me concluir que o que parece progressivamente insinuar-se no interior das aporias resultantes das tentativas para reduzir à dimensão das categorias filosófico-teológicas humanas uma realidade infinita que as ultrapassa é, por um lado, o reconhecimento dos limites das nossas possibilidades cognoscitivas face ao poder misterioso de um Deus sumamente onnipotente e, por outro lado, a atenção à experiência da “*devotio*” e à escalada a ela inerente como via para a beatitude. Por outras palavras, face a uma dominante metafísica da razão, que se concretizava numa metafísica do ser e da substância, começa a emergir uma metafísica do poder que vai implicar naturalmente uma reformulação das capacidades de resposta do homem ao apelo do

¹³ Cf. J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, pp. 331-332

¹⁴ OCKHAM, *Quodlibet*, VI, Q. 6: “Dico quod quaedam Deus potest facere de potentia ordinata et quaedam de potentia absoluta. Haec distinctio (...) nec est sic intelligenda quod aliqua potest Deus facere ordinate, quia Deus non potest facere inordinate. Sed est sic intelligenda quod posse aliquid aliquando accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo et illa Deus dicitur posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur posse pro posse facere illud omne quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinavit se hoc factum, sive non.” (Sublinhado por mim).

divino, abrindo uma direção especulativa de implicações existenciais à qual a mística vai procurar dar uma significativa e expressiva resposta.

4. No século xv verifica-se, nomeadamente no ambiente próximo das comunidades monacais, uma certa repercussão da tensão resultante da exploração da via nominalista nas formas de religiosidade e na definição das vias de acesso ao divino: por um lado, continuam a desenvolver-se os esquemas racionalistas que prolongam, com maiores ou menores alterações, os esquemas aristotélico-escolásticos com um acentuado primado da razão humana; por outro lado, acentuam-se os caminhos da mística afetiva que apontam para uma união a Deus através de uma relação amorosa que repousa inteiramente na vontade, passando a um plano praticamente secundário a exploração das capacidades cognoscitivas e o papel de um percurso discursivo para a realização dessa união. É nesta linha que se situa Vicente de Aggsbach, que redige um tratado sobre a Teologia Mística em que postula claramente o abandono de qualquer processo intelectual para se centrar exclusivamente na união amorosa, sendo por isso “uma ascensão pelas afeções ardentes do amor unitivo estabelecida, acima de toda a função do intelecto, no cume do sentimento”¹⁵. Não pode, no entanto, esquecer-se que este tratado não foi senão uma resposta a um texto de Gerson, que foi reitor da Universidade de Paris em 1395, em que ele, procurando caracterizar a teologia mística, a definia a partir de uma conjunção de amor e conhecimento, de afeto e contemplação intelectual¹⁶. Esta via parece esboçar-se, então, como uma solução de compromisso entre o primado da vontade característico das místicas afetivas e o primado da razão característico dos racionalismos escolásticos.

O Cardeal alemão, autor do *De docta ignorantia*, irá orientar os seus esforços especulativos numa via idêntica a esta, quer através da dimensão mística daquele escrito, quer através do seu texto *De visione. Dei*, redigido com a intenção clara de tomar parte no debate de Vicente de Aggsbach

¹⁵ Cf. E. VANSTENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1915, p. 32. Cf. também a este propósito, J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism*, Minneapolis, The Artur J. Banning Press, 1985, pp. 11-14.

¹⁶ Cf. J. HOPKINS, *op. cit.*, pp. 5-11.

contra Gerson¹⁷. No entanto, a referência a ele na reflexão prévia sobre algumas das raízes místicas do pensamento cartesiano impõe-se não só pelo seu contributo para uma mística do logos, mas fundamentalmente pela forma como opera a transição de uma reflexão metafísica marcada pelo conceito de infinito, à qual Descartes não será de modo algum alheio, para uma reflexão metafísica marcada pelo conceito de poder que estará também na base da tematização do moderno sujeito cartesiano.

Curiosamente, e talvez não seja mero acaso ou coincidência, o intérprete do pensamento cusano que desempenhou um papel pioneiro na explicitação aprofundada do conceito de infinito em Nicolau de Cusa foi o mesmo que, tanto quanto é do nosso conhecimento, utilizou pela primeira vez a expressão “metafísica do poder” para se referir à inflexão antecipadora da Modernidade inerente aos últimos textos daquele autor. Refiro-me a Mariano Álvarez-Gómez, inicialmente com a sua dissertação sobre a “presença oculta do infinito em Nicolau de Cusa”¹⁸, e, anos mais tarde, com um pequeno artigo em que formulava alguns interessantes contributos “para uma metafísica do poder” no mesmo autor¹⁹.

Para a articulação que me importa fazer com o pensamento cartesiano é importante reter que toda a reflexão inerente ao *De docta ignorantia* é marcada pelo conceito de infinito, sendo, nessa obra, este conceito aquele que, aliado ao conceito de “máximo”, é preferencialmente utilizado nesta fase da hermenêutica cusana dos nomes divinos. Assim, verifica-se que, logo no primeiro capítulo, quando se fala do objetivo do conhecimento humano e conseqüentemente da realização da natureza humana no que mais especificamente a caracteriza, é dito que não se pode realizar senão na “douta ignorância”, na medida em que aquilo para que tende é, afinal, o infinito, que, enquanto tal, escapa a qualquer proporção²⁰, ou melhor,

¹⁷ Cf. M. SCHMIDT, “Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 18 (1989), pp. 25-49.

¹⁸ Cf. Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München, Anton Pustet, 1968.

¹⁹ Cf. *idem*, “Zur Metaphysik der Macht bei Nikolaus von Kues”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 14 (1980), pp. 104-112.

²⁰ NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, Cap. 1, Editio minor, n° 3, linhas 2-3, pp. 6-8: “Propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.”

não tem qualquer proporção com o finito²¹. Neste contexto, opera-se, imediatamente a seguir, a identificação entre a verdade infinita e o Máximo, ou seja, “aquilo maior do que o qual nada pode haver” e que sendo “maior do que o que pode ser compreendido por nós”, “apenas incompreensivelmente o podemos atingir”²². A partir daqui todo o movimento próprio do I Livro desta obra será estruturado com base na ideia de infinitude, no sentido de, através dela, fecundar e transgredir a simbologia geométrica utilizada e abrir o caminho para uma percepção do infinito na sua simplicidade absoluta. O que já começa a transparecer desta perspetivação dinâmica do infinito na sua plenitude ôntica é, por um lado, a sua dimensão positiva face ao carácter aparentemente negativo da sua designação, e, por outro, a duplicidade com que o conceito de fim nele se inscreve. Como muito bem nota Mariano Álvarez-Gómez nas primeiras páginas da sua tese, apoiando-se para isso fundamentalmente no Capítulo XIII do *De visione Dei*, infinito é o que tendo em si o seu próprio fim, se constitui simultaneamente como objetivo e termo de todos os finitos que para ele tendem e face a ele se veem limitados²³. Por isso, pode o Cardeal alemão dizer que “o fim que é o fim de si próprio é infinito e todo o fim que não é fim de si próprio é um fim finito” e acrescentar: “Tu, senhor, que és o fim que dá o fim a tudo, és, por essa razão, o fim para o qual não há fim, e, assim, fim sem fim ou infinito, que escapa a qualquer razão”²⁴. Ter em si o seu fim significa ter em si a sua própria essência²⁵, ou seja, ter o poder

²¹ *Idem, ibidem*, L. I, Cap. 3, Editio minor, n° 9, linhas 4-5, p. 12: “Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse...” A mesma expressão aparece repetida em outras circunstâncias e noutros textos (cf., por exemplo, cap. 13 do *De visione Dei*), sendo esta regra da desproporcionalidade considerada a regra da “douta ignorância”).

²² *Idem, De docta ignorantia*, Cap. IV, Editio minor, n° 11, linhas 4-7, p. 16: “Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus”.

²³ Cf. Mariano ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, pp. 24-25.

²⁴ NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, Cap. 13, h VI, n° 52, linhas 6-10, p. 45: “Finis igitur, qui est sui ipsius finis, est infinitus; et omnis finis, qui non est sui ipsius finis, est finis finitus. Tu, domine, qui es finis omnia finiens, ideo es finis cuius non est finis; et sic finis sine fine seu infinitus; quod aufugit omnem rationem.”

²⁵ *Idem*, n° 53, linhas 4-5, p. 45: “Es igitur finis infinitus, quia tui ipsius finis, quia finis tuus est essentia tua.”

daquilo que é autossubsistente e que, por isso, não carece senão de si próprio para a si próprio se pôr e para por si próprio existir.

Assim, não é de admirar que progressivamente se vá afirmando, como correlato deste infinito metafísico, uma metafísica do poder, que ora se conceptualiza em torno da noção de Máximo onnipotente, ora em torno da categoria de princípio que tudo pode, ora em torno dos nomes divinos de “possest” e mais radicalmente de “posse ipsum”. Entretanto, a fecundidade da identificação do segundo princípio da Trindade, no qual tudo foi feito e criado, com o Logos entendido como intelecto criador irá implicar uma harmónica conciliação (que por vezes passa pela identificação) entre o entendimento e a vontade na definição dessa metafísica do poder.

Ainda no *De docta ignorantia* começa essa metafísica do poder a ser formulada quando o Máximo infinito é definido como sendo totalmente em ato tudo o que pode ser (*omne id quod esse potest*)²⁶. Ela atravessa a seguir, alguns anos mais tarde, o *De beryllo*, em que, esbatendo-se a ideia de que a criação se opera através do logos divino, se dá um relevo especial à livre vontade do onnipotente: “É largamente suficiente para todos os modos de ser o primeiro princípio unitrino, ainda que absoluto e sobreexaltado, na medida em que não é um princípio contraído como a natureza que age por necessidade, mas é o princípio da natureza, é sobrenatural e livre, porque cria todas as coisas com a vontade.” E acrescenta: “As coisas que são feitas pela vontade, são na medida em que se conformam à vontade e, portanto, a sua forma é a intenção de quem comanda. [...] Toda a criatura, portanto, é a intenção da vontade do onnipotente.”²⁷ Não é, pois, de admirar que, a partir daqui, o autor recorra a uma comparação que é

²⁶ *Idem, De docta ignorantia*, L. I, Cap. IV, Editio minor, n° 11, linhas 13-15, p. 16: “Quare maximum absolute cum sit omne id quod esse potest, est penitus in actu.” Quase a terminar o mesmo capítulo vem a clara e explícita articulação desta afirmação com o conceito de infinitude tal como foi referido (n° 12, linhas 14-16, p. 18): “Aliter non esset maximitas absoluta omnia possibilis actu, si non foret infinita et terminus omnium et per nullum omnium terminabilis.”

²⁷ *Idem, De beryllo*, h XI₁, n° 37, linhas 14-22, pp. 42-43: “Se ad omnem essendi modum sufficit habunde primum principium unitrinum, licet sit absolutum et superexaltatum, cum non sit principium contractum ut natura, quae ex necessitate operatur, sed sit principium ipsius naturae et ita supernaturale, liberum, quod voluntate creat omnia. Illa vero, quae voluntate fiunt, in tantum sunt, in quantum voluntati conformantur, et ita eorum forma est intentio operantis [...] Omnis igitur creatura est intentio voluntatis omnipotentis.”

também privilegiada por Descartes numa das cartas em que fala da criação das verdades eternas: a do rei que estabelece e dispõe de uma forma onipotente dentro do seu reino e em relação aos seus súbditos²⁸. Assim, numa perspectiva idêntica à dos nominalistas, desaparece a subordinação da vontade ao entendimento, para afirmar o poder da vontade na sua identificação com o entendimento²⁹.

A transição da infinita vontade do onipotente para uma mais clara afirmação do poder como fundamento último de todas as coisas começa a ser feita no *De principio*, em que esse fundamento é dinamizado pelo reconhecimento da sua força que aumenta à medida da sua unidade e lhe permite atribuir um vigor infinito que dele passa para todas as coisas que nele encontram o seu princípio³⁰.

Entretanto, o enquadramento trinitário em que esta reflexão é feita recoloca no centro do poder o logos ou a razão eterna³¹ que aparece assim

²⁸ *Idem, ibidem*, nº 51, pp. 57-58: “Ego autem attendo quomodo, etsi Aristoteles reperisset species aut veritatem circa illa, adhuc propterea non potuisset attingisse ‘quod erat esse’ nisi eo modo, quo quis attingit hanc mensuram esse sextarium, quia est ‘quod erat esse sextario’, puta quia sic est, ut a principe rei publicae, ut sit sextarium, est constitutum. Cur autem sic sit et non aliter constitutum, propterea non sciret, nisi quod demum resolutus diceret: ‘Quod principi placuit, legis vigorem habet’. Et ita dico cum sapiente ‘quod omnium operum dei’ nulla est ratio, scilicet cur caelum caelum et terra terra et homo homo, nulla est ratio nisi quia sic voluit qui fecit.” Confrontem-se estas afirmações com as de Descartes quando afirma na *Carta a Mersenne de 15 de Abril de 1630* (AT, I, p. 145, linhas 13-16): “Ne craignez point, je vous prie, d’assurer et de publier partout que c’est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu’un roi établit des lois en son royaume.”

²⁹ Nicolau de Cusa, *De beryllo*, h XI₁, linhas 12-19, p. 58: “Sed dum attente consideratur omnem creaturam nullam habere essendi rationem aliunde nisi quia sic creata est, quodque voluntas creatoris sit ultima essendi ratio sitque ipse deus creator simplex intellectus seu ratio, qui per se creat, ita quod voluntas non sit nisi intellectus seu ratio, immo fons rationum, tunc clare videt quomodo id, quod voluntate factum est, ex fonte prodiit rationis, sicut lex imperialis non est nisi ratio imperantis, quae nobis voluntas apparet.”

³⁰ NICOLAU DE CUSA, *De principio*, h X_{2b}, nº 8, linhas 7-11, pp. 8-9: “Videmus etiam ab unione virtutem generari; nam quanto unio est strictior, tanto virtus fortior. Undo quanto essentia est magis unita, tanto maioris virtutis. Ideo infinita et simpliciter maxima unio, quae est et unitas, est infiniti vigoris.”

³¹ *Idem*, nº 15, l- 2-6, pp. 15-16: “Dico: est, ut audisti, essentielle atque per se subsistens principium de principio, et sua aeternitas, quae est et eius essentiae, est logon seu ratio aeterna aeternitatis et omnium, quae in aeternitate complicatur; nec est quidquam possibile fieri, cuius non sit aeterna essendi ratio.”

como intelecto criador³² e que na sua radicalidade implica que a negação, precedendo toda a afirmação no seu carácter positivo, esteja inerente à factibilidade e configurabilidade de qualquer ente radicalmente dependente do princípio fundador³³.

Um ano depois do *De principio*, Nicolau de Cusa terá redigido o *De possesset*, o primeiro escrito em que a sua metafísica do poder aparece já delineada numa forma explícita e aberta. Trata-se de tentar conseguir uma libertação da terminologia escolástica para pensar o princípio e fundamento de todas as coisas no contexto da coincidência dos opostos, o que implica reconhecer que ele seja simultaneamente e de uma forma absoluta o poder que possibilita toda a atualidade e a atualidade que realiza toda a possibilidade, isto é, o poder absoluto em ato absoluto ou ato de toda a potência. Procurando enunciar esta ideia num só conceito cria o neologismo “posseset” que em si estabelece a união do “posse” (infinitivo) com o “est” (presente do indicativo): “Admitamos”, diz ele, “que alguma expressão signifique, com significado simplicíssimo, quanto [significa] esta expressão complexa: ‘o poder é’, por outras palavras, que o próprio poder seja. E porque o que é em ato, então, que o poder seja é o mesmo que poder ser em ato. Chame-se *posseset*. Nele são complicadas todas as coisas e é um nome de Deus bastante apropriado segundo o conceito humano que dele temos. É um nome que abraça todos e cada um dos nomes e ao mesmo tempo nenhum. Por isso Deus, ao querer revelar o conhecimento de si mesmo, assinalou em primeiro lugar: ‘Eu’ sou ‘Deus omnipotente’, isto é, sou o ato de toda a potência.”³⁴

Mas a evolução deste pensador inflete-se ainda para uma maior acentuação do dinamismo do poder que está subjacente a esta expressão. Se o “posseset” aparece como uma expressão para conciliar a potência absoluta

³² *Idem, ibidem*, nº 21, linhas 10-11, p. 29: “Conditor in se omnia videt, hoc est se omnium videt conditivum sive formativum exemplar. Unde eius intelligere est creare.”

³³ Cf. *idem, ibidem*, nº 34, linhas 5-8, p. 47: “Sicut igitur ante multa non multa, sic ante ens non ens et ante intellectum non intellectus et generaliter ante omne effabile ineffabile. Negativa igitur principium omnium affirmationum.”

³⁴ *Idem, De possesset*, h XI₂, nº 14, linhas 3-12, pp. 17-18: “Esto enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato quantum hoc complexum ‘posse est’, scilicet quod ipsum posse sit. Et quia quod est actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse esse actu. Puta vocetur *posseset*. Omnia in illo utique complicantur, et est Dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum. Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter. Ideo dum Deus sui vellet notitiam primo revelare, dicebat: ‘Ego’ sum ‘Deus omnipotens’, id est sum actus omnium potentiae.”

com o ato absoluto, o último escrito que ele nos terá deixado considera supérfluo acrescentar a ideia de atualidade à ideia de poder, pois o poder em si próprio só pode ser o poder que em ato se afirma, e daí que seja suficiente designá-lo com o simples nome de “poder”, ou seja aquilo a que o Nicolau de Cusa passará a chamar “posse ipsum”: “Compreendi então que devo admitir que a hipóstase das coisas, isto é, a subsistência, é o poder. E porque pode ser, sem o poder-ele-próprio não pode ser. Como poderia sem poder? Por isso, o poder-ele-próprio sem o qual nada pode o que quer que seja, é aquilo relativamente ao qual nada pode haver de mais subsistente. Portanto, ele é esse ‘o que’ (quid) procurado, ou a própria quididade sem a qual nenhuma coisa pode ser.”³⁵ É uma metafísica do poder que aqui aparece já claramente formulada, como o demonstra o recurso a conceitos como “hipóstase” e “subsistência”, para designar os conceitos tradicionais que se pretendem identificar com o conceito de poder, como se uma metafísica da substância começasse aqui a ser reescrita a partir da noção de poder. Tudo o que existe, pertença ao domínio do “esse”, do “viver” ou do “intelligere”, não é senão uma aparição ou manifestação do “posse ipsum”³⁶, o qual, uma vez referido ao homem, encontra na vontade a sua mais plena expressão, o que abre inevitavelmente as portas para uma implícita articulação entre uma metafísica do poder e uma metafísica da vontade, já que no poder escolher se articulam os três poderes do mundo da contingência, ou seja, o poder ser, o poder viver e o poder entender³⁷. Em última análise, os seres realizados e os factos acontecidos não são senão uma concretização da calma força do possível de que fala Heidegger quando refere que a historiografia, ao pesquisar o acontecido no mundo,

³⁵ Nicolau de Cusa, *De apice theoriae*, h XII, n° 4, linhas 6-11, p. 119: “Deinde vidi necessario fateri ipsam rerum hypostasim seu subsistentiam posse esse. Et quia potest esse, utique sine posse ipso non potest esse. Quomodo enim sine posse posset? Ideo posse ipsum, sine quo nihil quicquam potest, est quo nihil subsistentius esse potest. Quare est ipsum quid quaesitum seu quiditas ipsa, sine qua non potest esse quicquam.” Este mesmo tema já havia sido anunciado no *Compendium*, embora de um modo não tão explícito como aparece no *De apice theoriae* (Cf. *Compendium*, h XI₃, n° 29, linhas 9-17, pp. 23-24).

³⁶ Cf. *Idem*, *De apice theoriae*, n° 10, linhas 1-3.

³⁷ *Idem*, *ibidem*, “Memoriale de apice theoriae”, Prop. VII, n° 23, linhas 1-3: “Posse eligere in se complicat posse esse, posse vivere et posse intelligere. Et est posse liberae voluntatis nequaquam a corpore dependens, sicut dependet posse concupiscentiae desiderii animalis.”

deve estar atenta às possibilidades existenciais em que o destino individual e coletivo da história do mundo se precisa faticamente³⁸.

Como conclusão deste percurso quer pelo pensamento nominalista, quer pelo pensamento de um dos mais expressivos representantes da "Mística do Logos", aquilo que verificamos é que o aprofundamento da infinitude divina gera uma progressiva inflexão da metafísica medieval que, deixando esbater o primado dos seus pressupostos racionalistas, conduz a uma aproximação de Deus mais pela via do seu poder do que pela possibilidade da sua adequada tematização filosófica, abrindo assim as portas para uma outra configuração do homem que encontraria mais na sua vontade do que no seu entendimento as marcas mais específicas e visíveis do poder divino.

Para uma metafísica cartesiana do poder e da vontade

5. Entre o século XV, no qual foi formulada esta metafísica do poder de contornos místicos, e o século XVII que assistirá ao desenvolvimento e à implantação das ideias cartesianas, interpõe-se o Renascimento do século XVI, que proporcionou, como Burckhardt tão bem o caracterizou³⁹, uma descoberta do mundo e do homem. E se a descoberta do mundo se exprimiu no profundo impacto de novas e diversas filosofias da natureza e na passagem do mundo fechado para um universo infinito⁴⁰ e na abertura da civilização eurocêntrica para outros povos e outras culturas, a descoberta do homem condensou-se na exploração do tema do microcosmo, na fundação de uma visão mais antropocêntrica e no reconhecimento do poder do homem como artista de si próprio, que Pico della Mirandola tão bem tematizou no seu discurso *De hominis dignitate*⁴¹. Mas tudo isso de-

³⁸ Cf., a este propósito, M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. Band 2. Sein und Zeit*, § 76, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, pp. 518-525. Para uma comparação entre a metafísica do poder de Nicolau de Cusa e a silenciosa força do possível de Heidegger, cf. P. J. CASARELLA, "Nicholas of Cusa and the Power of possible", *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIV (1990), especialmente pp. 30-34.

³⁹ Cf. J. BURCKHARDT, *A Civilização do Renascimento Italiano*, trad. port. de A. B. Coelho, Lisboa, Editorial Presença, 1983, IV parte, pp. 217- 274.

⁴⁰ Cf. A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973.

⁴¹ Cf. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, Ed. de E. Garin, Firenze Vallecchi Editore, 1942, pp. 101-165.

sencadeou, ao mesmo tempo, uma situação de descentração do homem relativamente ao lugar que ocupava nas cosmovisões dominantes e uma perda das referências do sentido da vida e da necessidade de refundar o saber em ordem a reencontrar a legalidade de um mundo já desacreditada pelos ceticismos emergentes no século XVI e no início do século XVII⁴². Neste quadro, o grande desafio que se abre aos pensadores deste século é o de repensarem a relação do homem com o mundo, com Deus e com o saber na sua qualidade de mediação entre essas instâncias. Para o fazer, mantendo, por um lado, algumas das principais referências da tradição e fundando, por outro lado, um novo sujeito e uma nova racionalidade, há uma categoria cuja fecundidade parece indiscutível, mas cuja explicitação passa por sinuosos caminhos que implicam permanentes reordenações da legalidade racional do mundo: a categoria de poder⁴³. É a partir dela que pretendo reler todo o pensamento cartesiano.

O projeto filosófico de Descartes na sua articulação com a tradição encontra-se sintetizado num dos seus pensamentos mais significativos de 1620: “Três coisas admiráveis fez o Senhor: as coisas a partir do nada, o livre-arbítrio e o Homem-Deus.”⁴⁴ Se considerarmos que a terceira maravilha pertence exclusivamente ao domínio da Teologia, encontramos aqui os dois grandes temas a cujo aprofundamento este filósofo dedicará todos os seus esforços especulativos: a onipotência divina e a liberdade da vontade humana.

Convém, pois, que se retenha desde já o seguinte: o tema da onipotência divina não é senão o mesmo da metafísica do poder a que atrás fiz referência. Talvez cause alguma estranheza que designe esta reflexão especulativa com o termo “metafísica”. No entanto, ao fazê-lo apenas repito as palavras de Descartes, em cujos textos a primeira ocorrência da palavra metafísica surge precisamente no contexto da sua também primeira reflexão sobre a criação das verdades eternas, que não é senão a primeira caracterização de Deus a partir do exercício radical do seu poder. Trata-se

⁴² Cf. A. KOYRÉ, *Considerações sobre Descartes*, trad. port. de H. Godinho, Lisboa, Ed. Presença, 1980, pp. 9-33.

⁴³ Para ela já tinha chamado a atenção no meu pequeno livro *Renascimento e Modernidade: do poder da magia à magia do poder*, Coimbra, Livraria Minerva, 1987.

⁴⁴ DESCARTES, *Cogitationes Privatae*, AT, X, p. 218, linhas 19-20: “Tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem Deum”

da carta a Mersenne, datada de 15 de abril de 1630 e já anteriormente citada. Aquele havia-lhe colocado uma questão teológica, mas a forma como Descartes a encara obriga-o a confessar que “ela é antes metafísica e deve examinar-se pela razão humana”⁴⁵. Mais ainda, e para que fique claro desde já, ela articula-se plenamente com a Física, na medida em que a funda e a condiciona em todo o seu projeto⁴⁶. Que questão é essa tão importante para o projeto da Física cartesiana e que se constitui como núcleo central da sua Metafísica? Precisamente a da criação das verdades eternas: “Mas eu não deixarei de tocar na minha Física várias questões metafísicas, e particularmente esta: que as verdades matemáticas, que vós considerais eternas, foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, tanto quanto o resto das criaturas. Com efeito, é falar de Deus como de um Júpiter ou um Saturno e sujeitá-lo ao Estige e aos Destinos, dizer que estas verdades são independentes dele.”⁴⁷ Na carta seguinte, datada de 6 de maio de 1630, Descartes volta ao mesmo tema para afirmar que “quanto às verdades eternas digo mais uma vez que elas são verdadeiras ou possíveis apenas porque Deus as conheceu como verdadeiras ou possíveis, mas, em contrapartida não digo que elas são conhecidas por Deus como verdadeiras como se fossem verdadeiras independentemente dele.”⁴⁸ Finalmente, numa última carta, aparentemente dirigida ao mesmo destinatário talvez ainda no final desse mês, o Filósofo francês volta ao mesmo assunto para dizer: “Perguntais-me por que género de causalidade Deus dispôs as verdades eternas? Respondo-vos que foi pelo mesmo género de causalidade que ele criou todas as coisas, isto é, como causa eficiente e total. Porque é certo

⁴⁵ DESCARTES, *Carta a Mersenne de 15 de abril de 1630* (AT, I, p. 144, linhas 3-5): “Mais elle est plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine.”

⁴⁶ *Idem, ibidem*, (AT, I, p. 144, linhas 9-11): “Et je vous dirai que je n’eusse su trouver les fondements de la Physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie.”

⁴⁷ *Idem, ibidem*, (AT, I, p. 145, linhas 5-13): “Mais je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques et particulièrement celle-ci: Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C’est, en effet, parler de Dieu comme d’un Jupiter ou Saturne, et l’assujettir au Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui.”

⁴⁸ *Idem, Carta a Mersenne de 6 de maio de 1630* (AT, I, 149, linhas 21-24): “Pour les vérités éternelles, je dis d’érêchef que *sunt verae aut possibles, quia Deus illas veras aut possibles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae.*”

que ele é o autor tanto da essência como da existência das criaturas: ora esta essência não é outra coisa senão as verdades eternas; as quais eu não concebo que emanem de Deus como os raios do Sol, mas sei que Deus é o autor de todas as coisas e que estas verdades são alguma coisa, e, por conseguinte, que ele é o seu autor.”⁴⁹

Que a problemática que está subjacente a todas estas formulações, ou seja o poder infinito e onipotente de Deus e a suprema liberdade da sua vontade, se não restringe aos primeiros meses do ano de 1630 em que estas cartas terão sido redigidas, é algo que hoje parece fora de qualquer dúvida, sobretudo depois da minuciosa investigação de Jean-Luc Marion, que nos permite estabelecer um fio de ligação que atravessa o *Discurso do Método*, as *Meditações*, as *Quintas e Sextas Respostas às Objeções*, os *Princípios da Filosofia*, e ainda outras cartas de 1644, de 1648 e de 1649⁵⁰. E que o seu alcance sobre a Física Cartesiana é decisivo, parece claro se tivermos em conta que a “teoria da criação das verdades eternas”, ao afirmar com toda a radicalidade a liberdade da vontade divina, tem como objetivo expulsar da investigação da natureza qualquer explicação teleológica, fundando assim a nova ciência física da natureza numa legalidade matemática que não é polarizada por qualquer tipo de causalidade final, mas que é definida por um modelo de inteligibilidade a partir da causalidade eficiente⁵¹.

⁴⁹ *Idem*, *Carta a Mersenne de 27 de maio de 1630* (AT, I, 151, linhas 1-2 e 152, linhas 1-9): “Vous me demandez in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates? Je vous répons que c’est in eodem genere causae qu’il a crée toutes choses, c’est-à-dire ut efficiens et totalis causa. Car il est certain qu’il est aussi bien auteur de l’essence comme de l’existence des créatures: or cette essence n’est autre chose que ces vérités éternelles; lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu comme les rayons du soleil, mais je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu’il en est l’auteur.”

⁵⁰ Cf., para o efeito, o quadro das “ocorrências da tese da criação das verdades eternas” em Jean-Luc MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, pp. 270-271.

⁵¹ Esta ideia já É. GILSON a explicitou com toda a clareza em 1913 com estas palavras extremamente sugestivas (*La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, 1982, p. 94): “Dès cette époque la négation de la finalité dans la volonté divine est donc pour lui à la base de la physique, et c’est pourquoi Descartes peut écrire dans la même lettre que sans la connaissance de Dieu et de sa véritable nature il n’aurait jamais pu trouver les fondements de cette science. Par là, nous découvrons quel sens et quelle portée il convient d’attribuer à la conception cartésienne de la liberté divine. Cette doctrine est avant tout, aux yeux de Descartes, l’indispensable base métaphysique d’une physique des causes efficientes.”

O que me parece importante reter neste momento é, em primeiro lugar, a indissociabilidade que transparece precisamente nos mesmos textos entre a suma potência de Deus e a sua infinitude e, em segundo lugar, a ligação entre a afirmação dessa mesma potência e a aparentemente mais original caracterização de Deus em Descartes, ou seja, o conceito de “causa sui”.

No que se refere à articulação entre esta conceção da liberdade divina e o conceito de infinitude, nada mais nos resta fazer para a sublinhar do que regressar às três cartas de que partimos. Assim, na primeira, aparece claramente postulado que a maior dificuldade para aceitar a radical liberdade divina é a conceção vulgar de Deus como uma coisa finita: “ficarei muito contente em saber as objeções que se poderão fazer em contrário e também com o facto de o mundo se acostumar a ouvir falar de Deus mais dignamente, parece-me, do que fala a gente vulgar, que o imagina quase sempre como uma coisa finita.”⁵² Na carta seguinte Descartes é mais explícito e afirma que o que dificulta a compreensão de Deus como causa onipotente de tudo, incluindo as verdades eternas, é que “a maior parte dos homens não considera Deus como um ser infinito e incompreensível”⁵³. Finalmente, na última das três cartas o epíteto de “infinito” antecede imediatamente o epíteto de “todo-poderoso”⁵⁴. Também esta caracterização de Deus como infinito é uma constante ao longo de toda a obra de Descartes. Sem me alongar demasiado, basta dizer que a infinitude, nas *Meditações*, define Deus enquanto tal (“mas eu afirmo que Deus é infinito em ato porque nada se pode acrescentar à sua perfeição”⁵⁵) ao caracterizar a sua própria essência e a sua própria natureza (designada “imensa, incompreensível e infinita”⁵⁶).

⁵² DESCARTES, *Carta a Mersenne de 15 de abril de 1630* (AT, I, p. 146, linhas 14-19): “Car je serai bien aise de savoir les objections qu’on pourra faire contre, et aussi que le monde s’accoutume à entendre parler de Dieu plus dignement, ce me semble, que n’en parle le vulgaire, qui l’imagine presque toujours ainsi qu’une chose finie.”

⁵³ *Idem*, *Carta a Mersenne de 6 de maio de 1630* (AT, I, p. 150, linhas 4-7): “Mais ce qui fait qu’il est aisé en ceci de se méprendre, c’est que la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible [...]”

⁵⁴ *Idem*, *Carta a Mersenne de 27 de maio de 1630(?)* (AT, I, p. 152, linhas 10-13): “Car on peut savoir que Dieu est infini et tout puissant, encore que notre âme, étant finie, ne le puisse comprendre ni concevoir.”

⁵⁵ *Idem*, *Meditationes*, III (AT, VII, p. 47, linhas 19-20): “Deum autem ita iudico esse actu infinitum, ut nihil eius perfectione addi possit.”

⁵⁶ *Idem*, *Meditationes*, IV (AT, VII, p. 5, linhas 19-23): “Cum enim iam sciam naturam meam esse valde infirmam et limitatam, Dei autem naturam esse imensam, incom-

Mas o mais importante é dar-mos conta de que aqui, tal como havíamos verificado em Nicolau de Cusa, ao contrário do que aparentemente a formulação lexical poderia sugerir e a referência à incompreensibilidade permitiria justificar, o conceito de infinito não aparece como algo que se atinge negativamente a partir do finito, mas como algo de prioritário pela sua positividade e que por essa positividade e plenitude que lhe é inerente ajuda a compreender o finito mais corretamente: “Pelo contrário, manifestamente compreendo que há mais realidade na substância infinita do que na finita, e, por conseguinte, que em mim há, de certo modo, primeiro a noção de infinito do que a do finito, isto é, de Deus do que de mim próprio.”⁵⁷ E numa inspiração ainda mais explicitamente próxima do pensamento cusano, dirá o autor nas *Quintas Respostas às Objeções*: “E não é verdade que o infinito se entenda por negação do fim ou da limitação, quando, pelo contrário toda a limitação contém a negação do infinito”⁵⁸. Em última análise, trata-se de encarar o infinito como uma condição transcendental da possibilidade do finito e da sua experiência⁵⁹, mas simultaneamente, devido à incompreensibilidade que lhe anda associada, supõe-se a sua não objetividade e, assim, a sua superação dos limites humanos do conhecer. São óbvios os vestígios tanto da Teologia Negativa como da Mística do Logos nesta conceção de Deus e, por isso, se a conceção da infinitude acompanha e sobredetermina a conceção do sumo poder de Deus, pode dizer-se que Descartes repete no século XVII um percurso idêntico ao percorrido por Nicolau de Cusa no século XV⁶⁰. É certo que não posso falar de uma filiação direta, já que apenas

prehensibilem, infinitam, ex hoc satis etiam scio innumerabilia illum posse quorum causas ignorem.”

⁵⁷ *Idem, Meditationes*, III (AT, X, p. 45, linhas 26-29): “Nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius.”

⁵⁸ *Idem, Quintae responsiones* (AT, VII, p. 365, linhas 6-8): “Nec verum est intelligi infinitum per finis sive limitationis negationem, cum et contra omnis limitatio negationem infiniti contineat.”

⁵⁹ Cf. Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, pp. 241-242.

⁶⁰ Não desconheço que Dan ARBIB publicou, entretanto, o livro *Descartes, la métaphysique et l’infini* (Paris, PUF, 2017), em que argumenta que Descartes refunda a metafísica num conceito inteligível de infinito (o infinito divino seria inteligível, mas não compreensível), apoiando-se sobretudo em algumas sequências de afirmações das *Meditações* e das *Respostas às objeções*, e rejeitando assim qualquer aproximação entre o filósofo francês e a Teologia Mística. No entanto, a primeira sequência das Medita-

um texto de Descartes se refere explicitamente a Nicolau de Cusa (curiosamente a propósito do infinito, não já de Deus, mas do mundo⁶¹) e apenas outros dois tenham referências que se podem considerar alusões ao seu pensamento⁶². Mas também não é de uma filiação que quero falar, mas tão-só justificar as raízes místicas da concepção cartesiana de infinito, tendo em conta o peso que ela pode ter tido em toda a sua Metafísica. De qualquer modo, talvez não seja difícil perceber que a convivência que Descartes terá

ções invocada pelo autor (VII, 46, 24-28) não demonstra que entendamos a infinitude de Deus, mas que temos uma ideia clara e distinta do que a nossa ideia de um Deus infinito representa, o que é significativamente diferente de dizer que temos uma ideia clara e distinta do infinito que é Deus, tanto mais que, na mesma sequência, se diz que há muitas coisas de Deus que ignoro. Também a segunda sequência das *Meditações* invocada (VII, 45, 23 a 46, 4) que contraporá Descartes aos místicos que entenderiam o infinito por negação das características do finito quando Descartes se refere ao infinito no seu excesso em relação ao finito, nem representa efetivamente uma oposição ao infinito dos místicos (caracterizado também por um excesso e por uma profunda positividade — cf. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, Munchen, Anton Pustet, 1967 e João Maria ANDRÉ, *Sentido simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, 1997, pp. 199-211), nem significa uma intelecção ou entendimento do que é o infinito, porque reconhecer ou ter uma ideia clara de que há mais realidade numa substância infinita do que numa substância finita não é ter uma ideia clara e distinta do que é esse excesso de realidade e, por isso, não significa entender claramente a infinitude dessa ideia. Finalmente, a terceira sequência invocada, das *Primeiras respostas às objeções* (VII, 112, 17-25) também não demonstra que inteligimos com clareza a infinitude de Deus, pois entender (*intelligere*) que uma coisa é infinita não é entender ou inteligir o infinito na sua infinitude; é apenas entender que uma determinada característica lhe é inerente (neste caso, é entender claramente que tal coisa é de tal modo que se lhe não possam encontrar limites). É assim relativamente frágil a interpretação de Arbib nas páginas 110-113, porque baseadas num enviesamento interpretativo das sequências indicadas, retirando, obviamente, alguma sustentação à demarcação feita depois em relação a Tomás de Aquino (pp. 114-117) e a de Bérulle (pp. 122-124) e à sua conclusão (pp. 124-126).

⁶¹ DESCARTES, *Carta a Chanut de 6 de junho de 1647* (AT, V, p. 51, linhas 18-22): “En premier lieu, je me souviens que le Cardinal de Cusa et plusieurs autres Docteurs ont supposé le monde infini, sans qu’ils aient jamais été repris de l’Église pour ce sujet; au contraire, on croit que c’est honorer Dieu, que de faire concevoir ses oeuvres fort grands.”

⁶² Refiro-me concretamente à *Carta a Regius datada de janeiro de 1642*, que inclui algumas considerações sobre o conceito de “douta ignorância” (Cf. AT, III, pp. 500-501 e 506-507) e às *Quartas respostas* (AT, VII, p. 239, linhas 15-23) em que surge uma referência a simbolismos geométricos explorados no *De docta ignorantia* e em outros textos e à qual ainda voltaremos.

tido nos anos de 1628 e 1629 com o cardeal de Bérulle, fundador da Congregação do Oratório, prolongado depois no contacto com Gibieuf nos anos seguintes, pode ter desempenhado um papel importante nos contornos que esta conceção de Deus foi adquirindo⁶³, se tivermos em conta que as ideias de de Bérulle estavam profundamente marcadas por traços augustinianos e neoplatónicos e assumiam a infinitude como uma das características fundamentais da natureza divina. É este padre fundador dos oratorianos que, num parentesco inegável com Nicolau de Cusa, compara com um “círculo a atividade divina que vai de si-mesmo a si-mesmo por si-mesmo”, que estabelece uma analogia entre Deus e “uma esfera intelectual que compreende tudo e não pode ser compreendida”, e “cujo centro está em toda a parte e a circunferência em parte alguma”, e que, por isso, define Deus como “infinito, não mensurável e incompreensível”⁶⁴.

Se a infinitude é um dos principais traços do Deus cartesiano, a onnipotência que lhe anda associada é sem dúvida aquele que me permite fundar na ideia de Deus uma metafísica do poder precisamente a partir de uma das ideias com que o autor das *Meditações* mais terá marcado Bento de Espinosa: a ideia de “causa sui”. Antes de mais e para que melhor nos demos conta não só da radicalidade com que Descartes pensa a onnipotência da vontade divina, mas também para que identifiquemos claramente os seus possíveis adversários e, simultaneamente, o quadro em que as suas ideias puderam ser formuladas, é conveniente que regressemos à articulação dessa onnipotência com a teoria da criação das verdades eternas. Assim, na primeira carta de 6 de maio de 1630, a onnipotência na criação dessas verdades, que tanto as pode configurar a partir da lógica pela qual compreendemos as coisas, como em termos que escapam à nossa compreensão⁶⁵, permitiria entender que nem às verdades lógicas Deus está sujeito no ato de criação. Por outro lado, na segunda carta, e como que a justificar a radicalidade com que a vontade livre é

⁶³ Este contacto foi suficientemente documentado por Étienne GILSON em *La liberté chez Descartes et la Théologie*, pp. 157-210

⁶⁴ Pierre DE BÉRULLE, *Discours de l'État et des Grandeurs de Jésus*, apud Étienne GILSON, *La liberté chez Descartes et la Théologie*, pp. 169-170.

⁶⁵ DESCARTES, *Carta a Mersenne de 6 de maio de 1630* (AT, I, p. 146, linhas 4-8): “Et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre.”

afirmada na primeira, o Filósofo francês fará ecoar o tema nominalista e cusano da identificação da vontade com o entendimento para deixar claro que nenhum conhecimento pode preceder os atos da vontade divina: “E se os homens entendessem bem o sentido das suas palavras, jamais poderiam dizer, sem blasfemar, que a verdade de qualquer coisa precede o conhecimento que Deus dela tem, porque em Deus não é senão uma só coisa querer e conhecer; de tal maneira que pelo simples facto de que quer alguma coisa, assim conhece e só por isso essa coisa é verdadeira.”⁶⁶ Na terceira carta são as próprias verdades geométricas (no que de mais lógico elas têm) que são colocadas nesta radical dependência da vontade divina: “Perguntais também quem obrigou Deus a criar estas verdades e eu digo que ele foi tão livre de fazer com que não fosse verdade que todas as linhas tiradas do centro para a circunferência fossem iguais, como de não criar o mundo”. E o fundamento é o mesmo, ou seja, a coincidência de querer, entender e criar: “Perguntais o que fez Deus para as produzir e eu digo que pelo facto de as ter querido e entendido a partir da eternidade, as criou, ou melhor (...) as dispôs e fez. Porque em Deus é uma só coisa querer entender e criar, sem que uma preceda a outra mesmo no plano da razão.”⁶⁷ Mas mais interessante e sugestiva do que esta afirmação é a referência, que surge numa carta a Mesland em 1644, à forma como Deus é inclusivamente anterior ao próprio princípio de não contradição, na medida em que é esse princípio que dele depende, podendo inclusivamente ter determinado a coexistência dos contraditórios: “Quanto à dificuldade em compreender como ele foi livre de fazer com que não fosse verdade

⁶⁶ DESCARTES, *Carta a Mersenne de 6 de maio de 1630*, p. 149, linhas 24-30): “Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème, que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n’est qu’un de vouloir et de connaître; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera.*”

⁶⁷ DESCARTES, *Carta a Mersenne de 17 de maio de 1630* (AT, I, p. 152, linhas 19-23 e linhas 26-29 e p. 153, linhas 1-3): “Vous demandez aussi qui a nécessité Dieu à créer ces vérités? Et je dis qu’il a été aussi libre de faire qu’il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le Monde. [...] Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire? Je dis que *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, ou bien (...) *illas disposuit et fecit*. Car c’est en Dieu une même chose de vouloir, d’entendre et de créer, sans que l’un précède l’autre, ne quidem ratione.”

que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos ou geralmente que os contraditórios não pudessem ser simultaneamente, pode-se facilmente eliminá-la, considerando que a potência de Deus não pode ter nenhuns limites.”⁶⁸ Com a afirmação da dependência, relativamente a Deus, de toda a “ratio veri” e de toda a “ratio boni”⁶⁹ é a suma potência de Deus que é claramente afirmada. Essa mesma suma potência de Deus não só fecha as duas principais definições que dele são dadas na Terceira Meditação (“entendo um certo sumo Deus, eterno, infinito, onisciente, onipotente e criador de todas as coisas que são para além dele próprio”⁷⁰; “pelo nome de Deus entendo uma certa substância infinita, independente, sumamente inteligente, sumamente potente, e pela qual quer eu mesmo quer tudo o que existe, se alguma coisa existe, fomos criados”⁷¹) mas, sintetizada na fórmula segundo a qual “Deus é aquele que tudo pode”, aparece já afirmada na primeira Meditação como uma velha opinião gravada na sua mente⁷², e será frequentemente retomada nas Respostas às Objeções nas expressões “infinita potestas”, immensitas poten-

⁶⁸ DESCARTES, *Carta a Mesland de 2 de maio de 1644* (AT, IV, p. 118, linhas 6-12): « Pour la difficulté de concevoir, comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu’il ne fût pas vrai, que les trois angles d’un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on la peut aisément ôter, en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes. » E linhas depois insiste no mesmo princípio (p. 118, linhas 18-22): « Car la première considération nous fait connaître que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu’il fût vrai, que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que, par conséquent, il a pût faire le contraire. »

⁶⁹ Vejam-se ainda as respostas às Sextas Objeções (*Sextae responsiones*, AT, VII, p. 435, linhas 22-26): “Atendenti ad Dei immensitatem, manifestum est nihil omnino esse posse, quod ab ipso non pendeat: non modo nihil subsistens, sed etiam nullum ordinem, nullam legem, nullamve rationem veri et boni.”

⁷⁰ DESCARTES, *Meditationes*, III (AT, VII, p. 40, linhas 16-18): “sumum aliquem Deum, aeternum, infinitum, oniscium, onipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum sunt, creatorem intelligo.”

⁷¹ *Idem*, *Meditationes*, III (AT, VII, p. 45, linhas 11-14): “Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quod aliud extat, quodcumque extat, est creatum.”

⁷² *Idem*, *Meditationes*, I (AT, VII, p. 21, linhas 1-3): “Verumtamen infixata quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus.”

tiae”, “potentia exuperans” ou “exuperantia potestatis”⁷³, merecendo ainda especial destaque para a articulação com a noção de “causa sui” a fórmula de uma Carta a Arnauld de 1648, em que se diz que se admite em Deus a capacidade de se “dar a si próprio toda a onipotência”⁷⁴.

Como muito bem demonstrou Jean-Luc Marion, esta afirmação radical do poder divino e da liberdade plena da sua vontade permite a Descartes demarcar-se não só do pensamento escolástico⁷⁵, e do Deus de Kepler e de Galileu⁷⁶, mas também da concepção do Cardeal de Bérulle⁷⁷, ainda herdeiro de uma certo exemplarismo e emanatismo platônicos e neoplatônicos, e de uma das fronteiras que Mersenne não conseguiu ultrapassar na sua concepção de Deus, ou seja, a sua sujeição à lógica da não-contradição⁷⁸. Mas se o Deus de Descartes, pela sua onipotência, está assim para além da própria oposição dos contraditórios, sendo ele a raiz dessa mesma opo-

⁷³ Cf. para uma fundamentada documentação, Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, p. 250.

⁷⁴ DESCARTES, *Carta a Arnauld de 4 de junho de 1648* (AT, V, p. 194, linhas 1-3): “[...] quamvis fortasse minus sit quam sibi dare omnipotentiam totam simul, aliasve perfectiones divinas collective sumptas.”

⁷⁵ Cf. Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, pp. 283-284, n. 19, e pp. 303-304, n. 34.

⁷⁶ Cf. *idem, ibidem*, pp. 178-227.

⁷⁷ Cf. *idem, ibidem*, pp. 140-159. Se tivermos em conta que radiquei atrás a concepção do Deus infinito de Descartes em de Bérulle e que agora afirmo que, com a sua concepção da suma potência, Descartes se demarca do Cardeal oratoriano, não estarei a cair em contradição? Penso que a relação entre pensadores não se pode definir linearmente por influências únicas e únicas sobredeterminações e que a relação entre Descartes e de Bérulle é complexa e pluridirecional. O Deus infinito de Descartes pode ser o Deus infinito de de Bérulle, mas, para pensar essa infinitude com radicalidade, Descartes teve de ultrapassar os limites da concepção do oratoriano, para chegar a uma noção mais próxima da Mística do que do simples exemplarismo neoplatónico. Assim, nem estou inteiramente de acordo com a tese de Gilson que coloca (quase integralmente, ou apenas com algumas emendas e correções de pormenor) o Deus de Descartes na dependência do Deus de Bérulle (cf. *supra*, n. 63), nem completamente de acordo com a tese de Jean-Luc Marion que tende a minimizar demasiado as influências expressamente filosóficas de de Bérulle sobre Descartes. Seria, aliás, no mínimo precipitado considerar que as relações entre dois pensadores de tão forte personalidade se tenham limitado a questões de “método”, de “Física” ou de “utilidade da Filosofia” ou a “apoio psicológico” e “encorajamento moral” do Teólogo relativamente ao Filósofo (*idem, ibidem*, p. 158)

⁷⁸ Cf. *idem, ibidem*, pp. 161-178.

sição, parece-me que não é difícil encontrar a linha inspiradora que poderá estar na base dessa concepção: o modelo da onipotência subjacente ao nominalismo, por um lado⁷⁹, mas também o Deus místico de Nicolau de Cusa que é explicitamente definido como a raiz anterior a qualquer diferenciação dos opostos e fundadora da própria oposição dos opostos⁸⁰. Esta suposição vê-se confirmada pelo contexto em que, nas Respostas às Objeções, o conceito de “causa sui” é afirmado e pelos requisitos que ele comporta. Parece-me muito evidente que esta noção é indissociável do conceito de Deus como sumo poder, e é nesse sentido que Étienne Gilson crê descobrir em Descartes “uma nova ideia de Deus”⁸¹ e Jean-Luc Marion afirma descobrir neste tópico a mais antiga e nova ideia de Deus⁸².

Haveria assim uma articulação profunda entre o poder de Deus, a ideia de “causa sui” e, simultaneamente, a prova ontológica da existência de Deus⁸³. Isso torna-se claro, desde logo, quando, nas respostas às Primeiras Objeções, irrompe com toda a positividade este conceito⁸⁴ que os teólogos haviam rejeitado nessa mesma positividade, numa tentativa de esclarecimento da afirmação da existência de Deus *per se*. Ela pode entender-se negativamente, como se Deus não tivesse nenhuma causa, mas ela pode também entender-se positivamente numa articulação com a imensidão da sua potência: 1º “mas se nós tivermos procurado antes a causa pela qual ele é ou porque não cessa de ser, e considerando a imensa e incompreensível potência que está contida na sua ideia, a reconhecamos tão plena e tão abundante que com efeito ela seja a causa pela qual ele é e não cessa de ser e não podendo ter outra senão esta, dizemos que Deus

⁷⁹ Cf. *idem, ibidem*, pp. 303-305 e 330-333.

⁸⁰ A filiação exclusiva no Deus nominalista não me parece suficiente, pois, como muito bem refere Jean-Luc Marion na nota 34 na p. 304, “il faut comprendre que même la *potentia absoluta* respecte le principe de non-contradiction”, facto que parece ter sido esquecido pelo mesmo autor nas págs. 331-332.

⁸¹ Cf. Étienne GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1930, pp. 224-233.

⁸² Cf. Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, p. 250.

⁸³ Cf. D. HEINRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960, p. 17.

⁸⁴ DESCARTES, *Primae responsiones* (AT, VII, p. 109, linhas 14-16): “Ita etiamsi Deus nunquam, quia tamen ille ipse est qui se revera conservat, videtur non nimis improprie dici posse esse *sui causa*.”

é por si, não negativamente, mas, pelo contrário, dum modo máximo positivamente”⁸⁵; 2º “Porque, embora não seja necessário dizer que ele é a causa eficiente de si mesmo, com medo de entrar em disputas de palavras, no entanto, porque vemos que o que faz com que seja por si ou que não tenha causa diferente de si mesmo não procede do nada, mas da real imensidão da sua potência, é-nos perfeitamente lícito pensar que ele faz de algum modo a mesma coisa em relação a si mesmo que a causa eficiente em relação ao seu efeito, e, portanto, que ele é por si positivamente”⁸⁶; 3º “Além disso, porque não podemos pensar que a sua existência seja possível a não ser que, tendo em conta ao mesmo tempo a sua potência infinita, conheçamos que ele pode existir pela sua própria força, concluiremos daí que realmente ele existe e que existiu desde toda a eternidade”⁸⁷. O que está implicado em todas estas afirmações é a necessidade de introduzir a imensa potência divina entre a sua essência e a sua existência, de tal maneira que essa essência não pode ser concebida senão como existindo exclusivamente por si (formulando nestes termos o argumento ontológico da existência de Deus e antecipando a definição espinosista de “causa sui”).

Nas Respostas às Quartas Objeções, Descartes volta ao mesmo tema⁸⁸ para, ao mesmo tempo que nega que o conceito de “causa sui” se pode entender univocamente como causalidade eficiente, reafirmar a positividade da existência *per se* de Deus⁸⁹. Procura então um outro modelo

⁸⁵ *Idem, ibidem*, VII, 110, linhas 24-31): “Sed, si prius de causa cur sit sive cur esse perseveret, inquisivimus, attendesque ad immensam et incomprehensibilem potentiam quae in eius ideae continetur, tam exuperantem illam agnovimus, ut plane sit causa cur ille esse perseveret nec alia praeter ipsam esse possit, dicimus Deus a se esse, non amplius negative, sed quammaxime positive.”

⁸⁶ *Idem, ibidem*, (AT, VII, p. 110, linha 31 e p. 1111, linhas 1-8); “Quamvis enim dicere non opus sit illum esse causam efficientem sui ipsius, ne forte de verbis disputetur, quia tamen hoc, quod a se sit, sive quod nullam a se diversam habeat causam, non a nihilo, sed a reali eius potentiae immensitate esse percipimus, nobis omnino licet cogitare illum quodammodo idem praestare respectu sui ipsius quod causa efficiens respectu sui effectus, ac proinde esse a seipso positive.”

⁸⁷ *Idem, ibidem*, p. 119, linhas 11-16): “Deinde, quia cogitare non possumus eius existentiam esse possibilem, quin simul etiam, ad immensam eius potentiam attendentes, agnoscamus illud propria sua vi posse existere, hinc concludemus ipsum revere existere atque ab aeterno existisse.”

⁸⁸ Cf. *idem, Quartaes responsiones* (AT, VII, p. 235 e ss.)

⁸⁹ *Idem, ibidem* (p. 236, linhas 10-13): “Cumque illa inexhausta Dei potentia, sive es-

que lhe permita pensar a positividade desta existência e subsistência *per se*, em que a causa não seja anterior ao efeito, mas lhe seja simultânea, de modo a que a impossibilidade do recurso ao conceito de causa eficiente não encontre como única saída a inexistência de causalidade (“nulla causa”) e vai encontrá-la numa simbologia, que, direta ou indiretamente, tem a sua raiz precisamente nos textos de Nicolau de Cusa: “Mas para responder pertinentemente a isso, julgo que é necessário demonstrar que entre a *causa eficiente* propriamente dita e nenhuma causa há algo que se situa como que a meio, a saber, a essência positiva de uma coisa, à qual a ideia ou o conceito de causa eficiente se pode estender do mesmo modo que costumamos estender em geometria o conceito de uma linha circular, o maior que se possa imaginar, ao conceito de uma linha reta, ou o conceito de um polígono retilíneo, que tem um número indefinido de lados, ao conceito de círculo.”⁹⁰ Duas observações prévias: em primeiro lugar, tanto a aproximação da linha curva relativamente à reta como a do polígono relativamente ao círculo são exemplos utilizados por Nicolau de Cusa no *De docta ignorantia*⁹¹, do qual Descartes tinha um conhecimento direto ou indireto; em segundo lugar, a simultaneidade e coincidência da causa com o efeito que Descartes pretende explicar são também elas assumidas por Nicolau de Cusa a partir da ideia de um círculo infinito, em que o centro, a circunferência e o diâmetro coincidem na própria unidade infinita divina, que como tal é o princípio, o fim e o meio de todas as coisas e ao mesmo tempo a sua causa eficiente, final e formal⁹² (num paren-

sentiae immensitas sit quammaxime *positiva*, idcirco dixi rationem sive causam ob quam Deus non indiget causa, esse positivam.”

⁹⁰ *Idem, ibidem* (AT, VII; p. 239, linhas 15-23): “Ut autem apposite ad ipsam respondeatur, existimo necesse esse ostendere inter *causam efficientem* proprie dictam et nullam causam esse quid intermedium, nempe positivam rei essentiam, ad quam causae efficientis conceptus eodem modo potest extendi, quo solemus in Geometricis conceptum lineae circularis quammaximae ad conceptum lineae rectae, vel conceptum polygoni rectilinei, cuius indefinitus sit numerus laterum, ad conceptum circuli extendere.”

⁹¹ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, C. 3, Editio minor, n° 10, linhas 6-13, p. 14 (para o polígono e o círculo) e L. I, Cap. 13, Editio minor, n°s 35-36, pp. 46-50 (para a linha curva e a linha reta).

⁹² NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, Cap. 21, Editio minor, n° 64, p. 43, linhas 10-20, p. 86: “Vides, quomodo totum maximum perfectissime est intra omne simplex et indivisibile, quia centrum infinitum; et extra omne esse omnia ambiens, quia circunferentia infinita; et omnia penetrans, quia diameter infinita; principium

tesco que não me parece forçado com a causa eficiente e total de que fala Descartes⁹³).

Argumentar-se-á que tudo isso pode ser correto, mas que em texto algum Nicolau de Cusa utiliza o conceito de “causa sui” para o aplicar a Deus. Acontece que, embora Nicolau de Cusa pareça rejeitar expressamente a possibilidade de algo ser causa de si mesmo, no sentido de se criar a si próprio (com o argumento de que seria antes de ser) há pelo menos um texto em que, falando do modo como o Princípio se distingue das coisas que não são causas de si, se refere à sua natureza como sendo por si subsistente, num sentido em que podemos antever uma antecipação do modo como Descartes utiliza o conceito de “causa sui”. Pode mesmo dizer-se que esta contraposição entre o que não subsistindo por si mesmo por não ser causa de si e o Princípio, que é por si mesmo subsistente, indicia, pelo menos, ainda que pela negativa, uma aproximação entre a noção de princípio autossubsistente e a noção de causa de si. Trata-se de um passo do *De Principio*, em que encontramos as seguintes palavras: “Todas as coisas que não subsistem por si mesmas, por não serem causa de si mesmas, nem procedentes do acaso e da fortuna — que não são senão causas *per accidens* e não *per se e essenciais* — é preciso que sejam em virtude da causa que é a razão por si subsistente do ser das coisas.”⁹⁴ Liga-se, como vemos, o que por si não subsiste com o que não é causa de si, e, assim, postula-se claramente que a razão por si subsistente das coisas deverá ser como que causa de si ou princípio de si. Isto, aliás, compreende-se perfeitamente no quadro da metafísica do poder também presente nesta obra e deduz-se da clara afirmação de que na eternidade deve haver um princípio do princípio: “Tu dir-me-ás: quando dizes que existe um princípio do princípio, desconcerta-se aquele que escuta; com efeito, isto não o admite nenhum filósofo, já que de outro modo se procederia

omnium, quia centrum; finis omnium, quia circumferentia; medium omnium, quia diameter. Causa efficiens, quia centrum; formalis, quia diameter; finalis, quia circumferentia; dans esse, quia centrum; gubernans, quia diameter; conservans, quia circumferentia. Et horum similia multa.”

⁹³ Cf. *supra*, n. 49.

⁹⁴ *Idem*, *De principio*, H. X_{2b}, n° 15, linhas 6-9, p. 18: “Omnia, quae per se non subsistunt, cum non sint ipsius causa neque a casu et fortuna, quae non sunt nisi causae per accidens et non per se et essentielles, oportet quod a causa sint, quae est per se subsistens essendi rerum ratio [...]”

até ao infinito e dessa maneira suprimir-se-ia a investigação de toda a verdade ao não poder chegar a um primeiro princípio. Eu digo que não é incongruente que haja na eternidade um princípio do princípio.”⁹⁵ O que torna desconcertante para os filósofos a admissão de um princípio do princípio é que isso implica contradição, como o demonstra Aristóteles, que, por não ter pensado a raiz da contradição e a coincidência dos opostos, nunca pôde chegar à verdadeira natureza do princípio de todas as coisas⁹⁶.

Por toda a análise que acabei de fazer e pelas incursões levadas a cabo no interior do pensamento de Nicolau de Cusa, parece-me agora legítimo sustentar que a ideia cartesiana de Deus, comportando indubitavelmente uma novidade e uma radicalidade que desconcertou os seus contemporâneos, prolonga em certo sentido um pensamento ligado à emergência de uma reflexão sobre a positividade do poder divino na mística tardo-medieval, só podendo alguns dos seus conceitos ser compreendidos no quadro dessa mística, que proporciona não só a possibilidade de pensar um princípio do princípio, mas proporciona também a possibilidade da coexistência do efeito com a causa pelo recurso a uma lógica da coincidência dos opostos, bem expressa na noção de “possest” e melhor ainda na ideia de que a hipóstase de tudo é o puro e simples “posse ipsum”, último nome cusano do Deus onnipotente. Resta agora avaliar em que medida esta conceção se repercute na conceção do próprio homem.

⁹⁵ *Idem, De principio*, H. X_{2b}, n° 13, linhas 1-5, p. 15: “Diceres: turbat audientem, quando dicis principii esse principium; hoc enim nullus philosophorum admittit, ne procedatur sic in infinitum et sublata sit omnis veritatis inquisitio, quando ad primum principium pertingi non posset. Dico non inconueniens principium esse principii in aeternitate.” E linhas depois o autor acrescenta numa articulação destas ideias com a noção de infinitude em ato (n° 15, linhas 8-11, p. 16): “Ideo non plus inconuenienter dicitur principium principii quam principium principiati, neque transire in infinitum hoc impedit, cum hoc sit in infinito actu; aeternitas enim, quae est tota simul, non est nisi infinitas actu.”

⁹⁶ *Idem, De non aliud*, Cap. 19, H. I, p. 46, linhas 30-33 e p. 44, linha 1: “Tua equidem dicta laudo addoque, quod alio etiam modo ad veritatem intuendam viam sibi ipsi [Aristoteles] praeclusit: aiebat enim substantiae non esse substantia nec principii principium, ut supra tetigimus; nam sic etiam contadictionis negasset esse contradictionem.”

6. Poderá argumentar-se que, por muito interessante que tenha sido este percurso por alguns aspetos do pensamento cartesiano, ele não nos revelou, até agora, senão a existência de uma teologia do poder em Descartes, devido à radicalidade com que nele é pensada a liberdade da vontade divina e, por conseguinte, o poder do criador. Mas em que medida é que isso justifica que se fale de uma metafísica do poder e de uma ligação do pensamento “sub specie machinae” a essa metafísica? Para realizar essa transição é indispensável reter, em primeiro lugar, que é no conceito de “causa sui” que se consuma a possibilidade de uma metafísica integral em Descartes. E quando falo de uma metafísica integral, falo de uma especulação filosófica que consiga pensar a essência tanto dos entes em gerais como do Ente primeiro e que se estabelece como princípio de todos os entes. Como muito bem sustentou Jean-Luc Marion, o horizonte dessa especulação poderia ser, à primeira vista, a “cogitatio”⁹⁷, dado que, aparentemente, é no “cogito” do “ego” que o filósofo francês parece encontrar o fundamento para avançar metafisicamente para Deus e para a existência do mundo material. Assim, o “ens ut cogitatum” seria a primeira palavra sobre o ser do ente. Mas, como reconhece o mesmo intérprete do pensamento cartesiano⁹⁸, não deve tomar-se essa palavra como a palavra definitiva: por um lado, porque a infinitude de Deus, principal e primeiríssimo atributo da sua natureza, como já demonstrei anteriormente, escapa a qualquer “cogitatio” humana, que, pela sua finitude, o não pode compreender⁹⁹; em segundo lugar, porque a identificação do entendimento com a vontade em Deus dificulta a sua compreensão como um sujeito que a si próprio se pensa (que seria outra forma de submeter o primeiro ente à “cogitatio”, não já da mente finita, mas do entendimento

⁹⁷ Cf. Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, pp. 107-111.

⁹⁸ *Idem, ibidem*, pp. 112-113: “Plus essentiellement que comme *ens qua cogitatum*, l’*ens* se déclare dans son être *qua causatum*.” E o autor justifica nestes termos o primado de um sobre o outro: “l’avancée de l’*ens causatum* sur l’*ens qua cogitatum* se marque précisément en ce que l’un peut rester à l’intérieur de la possibilité ou de l’*ens rationis* (qui, pour Descartes, se confondent presque avec le *nihil*), tandis que l’autre ouvre seul l’accès à l’existence, sens royal de l’être.” Esta abertura à existência residirá numa compreensão da causa como poder que coloca na existência.

⁹⁹ DESCARTES, *Carta a Mersenne de 27 de maio de 1630* (AT, I, p. 152, linhas 10-13): “Car on peut savoir que Dieu est infini et tout puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir.”

infinito), razão pela qual não se encontra nos textos cartesianos a expressão “cogitatio sui” nem outra qualquer que se lhe assemelhe¹⁰⁰. Mas, se não se encontra a expressão “cogitatio sui”, encontra-se, como acabámos de ver, a aproximação à ideia de “causa sui”, pelo que à metafísica cartesiana do “ens ut cogitatum” sobrepõe-se uma metafísica do “ens ut causatum”, à qual nada se pode eximir, nem mesmo o próprio Deus. É neste sentido que, se já as Respostas às Primeiras Objeções estabeleciam o princípio segundo o qual “a luz natural nos dita que não há nenhuma coisa da qual não seja lícito perguntar porque existe ou de que se não possa procurar a causa eficiente, ou então, se não a tem, postular porque não tem necessidade dela”¹⁰¹, as respostas às segundas objeções, radicalizando esta posição, estabeleciam como primeiro axioma que “não há nenhuma coisa existente da qual se não possa perguntar qual é a causa porque existe” e “que isto mesmo se pode perguntar de Deus”¹⁰². É a esta pergunta que pretende responder a ideia de “causa sui” e é por isso que ela proporciona a chave para uma metafísica do “ens qua causatum” em Descartes, que não é senão, afinal, uma metafísica do poder.

Mas, para além disso, e em consonância com esta conclusão, é também necessário reter em que termos é que o homem aparece essencialmente definido, ou seja, estabelecer a prerrogativa em que assenta a excelência do homem e a sua dignidade. Se retornarmos ao pensamento de 1620 em que se fala das três “maravilhas”, encontramos um primeiro esboço de resposta: abstraindo da questão puramente teológica da Encarnação de Cristo, ao lado da “creatio ex nihilo” que aponta para a metafísica do poder divino, encontramos o livre-arbítrio que aponta para uma

¹⁰⁰ Cf. Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, pp. 107-109. Como refere o mesmo autor, é certo que, por exemplo, nos *Principia*, I, § 54, Descartes fala de uma “ideam claram et distinctam substantiae cogitantis increatae et independentis, id est Dei” (AT, VIII, p. 26, linhas 2-3), mas para logo a seguir declarar que “modo ne illam adaequate omnia quae in deo sunt exhibere supponamus” (AT, VIII, p. 26, linhas 3-5).

¹⁰¹ DESCARTES, *Primae responsiones* (AT, VII, p. 108, linhas 18-22): “Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat, sive in eius causam efficientem inquirere, aut, si non habet, cur illa non indigeat, postulare.”

¹⁰² *Idem*, *Secundae responsiones* (AT, VII, p. 164, linhas 28-29 e p. 165, linha 1): “Nulla res existit de qua non possit quaeri quatenam sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest (...)”

metafísica do poder humano. E pode dizer-se que, a partir de 1639, essa ideia é uma constante na retomada do velho tema medieval do “homo imago Dei”. Ou seja, Descartes não abandona a ideia de que o homem é imagem de Deus e transporta nele uma semelhança da própria divindade. Mas, especificamente, qual é essa marca? Numa carta a Mersenne, datada de 1639, surge a resposta com toda a clareza: “o desejo que cada um tem de ter todas as perfeições que pode conceber, e, por conseguinte, todas as que julgamos existirem em Deus, vem do facto de Deus nos ter dado uma vontade que não tem limites”, acrescentando em termos suficientemente expressivos: “e é precisamente por causa desta vontade infinita que existe em nós que se pode dizer que nos criou à sua imagem”¹⁰³. O que Descartes aqui nos diz, em tão poucas palavras, é que através da experiência da minha finitude, experimento-me simultaneamente na minha infinitude e é experimentando-me na minha infinitude que reconheço em mim a marca da “imago Dei”. Experimento-me na minha finitude ao dar-me conta de que não possuo todas as perfeições que julgo existirem em Deus, mas experimento-me na minha infinitude ao querer infinitamente todas essas infinitas perfeições. Esta vontade sem limites, infinita, é a marca que o Deus infinito deixou em mim como sua imagem.

Tudo agora se articula perfeitamente: se Deus é prioritariamente infinito e se a sua infinitude se manifesta antes de mais na imensidão do seu poder, só através de algo infinito e que tivesse a ver com o poder é que o homem se poderia assemelhar a Deus. Esse infinito existente no homem, que assim o torna parente do poder divino, é justamente a sua vontade. Esta vontade, volta a reafirmar-se na Quarta Meditação, “é ampla e perfeita e não está limitada por nenhuma fronteira”¹⁰⁴, ao contrário da faculdade do entendimento, que é “muito pequena e limitada”¹⁰⁵, o mesmo

¹⁰³ *Idem, Carta a Mersenne de 25 de dezembro de 1639* (AT, II, p. 628, linhas 3-9): “Le désir que chacun a d’avoir toutes les perfections qu’il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n’a point de bornes. Et c’est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous, qu’on peut dire qu’il nous a créé à son image.”

¹⁰⁴ *Idem, Meditationes*, IV (AT, VII, p. 56, linhas 26-30): “Nec vero quaeri possum, quod non satis amplam et perfectam voluntatem, sive arbitrii libertatem, a Deo acceperim; nam sane nullis illam limitibus circumscribi experior.”

¹⁰⁵ *Idem, ibidem*, IV (AT, VII, p. 57, linhas 2-5): “Nam si, exempli causa, facultatem intelligendi considero, statim agnosco perexiguam illam et valde finitam in me esse (...).”

acontecendo com todas as outras faculdades. Por isso, retoma-se mais uma vez o tema da “imagem Dei”, para reafirmar que “só há a vontade ou o livre arbítrio que eu experimento ser tão grande em mim que não concebo a ideia de qualquer coisa maior, de modo que é principalmente por ela que compreendo que trago em mim uma certa imagem e semelhança de Deus.”¹⁰⁶ É já aqui o confronto com o entendimento que começa a esboçar-se, para se afirmar implicitamente que não é por ele que somos semelhantes a Deus, devido à sua finitude, mas sim pelo poder da vontade e pela capacidade da liberdade. Não é, pois, de estranhar que alguns anos mais tarde o livre arbítrio seja considerado “a coisa mais nobre que pode haver em nós, na medida em que nos torna de algum modo semelhantes a Deus”, sendo o seu bom uso “o maior de todos os nossos bens”, e sendo também, por isso mesmo, “aquele que é mais nosso” e o que nos proporciona “maiores contentamentos”¹⁰⁷. Se a invocação da semelhança com Deus através da vontade permite que se não perca de vista o poder divino que assim é visado, compreende-se que, em outros textos, se faça um elogio do poder do homem sobre as suas ações¹⁰⁸ que significa, afinal, segundo as palavras utilizadas em *As Paixões da Alma*, um poder que nos torna “senhores de nós mesmos”: “Porque são apenas as ações que dependem deste livre arbítrio, pelas quais podemos, com razão ser louvados ou injuriados; e torna-nos de algum modo semelhantes a Deus, fazendo-nos donos de nós mesmos, desde que não percamos por indolência os

¹⁰⁶ *Idem, ibidem*, IV (AT, VII, p. 57, linhas 11-15): “Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius maioris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione cuius imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo.” A vontade aparece frequentemente identificada com a liberdade ou o livre-arbítrio. Cf., por exemplo, *Tertiae responsiones*, AT, IX, p. 191, linhas 11-13: “[...] nemo tamen, cum seipsum tantum respicit, non experitur unum et idem esse voluntarium et liberum.”; cf. também *Carta a Mesland de 2 de maio de 1644*, AT, IV, p. 116, linhas 15-19 e 25-26.

¹⁰⁷ *Idem, Carta a Cristina da Suécia de 20 de novembro de 1647* (AT, V, p. 85, linhas 12-20): “et outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d’autant qu’il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que, par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement notre et qui nous importe le plus, d’où il suit que ce n’est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder.”

¹⁰⁸ Cf. *Idem, Principia philosophiae*, I, Art. 37 (AT, VIII, p. 18, linhas 25-29).

direitos que nos dá.”¹⁰⁹ Como conclusão deste breve percurso pela natureza da vontade e pelo reconhecimento do seu poder, pode dizer-se que à teologia do poder corresponde efetivamente, ao nível do ser humano, uma metafísica do poder. E bastaria ter demonstrado que a teologia do poder funda esta metafísica do poder para poder falar das raízes místicas que a marcam e configuram. No entanto, mesmo no que se refere ao privilégio que a vontade assume face ao entendimento, pode justificar-se também a sua inscrição num horizonte místico que, como Jean-Luc Marion provou documentalmente, passa por São Bernardo (“penso que entre estas três liberdades, aquela segundo a qual nós fomos estabelecidos encerra a imagem e *similitudo* daquele que nos estabeleceu: e portanto a imagem está consignada na *libertas arbitrii*, a *liberdade de escolha* [...]”¹¹⁰), por Guilherme de Saint-Terry, e por Ricardo de S. Vítor (“entre todos os bens criados, nada há no homem mais sublime nem mais elevado que o livre arbítrio[...]”¹¹¹), cujos ecos terão chegado a Descartes através de homens como Mersenne ou de Bérulle¹¹². A questão fundamental está em que, partindo desta inspiração mística, a doutrina cartesiana da vontade e da liberdade, levada às suas últimas consequências, aponta já para o caminho da autonomização do sujeito e, conseqüentemente, para uma certa secularização do poder da vontade. Não é este o lugar, nem o tempo no-lo permitiria, para entrar na polémica da evolução do pensamento de Descartes no que toca ao tema da positiva indiferença da liberdade, mas, partindo do princípio de que há uma certa ambivalência nessa consideração da vontade, que se explicita pela afirmação da sua autonomia, mimando a autonomia do fundamento, mas que simultaneamente parece ser tanto maior quanto mais se aproxima desse mesmo fundamento e por ele se

¹⁰⁹ *Idem*, *Les passions de l’âme*, III, art. 102 (AT, XI, p. 445, linhas 18-23): “Car il n’y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre, pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés; et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu’il nous donne.” É de notar que a palavra aqui utilizada pelo autor para falar do poder sobre nós próprios, “maîtres”, é justamente a mesma a que recorre no *Discuro do Método* para falar do poder do homem sobre a natureza (cf. AT, VI, p. 62, linhas 7-8).

¹¹⁰ Cf. S. BERNARDO, *De gratia et libero arbitrio*, IX, 28, PL 182, 1016 b)

¹¹¹ Cf. RICARDO DE S. VÍTOR, *De statu interioris Hominis*, 1, 3, PL 196, 1118 C-D.

¹¹² Cf. Jean-Luc Marion, *Sur la Théologie Blanche de Descartes*, pp. 407-409.

deixa determinar¹¹³, pode afirmar-se que essa ambivalência se repercute na ambivalência com que é definido o “soberano bem”, que que tanto pode ser identificado com Deus, como ser olhado a partir da autonomia e do poder do ego¹¹⁴. Daqui resultam consequências de extrema importância para a definição do ato e do objeto em que a vontade se realiza. Assim, por um lado, Deus não é inteiramente deslocado do horizonte dessa realização da vontade, na medida em que “é o objeto do nosso amor”¹¹⁵, mas, não sendo ele que define o nosso amor, pode corrigir-se essa afirmação dizendo que podemos amar Deus, sem que nessa possibilidade se esgote o amor, aberto naturalmente a outros objetos: “Mas porque os filósofos não têm o costume de dar diversos nomes às coisas que convêm numa mesma dimensão, e porque não sei de outra definição do amor, senão que esta é uma paixão que nos faz unir pela vontade a qualquer objeto, sem distinguir se este objeto é igual, ou maior ou menor que nós, parece-me que, para falar a sua linguagem, eu devo dizer que se pode amar Deus.”¹¹⁶ Mas o conceito em que mais claramente se exprime

¹¹³ Cf., para uma melhor percepção desta ambivalência, cf. por exemplo, *Meditations*, IV, (AT, VII, p. 57, linhas 21-29 e p. 58, linhas 1-13. Cf. também a *Carta a Elisabeth de 3 de novembro de 1645* (AT, IV, p. 332, linhas 12-18) onde se afirma expressamente: “Pour ce qui est du libre arbitre, je conteste qu’en ne pensant qu’à nous-mêmes, nous ne pouvons ne le pas estimer indépendant; mais lorsque nous pensons à la puissance infinie de Dieu, nous ne pouvons ne pas croire que toutes choses dépendent de lui, et, par conséquent, que notre libre arbitre n’en est pas exempt.”

¹¹⁴ *Idem*, *Carta a Cristina da Suécia de 20 de novembro de 1647* (AT, V, p. 82, linhas 7-14): “On peut considérer la bonté de chaque chose en elle-même, sans la rapporter à autrui, auquel sens il est évident que c’est Dieu qui est le souverain bien, pour ce qu’il est incomparablement plus parfait que les créatures; mais on peut aussi la rapporter à nous, et en ce sens, je ne vois rien que nous devions estimer bien, sinon ce qui nous appartient en quelque façon, et qui est tel, que c’est perfection pour nous de l’avoir.”

¹¹⁵ *Idem*, *Carta a Chanut de 1 de fevereiro de 1647* (AT, IV, p. 610, linhas 5-8): “Car encore que nous ne puissions rien imaginer de ce qui est en Dieu, lequel est l’objet de notre amour, nous pouvons imaginer notre amour même [...]”

¹¹⁶ *Idem*, *ibidem*, (AT, IV, p. 610, linhas 28-30 e p. 611, linhas 1-6): « Mais pource que les Philosophes n’ont pas coutume de donner divers noms aux choses qui conviennent en une même dimension, et que je ne sais point d’autre définition de l’amour, sinon qu’elle est une passion qui nous fait joindre de volonté à quelque objet, sans distinguer si cet ‘objet est égal, ou plus grand, ou moindre que nous, il me semble que, pour parler leur langue, je dois dire qu’on eut aimé Dieu.” Numa orientação idêntica, pode ler-se nas *Paixões da Alma*, Art. 82 (AT, XI, p. 388, linhas 24-25 e p. 389, linha 6)

a secularização do poder humano decorrente desta autonomização da vontade relativamente a qualquer referente teológico é, por mais paradoxal que o termo possa parecer, o conceito de generosidade¹¹⁷, tal como é trabalhado em *As Paixões da Alma*. Em primeiro lugar, convém ter em conta que o conceito de generosidade pode ser tão legitimamente considerado como um corolário da teoria da infinitude da vontade quanto vem explicitado no art. 153, imediatamente após o art. 152 onde se estabelecia que “o livre-arbítrio nos torna de um certo modo semelhantes a Deus”¹¹⁸; em segundo lugar, ele aparece como diretamente derivado da “admiração”¹¹⁹, que é considerada a primeira das paixões¹²⁰; em terceiro e último lugar, a sua formulação não deixa lugar para quaisquer dúvidas: “Por isso eu creio que a verdadeira generosidade pela qual um homem se estima ao mais alto ponto a que pode legitimamente estimar-se consiste apenas, por um lado, em conhecer que nada lhe pertence legitimamente, a não ser essa livre disposição das suas volições, nem nada por que deva ser louvado ou censurado, a não ser pelo bom ou mau uso desse livre arbítrio; e, por outro

esta aproximação de expressões tão díspares do amor: “Car, par exemple, encore que les passions qu’un ambitieux a pour la gloire, un avare pour l’argent, un ivrogne pour le vin, un brutal pour une femme qu’il veut violer, un homme d’honneur pour son ami ou par sa maîtresse, et un bon père pour ses enfants, soient bien différentes entre elles: toutefois, en ce qu’elles participent de l’amour, elles sont semblables.” E o artigo seguinte, na mesma obra (AT, XI, p. 390, linhas 15- 23), sugere idêntica aproximação: “Pour ce qui est de la Dévotion, son principal objet est sans doute la souveraine Divinité, à laquelle on ne saurait manquer d’être dévot, lorsqu’on la connaît comme il faut; mais on peut aussi avoir de la Dévotion pour son Prince, pour son pays, pour sa ville, et même pour un homme particulier, lorsqu’on l’estime beaucoup plus que soi. Or la différence qui est entre ces trois sortes d’Amours, paraît principalement par leurs effets.”

¹¹⁷ Sobre o conceito de generosidade cf. o mais profundo estudo do *Tratado das Paixões*, de Denis KAMBOUCHNER, *l’Homme des passions, Commentaires sur Descartes. II. Analytique*, Paris, Albin Michel, 1995, esp. pp. 197-320. Cf. também o artigo de G. RODIS-LEWIS, “Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité”, *Les Études Philosophiques*, 1987/1, pp. 43-54, embora as conclusões da autora não me mereçam inteira concordância, sobretudo no que diz respeito à ideia de uma certa indissociabilidade entre generosidade e a ideia de Deus sustentada no final do texto. Cf. ainda Jean-Luc MARION, *Sur la pensée passive de Descartes*, pp. 244-260.

¹¹⁸ Cf. *supra*, nota 107.

¹¹⁹ Cf. DESCARTES, *Les passions de l’âme*, II, art. 54 (AT, XI, p. 373, linhas 19-20).

¹²⁰ *Idem, ibidem*, II, art. 53 (AT, XI, p. 373, linhas 12-13): « [...] il me semble que l’Admiration est la première de toutes les passions. »

lado, em sentir em si uma firme e constante resolução de bem usar dele, isto é, de nunca carecer de vontade para empreender e executar tudo o que julgue ser melhor. O que é seguir perfeitamente e virtude.”¹²¹ A generosidade é, afinal, no dizer de N. Grimaldi, “a vontade de querer a infinitude da nossa vontade” e “a liberdade de exercer a nossa liberdade”¹²². E assim se pode considerar consignado o poder da vontade humana, fundamento da humana vontade de poder.

Da metafísica cartesiana do poder ao pensamento “sub specie machinae”

7. Quando se fala de pensamento “sub specie machinae” a propósito de Descartes, é-se de imediato levado a pensar no seu mecanicismo físico, que tudo reduz à figura, à extensão e ao movimento. É ele que está na base do modelo de inteligibilidade do real que vigorou até ao século XX e, conseqüentemente, na base do exercício do poder do homem sobre a natureza ao longo de toda a Modernidade. No entanto, para que se possa exercer um poder sobre a natureza é preciso, antes de mais, exercer um poder sobre o próprio pensamento que pensa a natureza, que é aliás o que de mais acessível se apresenta ao homem, e é neste sentido que a problemática metodológica não só está no centro do pensamento “sub specie machinae”, como está também no centro da emergência do sujeito moderno (que é um sujeito de poder que objetiva e se objetiva através do

¹²¹ *Idem, ibidem*, art. 153 (AT, XI, p. 445, linhas 26-27 e p. 154, linhas 1-10): “Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu’un homme s’estime au plus haut point qu’il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu’il connaît qu’il n’y a rien que véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé, sinon pource qu’il en use bien ou mal; et partie en ce qu’il sent en soi même une ferme et constante résolution d’en bien user, c’est-à-dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu’il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la volonté.” Daqui conclui justamente o art. 156 (AT, XI, p. 447, 22-25) que “ceux qui sont Généreux en cette façon, sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables.” À generosidade ainda regressarei neste capítulo (pp. 102-104 e 154-158) e no capítulo IV (pp. 195-199).

¹²² Cf. Nicolas GRIMALDI, *L’expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, p. 244.

poder, que em si próprio reconhece, de ser o pleno autor da nova legalidade do real¹²³). Neste sentido, não pode deixar de estar no centro da filosofia de um dos grandes fundadores da Modernidade: René Descartes.

A. Baruzzi, um dos autores que mais densa e exaustivamente aprofundou o tema do pensamento “sub specie machinae”¹²⁴, ao pretender descobrir o que une Descartes e Hobbes nos seus projetos filosóficos, descobre-o na atitude subjacente de “exibição” ou “mostração” (*Schausstellung*) do corpóreo ou do espiritual que implica um processo de prévia estruturabilidade dos respetivos modos de produção da objetividade do que aparece centrado no eu. Por isso, pode Baruzzi afirmar que “o pensamento que em Descartes se centra como sujeito apenas pode tirar do pensamento o que sempre nele já se encontra como estrutura previamente dada. E a isso que suporta e determina o que está preso ao sujeito chamamos nós maquinal porque essa maneira de pensar dada a partir da estruturação prévia decorre como um ato maquinal, caracterizado através da segurança, da confiança, da necessidade, da certeza, no desenrolar do seu processo.”¹²⁵ Assim, a máquina surge como o modelo que mostra o próprio pensamento no seu fazer-se objetivo a partir de si próprio. O princípio da máquina, em termos físicos e

¹²³ Sergio RABADE ROMEO teve em Espanha o mérito de ter sintética mas expressivamente chamado a atenção para esta ideia com o seu pequeno texto *Método y Pensamiento en la Modernidad*, Narcea, Madrid, 1981, que se insere no contexto de uma reflexão que já HEIDEGGER, em *Holzwege*, com o seu texto sobre “A Época das Concepções de Mundo” (*Caminhos da Floresta*, trad. port. de I. Borges-Duarte, F. Pedroso, A. Sá, H. Lourenço B. Silva, V. Moura e J. Constâncio, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, pp. 95-138) tinha desenvolvido. Aí tece Rabade Romeo as seguintes considerações, numa secção intitulada “La centralidad del yo y la primacía del pensar”: “Para el hombre, sobre todo para el hombre de ciencia del XVII, el “mundo” había perdido una legalidad y estaba en proceso de ser dotado de una nueva. Había perdido la legalidad trascendente y debía ser dotado de una legalidad immanente.” (p. 55). Havia que encontrar um novo “logos” para o mundo a partir de um imanente “logos” humano. “Pero este ‘logos’, para constituirse en revelador de los demás ‘logos’, tiene que empezar por hacerse transparente a sí mismo y descubrir su propia legalidad.” (p. 55). Aqui radica a necessidade de se voltar para si próprio como sujeito instaurador de uma nova legalidade e de, a partir de si, determinar as normas da legalidade do real, e assim se articula a emergência do sujeito com a preocupação metodológica.

¹²⁴ Cf. Arno BARUZZI, *Mensch und Maschine. Das Denken sub specie machinae*, München, Wilhelm Fink, 1973.

¹²⁵ *Idem, ibidem*, p. 57-58. E o autor acrescenta linhas depois: “Das Entscheidende, was uns veranlaßte, auch Descartes zum Denken sub specie machinae rechnen lag im Problem der Vorstrukturiertheit vom Geistigen selbst.” Cf. também p. 60.

corpóreos, reside fundamentalmente na sua factibilidade¹²⁶ e é essa factibilidade que se transfere para o pensamento e se transforma em modelo do pensamento. É também nesse sentido que a máquina se transforma em modelo de toda a definibilidade pela transparência que a sua visibilidade apresenta aos olhos da mente. Na mesma linha se pronuncia G. GUSDORF quando se refere às virtualidades epistemológicas do modelo maquinal: “O esquema da máquina fornece ao mecanicismo um pressuposto geral para a investigação da realidade. Qualquer objeto, na ordem física ou moral, deve comportar-se, articular-se como um sistema de rodas dentadas. O programa de toda a explicação será desmontar e remontar um domínio dado do conhecimento, definir as partes constituintes, captar o jogo de ação recíproca entre estas partes. O espaço mecanicista, libertado dos constrangimentos do Cosmos, é um espaço plano, espaço de interação e de coordenação, onde a ação recíproca dos fenómenos deve ser legível, sem que possam entrar em linha de conta qualidades ocultas, correspondências secretas. O conhecimento será a ocupação do domínio epistemológico pelo desenvolvimento de uma inteligibilidade homogênea.”¹²⁷.

O que está subjacente tanto à interpretação de Baruzzi como à interpretação de GUSDORF é a necessidade de explicitar o princípio essencial do construto mecânico, de tal modo que ele possa aparecer como suscetível de ser aplicado quer no domínio físico, quer no domínio epistemológico. Se quisesse formulá-lo em termos simples e extremamente significativos, não encontraria melhor expressão do que aquela que Giambattista Vico nos oferecerá anos mais tarde: “verum et factum convertuntur” (exposta em *De nostri temporis studiorum ratione*), ou, na sua outra versão “verum ipsum factum”¹²⁸. Ou seja, *o homem só conhece verdadeiramente aquilo que ele próprio constrói*. É a factibilidade da máquina a que aludia Baruzzi e o programa de “des-construção” e “reconstrução” dos seus mecanismos que referia GUSDORF que se condensam neste princípio gnosiológico. E, articulando isto com o tema que prioritariamente

¹²⁶ *Idem, ibidem*, p. 58: “In der Maschine deutete sich für den neuzeitlichen Menschen so etwas an wie ein neues Lebensprinzip: das Prinzip der Machbarkeit.”

¹²⁷ Georges GUSDORF, *La révolution galiléenne*, I, Paris, Payot, 1969, p. 236.

¹²⁸ Cf. o desenvolvimento desta ideia em G. VICO, *De antiquissima italorum sapientiae*, cap. I, in: *Opere filosofiche* (ed. de Paolo Cristofolini), Firenze, Sansoni Editore, 1971, pp. 62-74.

nos ocupa, é o poder do homem sobre o seu próprio pensamento que aparece aqui postulado.

Para que este projeto ganhe forma é, pois, indispensável centrar todo o processo do conhecimento não nos entes enquanto são, mas sim no próprio sujeito que os conhece e nas suas potências cognoscitivas, o que constitui precisamente o objetivo da primeira regra: “Com efeito, visto que todas as ciências nada mais são do que a sabedoria humana, a qual permanece sempre una e idêntica, por muito diferentes que sejam os objetos a que se aplique e não recebe deles mais distinções do que a luz do sol da variedade das coisas que ilumina, não há necessidade de impor aos espíritos quaisquer limites.”¹²⁹ Esta sabedoria humana aparece logo a seguir identificada com a “*universalis sapientia*”¹³⁰ e é a partir da sua unidade baseada na percepção da sua fonte, a mente humana, que se pode prosseguir no estabelecimento de regras seguras para o avanço do conhecimento. Significa isto que mais importante do que a diversidade dos objetos, em torno dos quais se movia a descrição do conhecimento nos autores anteriores, surge agora a unidade do espírito que conhece e que assim os ilumina como o sol ilumina as coisas em que se reflete a sua luz. É claramente a revolução copernicana de Kant que começa aqui a ser tematizada, na medida em que, como refere N. Grimaldi, “bem longe de que, para conhecer, o sujeito se deva fazer o satélite do objeto, é o objeto que, para ser conhecido, deve ser o satélite do sujeito”¹³¹. É por isso que, na Regra VIII, e antes de se fazer referência às “naturezas simples”, elemento fundamental do método cartesiano, se diz que “é fundamental vir às próprias coisas e considerá-las só enquanto o entendimento as atinge”¹³², e, na regra XII, dum modo mais explícito, dirá que “em primeiro lugar, é preciso considerar as coisas singulares em ordem ao nosso

¹²⁹ DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii* I, (AT, X, p. 360, linhas 7-13): “Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subiectis applicata, nec maioris ab illis distinctionem mutuatur, quam solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitis ullis cohibere.”

¹³⁰ Cf. *idem, ibidem*, I, (AT, X, p. 360, linhas 19-20)

¹³¹ N. GRIMALDI, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, p. 92.

¹³² DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii* VIII, (AT, X, p. 399, linhas 5-6): “Veniendum deinde ad res ipsas, quae tantum spectandae sunt prout ab intellectu attinguntur.”

conhecimento de forma diferente de quando delas falamos tal como existem realmente”¹³³ e é devido a esta forma de focar as coisas, não como são em si, mas centradas no entendimento, que se reduz a sua simplicidade “à figura, à extensão e ao movimento etc.”¹³⁴ Não estamos longe da forma como Kant define a nova atitude do homem frente à natureza: em vez de se colocar perante ela como um discípulo que dela aprende, coloca-se como um juiz que a interroga e a obriga a responder às suas perguntas¹³⁵. Mas, ao mesmo tempo, importa também desde já sublinhá-lo, esta atitude comporta como contrapartida a consciência de uma “douta ignorância” relativamente ao que nas coisas excede os limites do nosso entendimento: “Mas, sempre que aplicar a sua mente ao conhecimento de alguma coisa, ou a encontrará completamente, ou aperceber-se-á, pelo menos, de que ela depende de uma experiência que não está em seu poder, e é por isso que não se queixará do seu espírito, se bem que seja forçado a deter-se; ou, por fim, demonstrará que a coisa procurada ultrapassa totalmente a apreensão do espírito humano e, por conseguinte não se julgará por isso como mais ignorante, porque conhecer isto não é menor ciência do que do que conhecer outras coisas.”¹³⁶ O racionalismo de Descartes, ao fazer assim a inversão das relações entre o entendimento e os seus objetos, vê-se obrigado a deixar na margem do indizível o que escapa à experiência possível e ao poder do homem. O que significa que é o poder do homem que determina que o ser dos entes deixe de se pautar pelo ser da sua substância e pelas respetivas categorias e passe a ser visado no seu *esse*

¹³³ *Idem, ibidem*, 12, (AT, X, p. 418, linhas 1-3): “Dicimus igitur primo, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt.”

¹³⁴ *Idem, ibidem*, 12, (AT, X, p. 418, linhas 13-18): “Quamobrem hic de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quarum cognitio tam perspicua est et distincta, ut in plures magis distincte cognitae mente dividi non possint: tales sunt figura, extensio, motus, etc.”

¹³⁵ Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Ausgabe, B XIII.

¹³⁶ DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, VIII, (AT, X, p. 400, linhas 2-11): “Sed quoties ad alicuius rei cognitionem mentem applicabit, vel illam omnino reperiet; vel certe ab aliquo experimento pendere perspiciet, quod in sua potestate non sit, ideoque non culpabit ingenium suum, quamvis ibi sistere cogatur; vel denique rem quaesitam omnem humani ingenii captum excedere demonstrabit, ac proinde non se idcirco magis ignarum esse arbitrabitur, quia non minor scientia est hoc ipsum quam quodvis aliud cognovisse.”

qua cogitatum. Isto permite-me dizer que a metafísica do poder centrada no *ens causatum*, determina, em termos epistemológicos e gnosiológicos, uma configuração do ser dos entes a partir da sua representabilidade, a única que se situa no âmbito do poder possível, quer sobre o pensamento, quer do pensamento sobre a natureza. É esta operação que está na base de toda a ontologia que suporta as regras, chame-se-lhe “ontologia surda”, como Nicolas Grimaldi, atendendo a que, nela, a vida enquanto tal desaparece porque o tempo é inoperante na sua permanente reversibilidade¹³⁷, ou chame-se-lhe “ontologia cinzenta”, como Jean-Luc Marion, porque não se declarando como tal, mas dissimulando-se no discurso epistemológico, ela retira às coisas o seu fundamento próprio e reconstrói-as como objetos a partir do padrão de sua inteligibilidade que é o poder do *ego epistemológico*, assim destituindo as categorias fundamentais da ontologia aristotélica¹³⁸.

Uma vez esclarecida esta relação do projeto metodológico com a metafísica do poder, importa agora especificar o sentido em que ele se apresenta no quadro de um pensamento “sub specie machinae” e referir algumas das raízes que o podem aproximar do misticismo.

Merece, neste quadro conceptual, uma primeira palavra especial o preceito da ordem preconizado pelo Método, na medida em que, se é a estruturação segundo uma ordem prévia aquilo que a máquina ostenta, é também pela ordem que a produção do pensamento como produção dos seus objetos e, por conseguinte, como produção do verdadeiro se efetiva neste projeto. Ganham, assim, importância preponderante as palavras com que abre a V Regra: “Todo o método consiste na ordem e na disposição dos objetos para os quais é necessário dirigir a penetração da mente, a fim de descobrirmos alguma verdade.”¹³⁹ Se a ordem tem um papel destacado, nesta formulação merece um destaque equivalente o conceito de

¹³⁷ Cf. Nicolas GRIMALDI, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, pp. 141-142.

¹³⁸ Cf. Jean-Luc MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1993², especialmente pp. 185-190 em que se condensam as conclusões de um profundo percurso pelas *Regulae* em torno dessa mesma “ontologie grise” e dos elementos que fundamentam e justificam dal designação.

¹³⁹ DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, V, (AT, X, p. 379, linhas 15-17): “Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus.”

“dispositio”, na medida em que é por ela que a ordem acontece. E aqui cabe já uma referência inicial à raiz mística deste conceito e à sua articulação com as fontes da metafísica cartesiana do poder. Na verdade, trata-se precisamente do mesmo termo com que Descartes, em 1630, se referia à onnipotência divina no estabelecimento das verdades eternas: “in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates”¹⁴⁰. Tal como Deus dispõe as verdades eternas, assim o homem, imitando o poder e a autonomia divina, dispõe os objetos por ordem e dispõe por ordem os seus conhecimentos. A mesma ideia é repetida duas vezes na Regra VII¹⁴¹, surge na Regra XIV¹⁴² e finalmente na Regra XXI¹⁴³, o que atesta a sua importância e permite a articulação da *disposição em ordem* com a estruturabilidade prévia que Baruzzi considera inerente ao modelo maquinal¹⁴⁴. E em que se traduz, então a ordem? Recorremos às Respostas às Segundas Objeções para apresentar a sua melhor explicitação: “A ordem consiste apenas nisto, que as coisas que devem ser primeiro propostas devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal maneira que sejam demonstradas apenas pelas coisas que as precedem.”¹⁴⁵ Ou seja, disposição em ordem é estruturação prévia, é encadeamento no sentido em que os elos de uma cadeia ou as peças de uma máquina se articulam sistematicamente.

Uma segunda palavra nesta articulação entre o método e a máquina merece a metáfora da visualização (a mostração e a exibição de que fala Baruzzi) implícita nesta disposição da ordem e em ordem. Corresponde

¹⁴⁰ Cf. *supra*, nota 49 e também nota 67.

¹⁴¹ DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, VII, (AT, X, p. 31, linhas 4-5): “Sed si omnia illa optimo ordine disponamus [...]”; *idem, ibidem*, (AT, X, p. 31, linhas 16-18): “Permulta quosque sunt ex levioribus hominum artificijs, ad quae invenienda tota methodus in hoc ordine disponendo consistit.”

¹⁴² *Idem, ibidem*, XIV, (AT, X, p. 452, linhas 2-3): “Atque multitudinem unitatum posse postea tali ordine disponi [...]”

¹⁴³ *Idem, ibidem*, XXI, (AT, X, p. 469, linha 9) “(...) secundum quam iidem ordine disponendi”

¹⁴⁴ Cf. *supra*, notas. 125 e 126.

¹⁴⁵ DESCARTES, *Secundae responsiones* (AT, VII, p. 155, linhas 11-14): “Ordo in eo tantum consistit, quod ea, quae prima proponuntur, absque ulla sequentium ope debeant cognosci, et reliqua deinde omnia ita disponi, ut ex praecedentibus solis demonstrantur.”

ao primeiro preceito do *Discurso do Método*¹⁴⁶ e estabelece obviamente a evidência como critério último de certeza. O seu operador é o “intuitus”, o olhar da mente, que aparece assim definido na Regra III: “Por *intuição* entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos, ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta, isento de dúvida, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certo do que a própria dedução”¹⁴⁷. Linhas depois, o autor acrescentará que qualquer raciocínio não é senão uma sucessão de “intuitus”¹⁴⁸ e mais tarde dirá mesmo que toda a dedução se faz em última análise por intuição¹⁴⁹. É de sublinhar que o “intuitus” não é definido como a visão de uma coisa, mas sim como um conceito da mente que, de acordo com a metáfora visual e o paradigma da luz que a sobredetermina, nasce apenas da luz da razão. O “intuitus” é, assim, o operador fundamental da visão estrutural da sistematicidade maquinal do pensamento e não exprime senão o poder do sujeito humano na configuração desse pensamento e, através dele, na configuração do real.

Mas, em última análise, o que resulta do “intuitus”? É aqui que entra a nossa terceira palavra sobre a articulação entre o método e a máquina: do “intuitus” não resulta senão a visão dos elementos mais simples da máquina, ou seja, as suas peças, que é justamente aquilo a que Descartes irá

¹⁴⁶ *Idem, Discours de la Méthode*, II (AT, VI, p. 19, 16-18): « Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle. »

¹⁴⁷ *Idem, Regulae ad directionem ingenii*, III (AT, X, p. 368, linhas 12-20): “Per *intuitum* intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est, quia simplicior [...]”

¹⁴⁸ *Idem, ibidem*, III (AT, X, p. 369, linhas 11-17): “At vero haec *intuitus* evidentia et certitudo, non ad solas enunciationes, sed etiam ad quoslibet discursus requiritur. Nam, exempli gratia, sit haec consequentia: 2 et 2 efficiunt idem quod 3 et 1; non modo intuendum est 2 et 2 efficiunt 4, et 3 et 1 efficere quoque 4, sed insuper ex his duabus propositionibus tertiam illam necessario concludi.”

¹⁴⁹ *Idem, ibidem*, XI (AT, X, p. 407, linhas 13-14): “simplicem vero deductionem unius rei ex altera *ibidem* diximus fieri per *intuitum*.”

chamar as “naturezas simples” e que tomam justamente o lugar do *eidos* aristotélico na epistemologia cartesiana. O núcleo principal do discurso cartesiano sobre as naturezas simples concentra-se na Regra XII e é significativamente antecedido de uma afirmação, que já atrás citei, mas que importa repetir: “Dizemos, pois, em primeiro lugar, que é preciso considerar as coisas singulares em ordem ao nosso conhecimento de forma diferente de quando delas falamos tal como existem realmente.”¹⁵⁰ Este ponto de partida coloca as “naturezas simples” numa dependência radical do processo do conhecimento, ou seja, como uma “desfiguração” das coisas em si próprias, para utilizar uma expressão de Marion¹⁵¹, a fim de as poder “refigurar” a partir do seu código interno de reconstrução do real. Só nesse sentido se compreende que qualquer corpo, tomado em si próprio, parece naturalmente uno, mas visto na perspectiva “desfigurativa” e “refigurativa” do entendimento, aparece como sendo constituído por naturezas simples diferentes, ou seja, a figura, a extensão e o movimento¹⁵². Daqui passa Descartes à distinção entre os diversos tipos de naturezas simples (puramente intelectuais, puramente materiais, ou comuns¹⁵³) e à definição da verdade em função dessas mesmas naturezas simples¹⁵⁴. Ou seja, o “intuitus” como operador das naturezas simples não é senão a realização do segundo preceito do discurso do método¹⁵⁵, que estabelece como forma de acesso ao conhecimento certo e seguro a fragmentação e a analiticidade, ou seja, em

¹⁵⁰ Cf. *supra*, n. 133.

¹⁵¹ Cf. Jean-Luc MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, pp. 231-263.

¹⁵² DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, XII (AT, X, p. 418, linhas 13-19): “Quamobrem hic de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quarum cognitio tam perspicua est et distincta, ut in plures magis distincte cognitae mente dividi non possint: tales sunt figura, extensio, motus, etc.; reliquas autem omnes quodam modo compositas ex his esse concipimus.”

¹⁵³ *Idem, ibidem*, XII, (AT, X, p. 419, linhas 6-8): “Dicimus secundo, res illas, quae respectu nostri intellectus simplices dicuntur, esse vel pure intellectuales, vel pure materiales, vel communes.”

¹⁵⁴ *Idem, ibidem*, XII, (AT, X, p. 420, linhas 14-15): “Dicimus tertio, naturas illas simplices esse omnes per se notas, et nunquam ullam falsitatem continere.” Veja-se também *idem, ibidem*, XII, (AT, X, p. 422, 7-9): “Dicimus quinto, nihil nos unquam intelligere posse, praeter istas naturas simplices, et quamdam illarum inter se mixturarum sive compositionem.”

¹⁵⁵ *Idem, Discours de la Méthode*, II (AT, VI, p. 18, linhas 24-26): “Le second, de diviser chacune des difficultés que j’examinerais, en autant de parcelles qu’il se pourrait et qu’il serait requis pour les mieux résoudre.”

termos metafóricos e no quadro do pensamento “sub specie machinae”, a “des-construção” da máquina nas suas peças mais simples para assim identificar todas as suas componentes. A razão técnica é, por essência, uma razão fragmentadora, que divide para dominar. Mas à fragmentação segue-se a recomposição, a qual, para manter a lógica do sujeito dominador, tem de ser uma “re-montagem” operada fundamentalmente a partir dos critérios do próprio sujeito, da sua experiência, ou da sua atividade¹⁵⁶, o que significa que é a partir de uma legalidade imanente ao sujeito do conhecimento que a verdade das suas construções é determinada. Trata-se também aqui, em última análise, do terceiro preceito do *Discurso do Método*¹⁵⁷, ao qual se segue a necessidade da visão de conjunto, para que de toda a construção se possa ter um “intuitus” da estruturação assim conseguida¹⁵⁸. O edifício do conhecimento encontra-se, pois, reconstruído de tal maneira que, deste modo, se torna evidente a presença da essência gnosiológica do construto maquinal acima apresentada, segundo a qual “o homem só conhece verdadeiramente aquilo que ele próprio constrói”. Pode, então, com razão, N. Grimaldi, interpretar e caracterizar todo este processo com a feliz expressão de “tecnologia da verdade”¹⁵⁹, na qual se vai fundar, em ordem ao respetivo domínio, toda uma “tecnologia do real”¹⁶⁰. O modelo da máquina não se restringe, pois, à sua conceção da natureza material; o mundo-má-

¹⁵⁶ *Idem, ibidem*, XII, (AT, X, p. 422, linhas 23-25): “Dicimus sexto, naturas illas, quas compositas appellamus, a nobis cognosci, vel quia experimur, quales sint, vel quia nos ipsi componimus.”

¹⁵⁷ *Idem, Discours de la Méthode*, II (AT, VI, p. 18, linhas 27-31 e p. 19, linhas 1-2): “Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés; et supposant même de l’ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.”

¹⁵⁸ *Idem, ibidem*, II, (AT, VI, p. 19, linhas 3-5): “Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre.”

¹⁵⁹ N. GRIMALDI, *L’expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, p. 144 e p. 145: “Comme l’arithmétique construit la suite indéfinie des nombres à partir de l’unité et édifie tous leurs rapports par les quatre opérations, comme la géométrie construit ses figures à partir du point, nous avons vu que la logique aussi est une technologie de la vérité. [...] Quant à la méthode, consistant à décomposer, démonter, reconstruire, recomposer, remonter, exposant et parcourant l’ordre des éléments, s’assurant de la solidité de leur assemblage, c’est bien d’une technologie de la vérité qu’elle définit le statut.”

¹⁶⁰ *Idem, ibidem*, p. 146: “Il n’est donc pas surprenant que la science fondée sur une telle méthode se constitue à son tour comme une *technologie du réel*.”

quina de Descartes começa num pensamento “sub specie machinae”, o único que permite ao homem o exercício da sua vontade de poder.

Resta uma última palavra, que talvez devesse ter sido a primeira, para articular o método com a máquina e inscrever o critério de inteligibilidade e de verdade aqui atuado num filão conceptual que começa a brotar já no final da Idade Média e que me permite reencontrar no termo deste processo o fundo místico para que aponta o título desta revisitação ao pensamento de Descartes. Refiro-me ao projeto de uma *mathesis universalis*, bem como às suas implicações, inerente a toda esta modelização do saber e da produção do conhecimento. A percepção do grau de certeza, encontrado na Aritmética, na Geometria e também na Álgebra¹⁶¹, insinua no espírito de Descartes a ideia de um método e até mesmo de uma ciência que tenha como objeto aquilo de que os exercícios destas ciências e de todas as outras não seriam senão concretizações¹⁶². Aprofundando as suas eventuais prerrogativas, Descartes chega então à seguinte conclusão e formula pela primeira vez a sua noção de *Mathesis universalis*: “Refletindo mais atentamente, pareceu-me por fim óbvio relacionar com a Matemática tudo aquilo em que apenas se examina a ordem e a medida, sem ter em conta se é em números, figuras, astros, sons, ou em qualquer outro objeto que semelhante medida se deve procurar; e, por conseguinte, que deve haver uma ciência geral que explique tudo o que se pode investigar acerca da ordem e da medida, sem as aplicar a uma matéria especial, e que se designa, não pelo vocábulo suposto, mas pelo vocábulo já antigo e aceite pelo uso de Matemática universal, porque esta ciência contém tudo o que contribui para que as outras ciências se chamem partes da matemática.”¹⁶³

¹⁶¹ DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, IV (AT, X, P. 373, linhas 18-24): “Atque haec duo nihil aliud sunt, quam spontanae fruges ex ingenitis hujus methodi principiis natae, quas non miror circa harum artium [sc. Arithmeticae, Geometriae, Algebrae] simplicissima objecta feliciter crevisse hactenus, quam in caeteris, ubi maiores illa impedimenta solent suffocare; sed ubi tamen etiam, modo summa cura excolantur, haud dubie poterunt ad perfectam maturitatem pervenire.” Cf. também *Discours de la Méthode*, II (AT, VI, p. 17, 11-31 e 18, linhas 1-8).

¹⁶² *Idem*, *Regulae ad directionem ingenii*, IV (AT, X, p. 374, linhas 3-7): “Quicumque tamen attente respexerit ad meum sensum, facile percipiet me nihil minus quam de vulgare mathematica hic cogitare, sed quamdam aliam me exponere disciplinam, cuius integumentum sint potius quam partes.”

¹⁶³ *Idem*, *ibidem*, IV (AT, X, p. 377, linhas 22-23 e 378 linhas 1-11): “Quod attentius considerantem tandem innotuit, illa omnia tantum, in quibus ordo vel mensura exa-

Antes de mais, e como comentário à introdução deste conceito, é importante articulá-lo com todo o processo de configuração do ente enquanto ente que está subjacente ao projeto das *Regulae*: a universalidade de qualquer ente na medida em que o conhecimento se lhe dirige reside não na sua substancialidade, nem em quaisquer propriedades ligadas a essa substancialidade, mas sim no que é suscetível de ele oferecer como ponto de ancoragem para uma ciência universal, ou seja, a ordem e a medida, isto é, as relações proporcionais que nele se encontram ou nele se podem estabelecer e que ele com os outros entes estabelece¹⁶⁴. É mais uma vez a necessidade de afirmar o poder legislador do sujeito humano que determina a configuração cognoscitiva da realidade. Mas, além disso, é necessário compreender que o projeto matemático é aqui desquantificado para poder ser aplicado, na sua verdadeira essência e na sua plena abstração, àquilo a que afinal Descartes chama as “naturezas simples”, na medida em que, em última análise, o estabelecimento da ordem e da medida visa precisamente essas “naturezas simples” na sua figurabilidade, que não é

minatur, ad mathesim referri, nec interesse utrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis objecto, talis mensura quaerenda sit; ac proinde generalem quandam esse debere scientiam, quae id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram nulli speciali materiae adictam quaeri potest, eademque non ascititio vocabulo, sed iam inveterato atque usu recepto, Mathesim universalem nominari, quoniam in hac continetur illud omne, propter quod aliae scientiae Mathematicae partes appellantur.” Sobre a possível existência da ideia de uma “mathesis” no pensamento de Aristóteles, cf. Jean-Luc MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, pp. 62-63. Sobre o desenvolvimento desta ideia no século XVI, cf. CRAPULLI, *Mathesis universalis, genesi di una idea nel XVI secolo*, Roma, 1969.

¹⁶⁴ Cf. também *Discours de la Méthode*, II (AT, VI, p. 20, 2-4). O comentário de Jean-Luc MARION em *Sur l'ontologie grise de Descartes* (p. 66) a propósito do alcance ontológico desta operação é suficientemente elucidativo: “Quand donc la *Mathesis* fonde sa revendication d'universalité sur l'universelle abstraction de l' 'ordre et la mesure' elle entretient un double rapport à 'l'être étant en tant qu'Être'. Premièrement, il faut peut-être admettre que Descartes aussi demande de chaque chose l'étant en tant qu'être, en requérant, de chaque chose, l'ordre et la mesure; et donc, en un sens, la question de l'Être de chacun des étants se transpose (et se conserve) en celle de leur ordre et mesure; ce qui, bien sûr, indiquerait que la thèse de Descartes sur l'Être s'énonce en ces deux opérations: mettre en ordre, prendre en mesure, ou mieux, mettre de l'ordre (remettre en ordre) et prendre la mesure (se mesurer à) de la chose à constituer en objet du savoir; l'essence de la chose se délivre à la connaissance, si la chose se livre à l'ordre et la mesure; lesquels mettent seuls en évidence ce qui permet à la chose d'avoir été ce qu'elle continue d'être.”

senão a sua possibilidade de serem subsumidas num esquema de proporções correlativas na sua recíproca funcionalidade.

No entanto, a nossa compreensão da essência profunda da *mathesis universalis* ver-se-á significativamente reduzida ou mesmo mutilada se não for acompanhada duma consciência da sede e do processo de construção e desenvolvimento dessa ciência-mãe de todas as ciências. Para isso, convém ter em conta duas referências que na mesma Regra IV poderiam passar despercebidas, mas que constituem um elemento fundamental para articular este primado do “matemático” com a metafísica do poder e o pensamento “sub specie machinae”. Com efeito, quando se faz a primeira referência à Aritmética e à Geometria no seu carácter modelar, começa por se afirmar que “com efeito, a mente humana tem não sei quê de divino, em que as primeiras sementes dos pensamentos úteis foram lançadas de tal modo que, muitas vezes, ainda que descuradas e abafadas por estudos feitos indiretamente, produzem um fruto espontâneo”, acrescentando-se de imediato que “é o que experimentamos nas ciências mais fáceis, a Aritmética e a Geometria”¹⁶⁵. Que estas sementes têm a ver com a *mathesis* demonstra-o o facto de, alguns parágrafos depois, quando se prepara para insinuar que Pappus e Diofanto já teriam intuído as bases desta nova disciplina, voltar a reafirmar que está “persuadido de que as primeiras sementes de verdades, depositadas pela natureza infinita nos espíritos humanos e por nós abafadas [...], tinham tal força naquela rude e simples antiguidade que os homens, mediante a mesma luz intelectual com que viam haver que preferir a virtude ao prazer e o honesto ao útil, embora ignorassem porque era assim, também chegaram a conhecer as ideias verdadeiras da Filosofia e da Matemática, sem terem ainda podido alcançar perfeitamente estas mesmas ciências.”¹⁶⁶ Esta ideia das sementes

¹⁶⁵ DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, IV (AT, X, p. 373, linhas 7-12): “Habet enim humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt, ut saepe, quantumvis neglecta et transversis studiis suffocata, spontaneam frugam producant. Quod experimur in facillimis scientiarum, arithmetica et Geometria.”

¹⁶⁶ *Idem, ibidem*, IV (AT, X, p. 376, 12- 20): “Sed mihi persuadeo, prima quaedam veritatum semina humanis ingenii a natura infinita, quae nos [...] in nobis extinguimus, tantas vires in rudi ista et pura antiquitate habuisse, ut eodem mentis lumine, quo virtute voluptati, honestumque utili praefendum esse videbant, esti, quare hoc ita esset, ignorarent, Philosophiam etiam et Matheseos veras ideas agnoverint, quamvis ipsas scientias perfecte consequi nondum possent.”

divinas, das sementes da ciência ou das sementes da verdade já havia sido esboçada nos pensamentos de 1619¹⁶⁷ sendo muito evidente que, na carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630, é justamente deste pressuposto que Descartes se reclama, quando afirma que, daquelas verdades eternas então estabelecidas por Deus, “não há nenhuma em particular que não possamos compreender, se o nosso espírito se voltar para a sua consideração, e elas são todas inatas às nossas mentes, tal como um rei imprimiria as suas leis no coração de todos os seus súbditos, se tivesse o poder para isso.”¹⁶⁸ Entretanto, o *Discurso do Método* fará igualmente referência às “sementes das verdades que estão naturalmente nas nossas almas”¹⁶⁹, voltando os *Princípios da Filosofia*, na respetiva tradução francesa, a repetir a mesma ideia¹⁷⁰. Pode, pois, concluir-se que, de uma forma quase invariável, esta tese atravessa toda a obra de Descartes.

A questão está em determinar qual o seu sentido, qual o seu horizonte e qual o seu alcance. Não pretendendo propriamente entrar no debate do inatismo cartesiano e das suas fontes, seja-me permitido, em primeiro lugar, realçar a forma como a omnipresença desta tese se articula com a definição da essência do “matemático”. Quando Heidegger pretende definir a nova forma de pensar a “coisalidade” dos entes, encontra-a no matemático não enquanto o matemático é o numérico, mas enquanto o matemático é “aquele acerca das coisas que já conhecemos verdadeiramente de modo anteci-

¹⁶⁷ Cf. *idem*, *Cogitationes privatae* (AT, X, p. 217, linhas 20-23): “Sunt in nobis semina scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur magisque elucent.”

¹⁶⁸ *Idem*, *Carta a Mersenne de 15 de Abril de 1630* (AT, I, p. 145, linhas 16-21): “Or il n’y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingentae*, ainsi qu’un Roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous les sujets, s’il en avait aussi bien le pouvoir.”

¹⁶⁹ Cf. *idem*, *Discours de la Méthode*, VI (AT, VI, p. 63, l. 31 e p. 64, linhas 1-5): “Premièrement, j’ai taché de trouver en général les Principes, ou Premières Causes, de tout ce qui est, ou qui peut être, dans le monde, sans rien considérer, pour cet effet, que Dieu seul, qui l’a créé, n’y les tirer d’ailleurs que de certaines semences de Vérités qui sont naturellement en nos âmes.”

¹⁷⁰ *Idem*, *Principes de la philosophie*, II, 3 (AT, IX, 2, p. 65, linhas 4-7): “Et ne nous servirons que de notre entendement, pource que c’est en lui *seul* que les *premières notions ou idées, qui sont comme les semences des vérités que nous sommes capables de connaître*, se trouvent naturellement.”

pado.”¹⁷¹ Por isso, se vemos três cadeiras dizemos que são três, não porque a realidade nos ensine o número três, mas porque identificamos na realidade o “três” que já transportamos connosco. E, tal como transportamos virtualmente a noção de três, transportamos outras noções que têm a ver com a *mathesis* e com as naturezas simples. É quase heideggeriano o próprio modo de Descartes se exprimir, a este propósito, na V Meditação: “E não conheço apenas perfeitamente e com evidência estas coisas assim consideradas, mas, além disso, se presto atenção, concebo também inúmeras particularidades sobre as figuras, o número, o movimento e coisas semelhantes, cuja verdade é tão clara e tão consentânea com a minha natureza que, logo que as começo a descobrir, parece-me que não apreendo qualquer coisa de novo, mas que, ao contrário, me recordo do que já anteriormente sabia: ou seja, que presto atenção, pela primeira vez, a coisas que há muito tempo já estavam em mim, sem que eu antes tivesse dirigido para elas a minha atenção.”¹⁷² O homem, no desenvolvimento da *mathesis* ou das ciências que são dela concretização, explicita e desenvolve o que na sua mente transporta e através dela produz. É neste sentido que o projeto matemático da *mathesis* é o sinal mais evidente do domínio da objetividade do ente pelo sujeito que a estabelece, na medida em que em si próprio encontra “o pressuposto fundamental do saber acerca das coisas”¹⁷³.

¹⁷¹ Cf. M. Heidegger, *Gesamtausgabe. B. 41. Die Frage nach dem Ding*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1984, p. 74: “Die μαθηματικά, Das Mathematische, das ist jenes ‘an’ den Dingen, was wir eigentlich schon kennen, was wir demnach nicht erst aus den Dingen herholen, sondern in gewisser Weise selbst schon mitbringen.”

¹⁷² DESCARTES, *Meditationes*, V (AT, VII, p. 63, linhas 22-25 e p. 64, linhas 1-5): “Nec tantum illa, sic in genere spectata, mihi plane nota et perspecta sunt, sed praeterea etiam particularia innumera de figuris, de numero, de motu, et similibus, attendendo percipio, quorum veritas adeo aperta est et naturae meae consentanea, ut, dum illa primum detego, non tam videar aliquid novi adiscere, quam eorum quae jam ante sciebam reminisci, sive ad ea primum advertere, quae dudum quidem in me erant, licet non prius in illa obtutum mentis convertissem.”

¹⁷³ Cf. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. B. 41. Die Frage nach dem Ding*, p. 76: “Das Mathematische ist jenes Offenbare an den Dingen, darin wir uns immer schon bewegen, demgemäß wir sie überhaupt als Dinge und als solche Dinge erfahren. Das Mathematische ist jene Grundstellung zu den Dingen, in der wir die Dinge uns vornehmen auf das hin, als was sie uns schon gegeben sind, gegeben sein müssen und sollen. Das Mathematische ist deshalb die Grundvoraussetzung des Wissens von den Dingen.”

Embora se não possa, de modo algum, identificar o pressuposto gnosiológico desta posição com a reminiscência platônica ou neoplatônica, não pode, todavia, deixar de se ter em conta que se trata do desenvolvimento de algo inscrito na mente humana e que esse algo inscrito na mente humana depende, em última análise, do onipotente poder criador de Deus, que não só criou as verdades eternas, mas inscreveu no próprio homem as respectivas sementes. Assim, reencontramos a metafísica do poder que configurou os nossos primeiros passos neste percurso, mas, ao mesmo tempo, embora reconhecendo que, na retomada do tema do homem como “*imago Dei*”, a vontade tem indiscutivelmente o primado, isso não implica que no entendimento humano não haja também vestígios dessa “*imago*”, e que agora podem ser identificados como as “sementes das verdades eternas”. É a partir delas que o saber se produz. É na sua composição ordenada e proporcional que se realiza a *mathesis*. É nessa realização que o homem se afirma como sujeito do saber. Mas, então, pode corretamente afirmar-se que a essência gnosiológica do “*construto matemático*”, ou do “*matemático puro e simples*” não é outra senão aquela que explicitarei como essência gnosiológica do “*construto mecânico*”, ou seja, o princípio segundo o qual o homem só conhece verdadeiramente aquilo que ele próprio constrói, a partir de si, das suas virtualidades e do que nelas está eventualmente implícito. E aqui reencontramos de novo as raízes místicas da metafísica cartesiana do poder. Por algumas razões fundamentais: em primeiro lugar, porque o modelo que está subjacente a esta explicitação do “*matemático*” e da *mathesis*, nas suas múltiplas concretizações, não é, afinal, senão o modelo da “*complicatio*” e da “*explicatio*” que Nicolau de Cusa tinha transposto do modelo da criação divina, para o processo de produção dos conhecimentos humanos¹⁷⁴, dando, por um lado, razão a Aristóteles, ao considerar que a mente não vem ainda apetrechada de ideias inatas, mas, reconhecendo, por outro lado, a razão de Platão, ao admitir a existência de uma força judicativa inerente a seu ser “*imago complicativa*”

¹⁷⁴ Cf., por exemplo, NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, Cap. 4, h V. n° 74, linhas 16-21, pp. 113-114: “*Sic volo mentem esse imaginem divinae mentis simplicissimam inter omnes imagines divinae complicationis. Et ita mens est imago complicationis divinae prima omnes imagines complicationis sua simplicitate et virtute complicantis. Sicut enim Deus est complicationum complicatio, sic mens, quae est Dei imago, est imago complicationis complicationum.*”

da própria mente divina¹⁷⁵; em segundo lugar, porque está já também subjacente a todo esse mesmo misticismo a ideia de que conhecer é estabelecer proporções (de que as proporções numéricas são um exemplo prototípico)¹⁷⁶, conjecturar relações de concordância e diferença nos objetos do conhecimento, não estando mesmo sequer ausente a ideia de que “raciocinar é calcular e numerar”¹⁷⁷; em terceiro lugar, porque o modo como, no misticismo neoplatônico, é explicado o desenvolvimento das noções matemáticas corresponde precisamente à tipologia do crescimento das sementes da verdade que Descartes apresenta: é assim que Nicolau de Cusa afirma que se chega às grandezas numéricas mediante a “explicação” do número que de algum modo pré-contém e que se chega às grandezas geométricas mediante a “explicação” do ponto existente na alma racional¹⁷⁸;

¹⁷⁵ Cf., para o efeito, *idem*, *Idiota de mente*, Cap. 4, h V, n° 77, linhas 17-26, pp. 118-119.

¹⁷⁶ Cf. *idem*, *De docta ignorantia*, L. I, Cap. 1, Editio minor, n° 2, linhas 16-18, p. 6: “Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant. Comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens.” Acrescentando linhas depois (n° 3, linhas 1-9, pp. 6-8): “Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit [...]. Proportio vero cum convenientiam in aliquo uno simul et alteritatem dicat, absque numero intelligi nequit. Numerus ergo omnia proportionabilia includit. *Non est igitur numerus in quantitate tantum*, qui proportionem efficit, sed in omnibus, quae quovismodo substantialiter aut accidentaliter convenire possunt ac differre.” (Sublinhado por mim). De notar que Nicolau de Cusa estende o número para além da quantidade, dum modo idêntico ao de Descartes que estende a *mathesis* para além das relações meramente quantitativas; tudo o que é suscetível de proporção cai na alçada do número, que aparece, assim, como elemento fundamental para o processo do conhecimento. Numa perspetiva idêntica, cf. também *De coniecturis*, L. II, Cap. 2, h III, parágrafo final. Também Descartes configura frequentemente o conhecimento como uma investigação que vai do conhecido para o desconhecido em que este se conhece por comparação com aquele: cf., por exemplo, *Cogitationes privatae* (AT, X, p. 218, linhas 21-22 e p. 219, linhas 1-2), ou *Regulae ad directionem ingenii*, XVII (AT, X, p. 460, linhas 17-26 e p. 461, linhas 1-7). Sobre este procedimento, cf. N. GRIMALDI, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, pp. 21-24.

¹⁷⁷ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De ludo globi*, L. II, h IX, n° 90, linhas 1-3, p. 111: “Vis illa discretiva rationalis anima in nobis appellatur. Ratione quidem discernit. *Ratiocinatio supputatio et numeratio est.*” (Sublinhado por mim).

¹⁷⁸ Cf. *idem*, *ibidem*, L. II, h XI, n° 92, linhas 9-19, p. 114-115: “Et ita de omnibus complicationibus dicendum scilicet quod anima rationalis est simplicitas omnium complicationum notionalium [...] Quapropter ut multitudinem discernat unitati seu complicationi numeri se assimilata et ex se notionalem multitudinem numerum explicat. Sic se puncto assimilata qui complicat magnitudinem, ut de se notionalis lineas

finalmente, e de um modo que acaba por estabelecer o fundamento para todos os aspetos até aqui enunciados, porque a excelência e a prerrogativa do conhecimento matemático advém precisamente do facto de ele ser construído não como algo que tem de se adequar ou assimilar a uma realidade exterior, mas como algo que é a expressão mais sublime do poder criador do espírito humano, o que faz com que a verdade das noções matemáticas iguale na nossa mente a verdade das coisas reais produzidas pela mente divina. Se no *De beryllo* Nicolau de Cusa afirma expressamente que “a nossa mente fabrica as entidades matemáticas”¹⁷⁹, no *De possesset*, ou seja, como tive oportunidade de referir, um dos textos mais importantes para a sua metafísica do poder, as expressões utilizadas não deixam também qualquer margem para dúvida: “Com efeito, as entidades matemáticas, que procedem da nossa razão e que experimentamos em nós como no seu princípio, são conhecidas por nós de modo preciso como entes da nossa razão, ou seja, com a precisão racional da qual procedem, tal como os entes reais são conhecidos de modo preciso com aquela precisão divina com que vêm ao ser. Tais entidades matemáticas não são nem ‘o quê’ nem ‘o qual’, mas noções tiradas da nossa razão, sem as quais ela não poderia proceder na sua obra, ou seja, construir, medir, etc.”¹⁸⁰ Estas ideias atravessarão o Renascimento e outros autores de tendências neoplatónicas deixarão mesmo ecoá-las nos seus escritos¹⁸¹. É a essência gnosiológica do construto matemático, que identifiquei com a essência gnosiológica do construto mecânico, o que aqui se presentifica, numa simultaneidade significativa com

superficies et corpora explicet. Et ex complicatione illorum (vel illarum) scilicet unitatis et puncti mathematicales explicat figuras, circulares et polygonias, quae sine multitudine et magnitudine simul explicari nequeunt.”

¹⁷⁹ *Idem, De beryllo*, H. XI1, n° 55, linhas 8-10, p. 63: “Nam si considerasset hoc, reperisset utique mentem nostram, quae mathematicalia fabricat, ea quae sui sunt officii verius apud se habere quam sint extra ipsam.”

¹⁸⁰ *Idem, De possesset*, H. XI2, n° 43, linhas 7-15, pp. 52-53: “Nam in mathematicis quae ex nostra ratione procedunt et nobis experimur inesse sicut in suo principio per nos ut nostra seu rationis entia sciuntur praecise, scilicet praecisione talio rationali a qua procedunt, sicut realia sciunt praecise praecisione divina a qua in esse procedunt. Et non sunt illa mathematicalia neque quid neque quale sed notionalia a ratione nostra elicita, sine quibus non posset in suum opus procedere, scilicet aedificare, mensurare, et cetera.”

¹⁸¹ Cf., por exemplo, M. Ficino, *Théologie Platonicienne de l’immortalité des âmes*, T. I, L. IV, Cap. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1964, pp. 146-147.

a emergência do poder do sujeito na atividade cognitiva. Mas não é ainda o sujeito plenamente autónomo e secularizado da Modernidade, pois a referência permanente ao seu fundamento transcendente impedirá que o conhecimento do mundo atinja a precisão que o racionalismo lhe atribuirá, não podendo o homem aspirar a mais do que a um conhecimento conjectural marcado, em todas as suas dimensões, pela “douta ignorância”. Mas também não pretendo sustentar que o sujeito da *mathesis* cartesiana é o mesmo sujeito que a teoria cusana da “*imago Dei*” deixa transparecer; pretendo apenas documentar e justificar a ideia de que nas raízes do matematismo moderno e, por isso mesmo, também nas raízes do pensamento “*sub specie machinae*” há ligações com o misticismo, apesar de nem sempre serem muito perceptíveis e talvez até inscrevendo-se por vias muito indiretas nos autores do século XVII.

Do “cogito” como ato da vontade à existência do mundo corpóreo como domínio de poder humano

8. Uma vez estabelecido o projeto filosófico de Descartes como um projeto sobredeterminado por uma metafísica do poder, resta agora analisar em que medida ele se atua, precisamente com essas características, nos três passos fundamentais do percurso descrito nas *Meditações* e reassumido em outros textos. Que a experiência do infinito, a experiência da liberdade, e, conseqüentemente, a experiência do poder da vontade andam a par na “moral dita provisória”¹⁸² do *Discurso do Método*, já Nicolas Grimaldi o demonstrou¹⁸³, mesmo quando para a determinação dessa liberdade é necessário frisar a sua infinita capacidade de recusa, e, assim, mais

¹⁸² É esta a expressão com que G. RODIS-LEWIS se refere a tal moral em *L'Œuvre de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1971, p. 404, dando assim a entender que essa classificação não passa sem alguns problemas, como o demonstra, aliás, a referência que muitos anos depois Descartes fará a esta mesma moral, já sem o epíteto de “provisória”, numa *carta a Elisabeth de 4 de agosto de 1645* (AT, IV, pp. 265-266). Também em 1647, numa *carta a Cristina da Suécia, datada de 20 de novembro* (AT, V, pp. 81-86) os mesmos preceitos são retomados com todo o aspeto de considerações que não têm propriamente o carácter provisório insinuado pelo *Discurso do Método*.

¹⁸³ Cf. Nicolas GRIMALDI, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, pp. 183-224.

a sua negatividade do que a positividade do seu poder de obter tudo a que se autodetermina, já que é da infinitude da vontade e não da infinitude do poder absoluto do homem que se trata. Mas, ao afirmar a infinita capacidade de recusa do homem, é ainda o seu poder infinito que Descartes afirma, só que, neste caso, um poder absoluto não sobre o que lhe é exterior, mas um poder absoluto sobre as suas volições¹⁸⁴, que o mesmo é dizer, um poder absoluto sobre o próprio pensamento, pois, nada há que esteja inteiramente em nosso poder a não ser os nossos pensamentos¹⁸⁵. A definição destes preceitos morais ancorados na liberdade e na infinitude da vontade parece-me ser determinante para o estabelecimento do verdadeiro operador que se coloca em movimento em todo o processo conducente à primeira certeza, na sua clareza, na sua distinção e na sua evidência: refiro-me, naturalmente e mais uma vez, à vontade na sua identificação com a liberdade. Alexandre Koyré, nas suas *Considerações sobre Descartes*, exprime duma forma simples, sintética e extremamente clara esta marca específica da dúvida cartesiana face à dúvida dos céticos: “A nossa dúvida não será um *estado* — estado de uma incerteza negligente — será uma ação, um ato livre, voluntário, e que levaremos às últimas consequências. Dúvida-estado, dúvida-ação: a rutura é profunda. E, no fundo, a vitória — em princípio — está já alcançada. Porque a dúvida, o cético e Montaigne *sofrem-na*. Descartes *exerce-a*. Ao exercê-la *livremente* dominou-a. E assim se libertou dela.”¹⁸⁶ As expressões com que no final da Primeira Meditação Descartes descreve a experiência da dúvida que se propõe fazer são elucidativas a este respeito: “se quero encontrar algo de certo”¹⁸⁷,

¹⁸⁴ *Idem, ibidem*, p. 195: “Quand nous n’avons pas pouvoir sur les choses, nous avons donc cependant toujours sur notre esprit un pouvoir absolu: nous pouvons toujours ne vouloir que ce que nous voulons bien vouloir.”

¹⁸⁵ DESCARTES, *Discours de la Méthode*, III (AT, VI, p. 25, linhas 23-24): “[...] il n’y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées [...].”

¹⁸⁶ A. KOYRÉ, *Considerações sobre Descartes*, p. 51. E, na mesma página, numa nota de rodapé a esta ideia, o autor acrescenta sintomaticamente: “É por um ato *livre* que nos decidimos a ‘duvidar’, a ‘suspender o juízo’ e a ‘recusar o crédito’ às ideias que se nos apresentem. É *livremente* que nos decidimos à revisão crítica das nossas ideias. A filosofia começa, portanto, por uma afirmação efetiva da liberdade e pressupõe-na.”

¹⁸⁷ DESCARTES, *Meditations*, I, (AT, VII, p. 22, linhas 1-2): “[...] si quid certi veli invenire.”

“suporei”¹⁸⁸, “julgarei”¹⁸⁹, “considerarei”¹⁹⁰, “permanecerei”¹⁹¹; e, no princípio da Segunda Meditação sucedem-se idênticas fórmulas: “esforçar-me-ei e tentarei”¹⁹², “prosseguirei o caminho”¹⁹³.

Se, na opinião de Alquié, não há, no *Discurso do Método*, “nenhuma exposição propriamente metafísica da dúvida”¹⁹⁴, isso acontece fundamentalmente devido ao facto de não estar aí ainda em ação uma metafísica do poder, que faz da dúvida o seu *instrumento* privilegiado de acesso ao “cogito”. E quando a designo desta forma apenas pretendo reforçar o carácter técnico-instrumental e, por isso mesmo, maquinal, desta “experiência de pensamento” que é a dúvida metódica¹⁹⁵. Uma dúvida ao serviço da vontade e comandada pela vontade. O que torna evidente a diferença entre os dois tempos da dúvida, identificados por H. Gouhier nas *Meditações*: o primeiro comandado pelo entendimento e o segundo comandado pela vontade¹⁹⁶. Só o segundo momento é de tal modo radical que dá acesso à primeira certeza, sendo significativo que essa radicalidade recorra ao “subterfúgio instrumental” do génio maligno: “Vou supor, por consequência, não o Deus sumamente bom, fonte da verdade, mas um certo génio maligno, ao mesmo tempo extremamente poderoso e astuto, que pusesse toda a sua indústria em me enganar.”¹⁹⁷ É o poder onnipotente que ele encarna, e, por isso, é ainda uma metafísica do poder que suporta essa hipótese; só que, não podendo ser o poder onnipotente divino e sendo interior ao próprio homem, é o poder onnipotente de algo que aqui se substitui ao poder divino e que, em última análise, não é senão a própria vontade humana. Parece-me, por isso, extremamente feliz a ca-

¹⁸⁸ *Idem, ibidem*, I (AT, VII, p. 22, l. 23): “[...] suponom [...]”.

¹⁸⁹ *Idem, ibidem*, I (AT, VII, p. 22, l. 26): “[...] putabo [...]”.

¹⁹⁰ *Idem, ibidem*, I (AT, VII, p. 22, l. 26): “[...] considerabo [...]”.

¹⁹¹ *Idem, ibidem*, I (AT, VII, p. 23, l. 4): “[...] manebo [...]”.

¹⁹² *Idem, ibidem*, II (AT, VII, p. 24, l. 3): “Enitar tamen et tentabo [...]”.

¹⁹³ *Idem, ibidem*, II (AT, VII, p. 24, l. 7): “[...] pergamque [...]”.

¹⁹⁴ Cf. F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1966, p. 133.

¹⁹⁵ Cf. A. BARUZZI, *op. cit.*, pp. 21-22.

¹⁹⁶ Cf. H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, J. Vrin, Paris, 1969, pp. 27-28.

¹⁹⁷ DESCARTES, *Meditationes*, I, (AT, VII, p. 22, linhas 23-26): “Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem et callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret.”

raterização do génio maligno, feita por N. Grimaldi, inspirando-se nas considerações de Gouhier¹⁹⁸, como sendo “um travesti da vontade”¹⁹⁹.

Entretanto, se é a vontade o operador da dúvida, se a dúvida, como instrumento da vontade, é o operador do “cogito”, resulta daqui a necessidade de reconduzir o próprio “cogito” à sua sede natural que é, na sequência lógica dos desenvolvimentos anteriores, uma metafísica do poder, ou, mais precisamente ainda, uma metafísica da vontade de poder. É necessário sublinhá-lo devidamente: neste contexto, o “cogito” é fundamentalmente *um ato de vontade* e só por ser um ato de vontade é que efetivamente é um ato de razão. E, como ato de vontade, o “cogito” é, em última análise, a *afirmação* do homem como poder e como sujeito de poder, ou se quisermos, tendo em conta que se segue ao processo da dúvida, é *o reconhecimento* do sujeito humano no seu poder de ser sujeito. Uma vez eliminado tudo, resta o operador de todo o processo: a vontade. Uma vez curto-circuitados todos os pensamentos, há apenas o potenciador desse curto-circuito: a vontade. Uma vez levantada a suspeição sobre todo o “cogitatum”, nada mais há senão o “cogitare” puro e simples, que, assim, é um “cogitare” sem “cogitatum”, ou seja, um ato não do entendimento, mas tão-só da vontade²⁰⁰: a afirmação tão-só do “posse” que é, afinal, um “possest”, ou, talvez ainda melhor, um puro e simples “posse ipsum” reduzido à escala do “humano, apenas ou demasiado humano”, consoante a perspetiva a partir do qual é visto. Neste sentido, parece-me que, de facto, o modelo da intencionalidade ou da representação com que tanto Husserl como Heidegger terão pretendido interpretar o “cogito” cartesiano não resiste à radicalidade com que ele é formulado por Descartes. Como refere Marion, numa das mais interessantes análises deste ponto de partida do sujeito da Modernidade, de entre as que nos últimos anos foram formuladas, “transposta em termos

¹⁹⁸ Cf. H. GOUHIER, *Essais sur le Discours de la Méthode, la Métaphysique et la Morale*, Paris, Vrin, 1973, p. 151.

¹⁹⁹ Cf. Nicolas GRIMALDI, *L’expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, p. 233.

²⁰⁰ Talvez se pudesse juntar à vontade a capacidade de sentir, como interpreta Jean-Luc MARION (*Sur la pensée passive de Descartes*, Paris PUF, 2013, especialmente pp. 103-111) o que, se entendermos a capacidade de sentir como indissociável do “corpo da união”, permitiria algumas reservas quanto à radicalidade da dúvida, não sobre o mundo dos corpos materiais, mas sobre “o meu corpo na sua capacidade de sentir” indissociável do sentir que é o próprio pensamento.

cartesianos, a aporia de um *cogito, ergo sum* interpretado intencionalmente formular-se-ia assim: se a dúvida desqualifica a relação entre toda a ideia (representação) e o seu *ideatum* (representado), se a existência do ego ou mesmo a sua ‘performance’ de pensamento constituem um *ideatum*, como assegurar que a representação deste *ideatum*, e ela só, faça exceção à desqualificação das evidências, mesmo as mais presentes? Em poucas palavras, se o *cogito, ergo sum* releva da representação, então também ele, como todas as representações, cairá sob golpe da dúvida: porque é que seria certo que eu penso, que eu sou, se também isto eu o represento a mim próprio?”²⁰¹ É com esta dificuldade que qualquer interpretação desdobrada do “cogito” tem de se enfrentar, e, talvez por isso, muitos intérpretes do pensamento cartesiano, mesmo quando manifestam uma certa tendência para recorrer ao modelo da “representação” a fim de pensar a forma como o pensamento se representa a sua própria natureza, como é o caso de M. Guérault²⁰², tenham preferido, quando se trata de explicitar em que efetivamente consiste o “cogito”, o modelo da consciência como ato único e não desdobrado²⁰³, que, de algum modo, interdita o modelo representativo²⁰⁴. A propósito do

²⁰¹ Jean-Luc MARION, “Le cogito s’ affect-t-il?”, in: *idem*, *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, p. 161. É tendo em conta esta dificuldade que o Eu transcendental de Kant é um Eu simples, “vazio de qualquer representação” (KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A- 346/B-404).

²⁰² Cf. M. GUÉROUT, *Descartes selon l’ordre des raisons*, I, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1953, p. 82, e p. 86-87.

²⁰³ Por isso, quando Guérault se refere à multiplicidade que o “cogito” possa eventualmente comportar, contrapõe-lhe a simplicidade e a unidade dum acto indesdobrável (*idem, ibidem*, p. 99): “Le ‘je pense que je pense’, qui caractérise la réflexivité du *Cogito*, n’implique donc aucune dualité interne entre ma pensée en tant qu’ elle est *pensée* par ma pensée et ma pensée en tant qu’ elle *pense* ma pensée.” Também F. ALQUIÉ (*A Filosofia de Descartes*, trad. port. de M. R. Martins, Lisboa, Presença, 1986, p. 78) adota idêntica opinião: “Portanto Descartes recusa-se a distinguir o pensamento pensante e o pensamento pensado. Afirma a unidade absoluta do pensamento e da reflexão sobre esse pensamento. [...] E nisto é mesmo necessário admitir que o *cogito* não é conhecido por uma ideia semelhante a outras. Próprio de qualquer ideia é representar um ser que não é ela, e por isso é que posso sempre pôr em dúvida o seu objecto. Mas o *cogito* manifesta, de forma directa, uma qualquer presença do ser no meu pensamento: a ideia que me faz conhecer que penso e o meu pensamento são uma só e a mesma coisa, de modo que a ideia que faço do meu pensamento é não tanto a ideia do meu pensamento como o próprio ser desse pensamento.”

²⁰⁴ Não estou assim de acordo com a interpretação que Jean-Luc MARION (“Le cogito s’ affect-t-il?”, p. 163-164) faz da posição de M. Guérault, tanto mais que os passos

modelo da representação, não pode também deixar de se sublinhar que o próprio Descartes nunca utilizou a fórmula “Cogito me cogitare rem” com que Heidegger explicitamente e intencionalmente se quis referir ao cogito²⁰⁵, embora em algumas circunstâncias recorra a expressões que a poderiam sugerir²⁰⁶, mas que me parece forçado traduzir exatamente naqueles termos heideggerianos.

Penso que, para uma mais adequada percepção da natureza do ato e do pensamento que o “cogito” envolve, é necessário voltar a percorrer a tipologia cartesiana dos pensamentos tal como ela se foi estabelecendo na sua obra e tendo nomeadamente em conta o seu ponto de chegada em *As Paixões da Alma*. Assim, poderia começar por constatar que já nas *Meditações* Descartes distingue vários tipos de pensamentos, dizendo que “alguns são como imagens das coisas e a estes apenas convém propriamente o nome de ideia, como quando penso um homem, uma Quimera, ou o Céu ou um Anjo ou Deus” e “outros têm aspetos diferentes destes: assim quando quero, quando temo, quando afirmo, quando nego.” E acrescenta: “Apreendo sempre nestes casos qualquer coisa como objeto do meu pensamento, mas além disso junto ao pensamento algo que está para além desta semelhança com a coisa: desta classe de pensamentos uns dizem-se vontades ou afetos, outros juízos.”²⁰⁷ Por um lado, distinguem-se aqui, em

invocados para sustentar essa interpretação, mais do que ao “cogito”, referem-se ao desenvolvimento reflexivo que, partindo do “Cogito” não está integralmente contido nele. Por outras palavras, afirmar o “cogito” não é afirmar e explicitar integralmente a representação reflexiva que podemos fazer da nossa natureza como “res cogitans”, representação essa que se segue ao “cogito”. mas que não se identifica como o mesmo e único ato que é o “cogito”.

²⁰⁵ Cf. M. Heidegger, *Gesamtausgabe. Band 2. Sein und Zeit*, p. 572.

²⁰⁶ Cf. por exemplo, DESCARTES, *Entretien avec Burman* (AT, V, p. 149, linhas 17-22). No entanto, o único texto em que Descartes utiliza expressamente a fórmula “cogitare se cogitare” fá-lo não para a propor como uma interpretação do “cogito” mas para negar expressamente que o “cogito” possa entender-se nesse sentido (*Objectiones septimae*, AT, VII, p. 559, linhas 2-10). Para um balanço sobre estas fórmulas, cf. Jean-Luc MARION, “Le cogito s’ affect-t-il?”, p. 160, n. 7, e também p. 166: cf. ainda *idem*, *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 391, n. 32.

²⁰⁷ DESCARTES, *Meditationes*, III (AT, VII, p. 37, linhas 3-12): “Quaedam [cogitationes] ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen: ut cum hominem, vel Chimaeram, vel Coelum, vel Angelum, vel Deum cogito. Aliae vero alias quasdam praeterea formas habent: ut, cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed

primeiro lugar, as ideias que são percepções de algo exterior, daquelas que, não o sendo, se podem classificar no campo dos afetos ou das vontades; por outro lado, não deixa de ser significativo que esta distinção, colocada imediatamente após a Segunda Meditação em que o *cogito* irrompera, embora não integre explicitamente esse mesmo *cogito* em nenhum destes tipos de pensamento, parece interditar que ele seja considerado rigorosamente uma ideia, já que nada permite interpretá-lo como uma imagem de uma coisa. A tipologia apresentada nos *Princípios da Filosofia*, embora mantenha a mesma dicotomia, apresenta-se, no que se refere à possibilidade de classificação do “cogito”, mais ambígua, voltando a “baralhar as cartas”: “Todos os modos de pensar que experimentamos em nós podem reduzir-se a dois gerais: dos quais um é a percepção, ou a operação do entendimento; e o outro a volição ou a operação da vontade. Assim, sentir, imaginar entender simplesmente são apenas modos diferentes de perceber; mas desejar, ter aversão, afirmar, negar, duvidar, são modos diferentes de querer.”²⁰⁸ Entendido o “cogito” como um simples “intelligere” talvez ele pudesse ser considerado uma operação do entendimento; mas não há dúvida de que o “cogito” envolve inegavelmente uma afirmação e, por isso, a sua sede parece ser antes a vontade. O esclarecimento final desta problemática é-nos dado na mais clara e pormenorizada exposição desta tipologia nos textos de Descartes: a que é apresentada em *As Paixões da Alma*. Aí pode ler-se, em primeiro lugar: “É fácil ver que não resta nada em nós que se deva atribuir à alma, a não ser os nossos pensamentos, que são principalmente de dois géneros a saber: uns são as ações da alma, os outros, as suas paixões”. Qual a diferença entre uns e outros? A distinção segue-se de imediato: “Os que chamo suas ações são todos os nossos atos voluntários, porque experimentamos que vêm diretamente da nossa alma e parecem depender apenas dela. Pelo contrário, podem chamar-se de uma maneira geral suas paixões todas as espécies de percepções ou conhecimentos que se encontram em nós, porque muitas vezes não é a nossa alma que

aliquid amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector; et ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem iudicia appellantur.”

²⁰⁸ *Idem, Principia philosophiae*, I, 32 (AT, VIII, p. 17, linhas 19-25): “Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt: quorum unus est perceptio, sive operatio intellectus; alius vero volitio, sive operatio voluntatis. Nam sentire, imaginari, et pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi; ut et cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare, sunt diversi modi volendi.”

os faz tais como são, e que sempre os recebe das coisas que são representadas por eles.”²⁰⁹ Retoma-se aqui, de algum modo, o que já havia sido esboçado nas *Meditações*, mas sem lugar para quaisquer dúvidas: há fundamentalmente dois tipos de pensamentos, os que são designados como volições por se identificarem com ações da alma e dela apenas dependerem, e as percepções, designadas paixões, que resultam mais da receptividade da alma do que da sua atividade e autodeterminação. Se os pensamentos se situam quase dentro deste espectro não me parece que o “cogito” constitua uma exceção. Nesse caso, e porque também parece correto, na divisão subsequente, não o considerar uma representação de algo que seja exterior à própria alma (na medida em que tudo o que é exterior à própria alma está suspenso pela dúvida) só me resta considerá-lo uma volição e, conseqüentemente, sustentar que a afirmação do “cogito” é, fundamentalmente, a afirmação da “vontade” do respetivo sujeito.

Os parágrafos seguintes só podem confirmar esta ideia, ou, quando muito, reperspetivá-la, sem, no entanto, porem em causa o núcleo fundamental desta posição. Assim, quando imediatamente depois se distinguem os dois tipos de vontade, é feita referência às “ações da alma que terminam na própria alma”, dando-se como exemplo o amor a Deus (o que não é o caso do “cogito”), ou o ato de querer aplicar o nosso pensamento a um objeto que não é de modo algum material²¹⁰ (o que permitiria identificar o “cogito” ou qualquer outra aplicação do pensamento às coisas simples intelectuais, entre as quais se conta o pensamento e as volições²¹¹).

²⁰⁹ *Idem, Les passions de l'âme*, I, art. 17 (AT, XI, p. 342, linhas 9-22): “[...] il est aisé de connaître qu’il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres: à savoir, les unes sont les actions de l’âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions, sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu’elles viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d’elle. Comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n’est pas notre âme qui les fait telles qu’elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles.”

²¹⁰ *Idem, ibidem*, I, art. 18, p. 342, linha 25 e p. 343, linhas 1-4: “Derechef nos volontés sont de deux sortes. Car les unes sont des actions de l’âme, qui se terminent en l’âme même, comme lorsque nous voulons aimer Dieu, ou généralement appliquer notre pensée à quelque objet qui n’est point matériel.”

²¹¹ *Idem, Regulae ad directionem ingenii*, XII (AT, X, p. 419, linhas 6-15: “Dicimus secundo, res illas, quae respectu nostri intellectus simplices dicuntur, esse vel pure intellectuales, vel pure materiales, vel communes. Pure intellectuales illae sunt, quae

Poderá argumentar-se que uma coisa é o ato de querer da vontade e outra é a percepção que se tem desse ato de querer. E, assim, devendo considerar-se o “cogito” como a percepção desse ato, ele deveria situar-se não entre as ações que são volições, mas entre as percepções que pertencem mais ao domínio da paixão, embora uma paixão que tenha como causa a alma. Descartes, não se referindo literalmente ao “cogito”, não exclui esta hipótese de classificação, mas, na linha da interpretação que anteriormente propus em que se exclui o modelo desdobrado da representação, diz explicitamente que, devido ao facto de a percepção e a volição serem, neste caso, a mesma coisa, é, habitual chamar-lhe ação e não paixão²¹².

Esta identificação da percepção com a volição nas afeções que têm a alma por causa abre duas vias que, longe de se excluírem, se completam e, nessa complementaridade, comportam uma fecundidade para a leitura do “cogito” de que só agora os intérpretes parecem dar-se conta. A primeira via é a que tenho vindo a explorar e que me permite identificar o “cogito” com uma volição: neste caso, dizer “eu penso, eu existo” equivaleria a dizer “eu quero, eu existo”²¹³, “eu posso, eu existo”, ou se prolongarmos

per lumine quoddam ingenitum, et absque ullius imaginis corporeae adiumento ab intellectu cognoscuntur: tales enim nonnullas esse certum est, nec ulle fingio potest idea corporea quae nobis repraesentet, quid sit cognitio, quid dubium, quid ignorantia, item quid sit voluntatis actio, quam volitionem liceat appellare, et similia.”

²¹² *Idem, Les passions de l'âme*, I, Art. 19, linhas 11-25: “Nos perceptions sont aussi de deux sortes, et les unes ont l'âme pour cause, les autres le corps. Celles qui ont l'âme pour cause, sont les perceptions de nos volontés, et de toutes les imaginations ou autres pensées qui en dépendent. [...] Et bien qu'au regard de notre âme, ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut. Toutefois, à cause que cette perception et cette volonté ne sont en effet qu'une même chose, la dénomination ce fait toujours par ce qui est le plus noble; et ainsi on n'a point coutume de la nommer une passion, mais seulement une action.”

²¹³ É para uma direção convergente com esta que se encaminha a interpretação de N. Grimaldi, quando, ao referir-se ao “cogito” como o que resta face ao artifício do génio maligno como encarnação da vontade humana, conclui o seu raciocínio com as seguintes palavras (*L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, p. 235): “Lorsque Descartes écrit: ‘il n'y a donc point de doute que je suis si il me trompe’, qui me trompe si ce n'est moi? Cela revient à dire que, comme le malin génie ne peut pas tout nier sans s'affirmer, l'infinité de ma volonté ne peut pas nier l'existence de toutes choses sans affirmer cependant la sienne. *Volo, existo*.” E o mesmo autor acrescenta de imediato: “Ainsi, me découvrant l'évidence de mon existence par l'acte même de ma pensée, le mouvement du doute me découvre dans la même évidence ma pensée comme volonté infinie.”

o “quero” e o “posso” pelas suas concretizações na vontade de poder do sujeito moderno, equivaleria ainda a dizer “eu domino, eu existo” e até “eu conquisto, eu existo”²¹⁴. Tendo em conta que o “cogito” é isto, ou pode também conduzir a isto, torna-se então extremamente claro por que razão Descartes, ao procurar explicitar reflexivamente o que se entende por “res cogitans”, não deixa de dar um lugar destacado à vontade: uma coisa pensante é uma coisa que comporta, entre outras características, o querer e o não querer (além do duvidar, afirmar e negar que também não são senão modulações do próprio querer)²¹⁵.

A segunda via não se opõe a esta, mas abre outras perspectivas não menos sedutoras. Se o “cogito” for visto como uma “paixão” que tem a alma como causa e que termina também na própria alma, então pode com razão falar-se de um “cogito afetivo” ou do “cogito” como uma auto-afeção da alma²¹⁶. Neste contexto, pode dizer-se que o “eu penso, eu existo” seria suscetível de uma transcrição em termos de “eu sinto, eu existo”, desde que por sentir não se entenda uma disposição totalmente passiva, mas sim a percepção do que se sente na auto-disposição voluntária do ato pelo qual eu penso e no qual eu penso, que é o ato pelo qual eu me afirmo

²¹⁴ Enrique DUSSEL afirma que o “Ego conquiro” antecede em mais de um século o “cogito” cartesiano (*Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p 68) e, numa publicação anterior, procura fazer uma fenomenologia do ‘ego conquiro’ no contexto de uma desconstrução do “mito da Modernidade” centrado no “cogito” cartesiano (*El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz, Plurales Editores, 1994, pp. 40-48), como se o cogito fosse, no final, uma tomada de consciência da sua afirmação já realizada pelo ato da conquista e do domínio.

²¹⁵ DESCARTES, *Meditationes*, II, (AT, VII, p. 28, linhas 20-22): “Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, [...] affirmans, negans, volens, nolens [...]” *Idem, ibidem*, III (AT, p. 34, linhas 18-20): “Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, [...] volens, nolens [...]”

²¹⁶ Sobre a possibilidade do “cogito afetivo” entendido como auto-afeção da alma, cf. o interessantíssimo ensaio de Jean-Luc MARION, “Le cogito s’ affect-t-il?”, já citado anteriormente. O mesmo autor, em obra publicada muito tempo depois de ter concluído a primeira redação deste estudo, fundamenta de forma mais sistemática essa ideia: Jean-Luc MARION, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013. Cf. especialmente os capítulos III (pp. 95-133) e VI (pp. 217-260). Também M. MEYER, em *O filósofo e as paixões. Esboço de uma história da natureza humana*, trad. port. de S. Fitas, Porto, Asa, 1994, aceita esta possibilidade de interpretação do “cogito” no capítulo dedicado a Descartes (p. 157-187).

e no qual me afirmo. É igualmente tendo isto em conta que se compreende que, nas mesmas frases que foram anteriormente citadas para mostrar o que se entende por “res cogitans” na sua explicitação reflexiva, surja o sentir ao lado do querer²¹⁷, e em outros textos ora apareça insinuada uma certa equivalência entre pensar e sentir²¹⁸, ora se faça mesmo uma definição do pensar recorrendo também ao conceito de sentir, como no caso dos *Princípios da Filosofia*: “Pela palavra pensamento entendo tudo o que acontece em nós, sendo nós conscientes, de tal maneira que disso existe em nós consciência; é por isso que não apenas entender, querer, imaginar, mas também sentir é a mesma coisa aqui que pensar.”²¹⁹ Tal auto-afeção inscreve-se, no entanto, no quadro da vontade, pois sendo a alma a causa dessas afeções²²⁰, elas podem ser alteradas pela própria alma²²¹, o que reconduz este tipo de paixões, em certa medida, ao campo da vontade. Neste contexto, ganha especial relevo articular o “cogito” com a paixão ou a afeção que mais diretamente se prende com a vontade, ou seja, a generosidade²²². Na verdade, a generosidade caracteriza-se

²¹⁷ DESCARTES, *Meditationes*, II, (AT, VII, p. 28, linhas 20-22): “Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe [...] et sentiens [...].”; *idem, ibidem*, III (AT, p. 34, linhas 18-20): “Ego sum res cogitans, id est [...] et sentiens [...].” Esta integração do sentir no “cogito” permite, inclusivamente, questionar a radicalidade da dúvida relativamente à vertente corpórea do sentir, radicada no “corpo da união” a que mais tarde farei referência e a que já anteriormente aludi (nota 200).

²¹⁸ Cf., por exemplo, *Carta a Plempius de 3 de outubro de 1637* (AT, I, p. 413, linhas 14-16): “[...] supponit me putare bruta videre plane ut nos, hoc est sentiendo sive cogitando se videre [...].”

²¹⁹ *Idem, Principia philosophiae*, I, 9 (AT, VIII, p. 7, linhas 10-13): “Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare.” Já na Segunda Meditação se dizia expressamente (AT, VII, p. 29, linhas 14-18): “At certe videre videor, audire, calescere. Hoc falsum esse non potest; hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic sump-tum nihil aliud est quam cogitare.”

²²⁰ Cf. *idem, Les passions de l’âme*, II, art. 51 (AT, XI, p. 370, linhas 15-16): “[...] elles puissent quelquefois être causées par l’âme [...].”

²²¹ Cf. *idem, ibidem*, I, art. 41, (AT, XI, p. 359 linhas 23-25 e p. 360, linhas 1-2): “les dernières [les passions] dépendent absolument des actions qui les produisent, et elles ne peuvent qu’indirectement être changées par l’âme, *excepté lors qu’elle est elle-même leur cause.*” (Sublinhado por mim).

²²² O primeiro autor a propor esta aproximação terá sido L. J. GUERRERO, em “La generosidad en la filosofía cartesiana”, in: *Descartes, Homenaje en el tercer centenario*,

como uma afeção que tem o “ego” como centro, na medida em que nasce da estima com que o homem se pode legitimamente estimar a si próprio²²³, mas, mais do que isso, define-se justamente pela reassunção, da parte do homem, da “livre disposição das suas vontades” como sendo o que é mais específico da sua natureza, e pelo sentimento resultante da sua resolução de bem usar dessa sua vontade, o que se identifica com a virtude²²⁴.

A generosidade permite-nos, assim, unificar na sua complementaridade as duas vias de leitura do “cogito” a que acabei de fazer referência: como ato de vontade, o “cogito” pode ser legitimamente articulado com a generosidade, pois é ela também que é a mais clara e definitiva afirmação da vontade nos textos cartesianos; como “auto-afeção” ou ato afetivo o “cogito” pode ser reencontrado na paixão da generosidade, pois ela é o exemplo mais eminente de uma paixão que começa e acaba na própria alma e que nela inscreve o “ego” como centro das suas modulações, sendo, ao mesmo tempo que paixão, uma virtude que nos proporciona a “beatitude” e que tem em si a sua própria causa²²⁵. No entanto, aprofundando todas as implicações da generosidade, nomeadamente nos art. 154, 156 e 158, ao considerar-se a generosidade como uma das expressões mais significativas da metafísica do poder nos últimos textos cartesianos, talvez não fosse incorreto caracterizá-la como a secularização de uma virtude ancorada em chão místico, mas que, desligada da sua referência transcendente, encontra na vontade imanente do sujeito humano o horizonte adequado para a sua plena e autónoma afirmação. De qualquer

Buenos Aires, 1937, III, pp. 41-72. Mais recentemente Jean-Luc MARION, em “Le cogito s’ affect-t-il?”, pp. 178-187, formulou idêntica proposta. D. KAMBOUCHNER, em *L’Homme des passions*, II, pp. 212-217 e n. 212 da p. 413, embora discutindo a sugestão de Jean-Luc Marion, admite, no entanto, a possibilidade de os art. 152 e 153 de *As paixões do homem* conterem um equivalente do “cogito”.

²²³ DESCARTES, *Les passions de l’âme*, III, art- 153 (AT, XI, p. 445, linhas 26-27 e p. 446, linha 1): “[...] la vrai Générosité, qui fait qu’un homme s’estime au plus haut point qu’il se peut légitimement estimer [...]”

²²⁴ Cf. *supra*, nota 121.

²²⁵ Cf. DESCARTES, *Les passions de l’âme*, III, art. 190, p. 471, linhas 14-21. É de notar, com Jean Luc MARION (*Sur la pensée passive de Descartes*, p. 254), que se opera aqui a retomada de uma linguagem, ao nível da antropologia e da afetividade, que dobra o conceito divino de *causa sui*, como se pela paixão/virtude da generosidade, o homem dobrasse em si, de algum modo, a *causa sui* divina, num prolongamento da metafísica do poder e da vontade a que fui fazendo referência.

modo, se a designação de “causa sui” é, no que se refere a Deus, a fórmula adequada para traduzir a metafísica do poder que se cruza com os pressupostos teológicos do pensamento cartesiano, pode afirmar-se que o “cogito”, como “cogitatio sui”, que não é senão uma “volitio sui”, é o duplo humano dessa “causa sui” e, como tal, é uma eloquente expressão dessa metafísica do poder na sua recondução ao plano da humanidade.

9. Uma vez estabelecido o “cogito” como ponto de partida para a reconstrução metafísica da realidade no quadro de um projeto de uma vontade de poder, é relativamente fácil refazer o percurso metafísico de Descartes que do “cogito” conduz a Deus e de Deus conduz à existência do mundo material. Nesse percurso, poder e pensamento “sub specie machinae” andam a par, de modo a proporcionar uma reconstrução da realidade suscetível de ser integralmente reabsorvida numa metafísica do poder e, conseqüentemente, dominada pelo próprio homem.

Com efeito, aquilo de que se trata é de “re-montar” a partir das suas peças últimas, ou seja, as naturezas simples, toda a realidade do mundo humano, de um modo que se revele eficaz, tanto no que se refere à metodologia da metafísica, como no que se refere à metodologia da física. No caso da metodologia da metafísica, isso conseguir-se-á com a percepção da necessidade, da ordem e da articulação proporcional (parâmetros exigidos pela *mathesis* na sua universalidade) no sistema constituído pelas naturezas simples intelectuais e materiais de que fala a Regra XII²²⁶. Ora é exatamente isso que as *Meditações* põem em marcha, de tal modo que se pode entender o seu processo argumentativo como uma realização plena da *mathesis*²²⁷. Neste sentido, a Metafísica é, depois do método, a primeira realização efetiva do pensamento “sub specie machinae”.

²²⁶ Cf. *supra*, nota 211.

²²⁷ Esta opinião é sustentada e fundamentada por Jean-Luc MARION, em “Quelle est la méthode dans la Métaphysique? Le rôle des natures simples dans les *Mediations*”, in: *Questions cartésiennes*, pp. 75-109, de um modo tal que lhe permite afirmar (p. 108): “À titre de pur exercice de la mise en évidence par l’ordre seul, sans jamais devoir recourir à la mesure d’une étendue, les *Meditations* — qui traitent en effet de ‘...toutes les premières choses qu’on peut connaître en philosophant par ordre’ (AT, III, 239, 6-7) — peuvent même prétendre accomplir l’ambition essentielle de la *Mathesis universalis* par leur geste le plus métaphysique: métaphysique et méthode se trouvent entées sur l’unique ordre de l’évidence.”

Essa realização começa com a “reconquista” de Deus. A partir do “co-gito”, impõe-se restaurar Deus no domínio do ser e isso só se consegue de facto no quadro de uma “onto-teo-logia” da causa centrada no único domínio sobre o qual o homem pode exercer o seu poder e se pode exercer como poder, que é o domínio do pensamento. Isso implica duas coisas: por um lado, que a demonstração da existência por uma via “a posteriori” não abandone esse domínio (e é isso mesmo que acontece na medida em que o efeito que desencadeia a procura de uma causa última não é um efeito com existência corpórea e material, mas tão-só um efeito que pertence ao campo da “cogitatio”, a *ideia* do Deus infinito, onnipotente e sumamente perfeito²²⁸, e é só após o reconhecimento da causalidade da ideia de Deus no homem que se parte para a afirmação da causalidade de Deus sobre o próprio homem²²⁹, inclusivamente no contexto de uma remissão implícita para a teoria da “criação das ideias eternas”²³⁰ que, como vimos, está na base da metafísica cartesiana do poder; por outro lado, implica também que o cha-

²²⁸ A argumentação de Descartes aparece sintetizada num simples parágrafo das *Meditações* (AT, VII, p. 45, linhas 9-22): “Itaque sola restat *idea Dei*, in qua considerandum est an aliquid ist quod a me ipso non potuerit proficisci. Dei nomine intelligo substantiam quandam infintam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum. Quae sane omnia talia sunt ut, quo dilligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur. Ideoque ex antedictis, Deum necessario existere, est concludendum. Nam quamvis *substantiae quidem idea* in me sit ex hoc ipso quod sim substantia, non tamen idcirco esset *idea substantiae infinitae*, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia, quae revera esset infinita procederet.” (Sublinhado por mim). Note-se que, embora se invoque a criação de nós por Deus, não é tal criação que é invocada enquanto tal, mas *como conteúdo de uma ideia* cuja proveniência é necessário identificar.

²²⁹ Note-se que primeiro é desenvolvida toda a argumentação inerente ao conteúdo das afirmações constantes da nota anterior e só depois Descartes se referirá ao homem como efeito produzido pela causa divina (*Meditationes*, III, AT, VII, p. 47, linha 29 e p. 48, linhas 1-2): “[...] *ulterius* quaerere libet an ego ipse habens illam ideam esse possem, si tale ens nullum existeret.” (Sublinhado por mim).

²³⁰ Cf. *idem*, *Meditationes*, III (AT, VII, p. 51, linhas 15-23): “Et sane non mirum est Deum, me creando, ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa. Sed ex hoc uno quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem eius factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior.” Está, de algum modo, aqui latente a ideia de que as verdades eternas “sont toutes *mentibus nostris ingenitae*” constante da *Carta a Mersenne de 15 de abril* de 1630 (AT, I, p. 145, linhas 18-19).

mado argumento ontológico ou demonstração “a priori” não constitua uma exceção a essa metafísica da causa (e também aqui Descartes é fiel à sua “onto-teo-logia”, já que se verifica existir uma indissociabilidade total entre a demonstração “a priori” tematizada na Quinta Meditação e a noção de “causa sui” à qual Descartes nos reenvia quando pretende responder às Quartas Objeções, uma vez que o processo argumentativo não é uma *dedução* da existência de Deus a partir da sua essência, mas um reconhecimento de que em Deus a sua essência se coloca a si própria, como “causa sui” — causa “formal” ou “quase eficiente” — isto é, como sumo poder — na existência²³¹).

Mas essa realização prolonga-se, de uma maneira que é decisiva para a sua Física, com a restauração do mundo corpóreo e material na existência. E, no que toca a este aspeto decisivo, não há que facilitar na interpretação do pensamento de Descartes. Porque um dualismo entre “res cogitans” e “res extensa” é o resultado final deste percurso metafísico, poderia parecer à primeira vista que Descartes afinal não faz senão restaurar nesses novos termos o velho dualismo escolástico entre corpo e alma. Mas nada está mais longe do seu pensamento e da sua marcha discursiva: o mundo que Descartes reencontra no final da Sexta Meditação não é de modo algum o mundo que Descartes começa por pôr em dúvida no princípio da Primeira Meditação. E o que separa um do outro é exatamente a “disponibilidade” deste mundo “reencontrado” para o exercício do poder pelo sujeito, ou, por outras palavras, a adequação deste mundo ao modelo do pensamento “sub specie machinae”, em pleno processo de instauração na Carta Magna da Modernidade que são as *Meditações*. Com efeito, em última análise, a retomada do mundo após o “cogito” e segundo o critério das ideias claras e distintas mais não significa que a depuração do mundo de tudo o que não passe por esse filtro a partir do qual essa retomada se realiza e que, por conseguinte, não permita o exercício

²³¹ Cf, além do passo já citado *supra*, n. 84, (*Primae responsiones*, AT, VII, 110, linhas 24-31), o seguinte passo das *Respostas às Quartas Objeções* (AT, VII, p. 243, linhas 20-26): “Sed ut haec duo simul concilientur, dici debet, quaerenti cur Deus existat, non quidem esse respondendum per causam efficientem proprie dictam, sed tantum per ipsam rei essentiam, sive causam formalem, quae propter hoc ipsum quod in Deo existentia non distinguitur ab essentia, magnam habet analogiam cum efficiente, ideoque quasi causa efficiens vocari potest.”

do poder mediado pelo exercício do pensamento. Assim, um dos sinais mais evidentes dessa diferença será a passagem das funções vitais para o domínio do corpo, quando antes pertenciam ao domínio da alma, mas a marca mais clara será a redução dos corpos materiais à composição de figura, extensão e movimento, as naturezas simples materiais a que as *Regras para a Direção do Espírito* já tinham feito referência²³².

É extremamente interessante o processo através do qual Descartes nos conduz da dúvida à certeza da existência do mundo material, na medida em que, sob uma aparente simplicidade e sob a capa de uma argumentação que se movimenta externamente em termos meramente causais, é toda uma nova “reconfiguração” do mundo que se opera e, com ela, uma nova “reconfiguração” da natureza. Podemos escolher como guia para nos acompanhar nesta argumentação cartesiana o grande intérprete do seu pensamento que foi Martial Guérout e as pertinentes etapas em que ele divide essa argumentação²³³. De acordo com as suas sugestões, seria possível detetar três momentos na passagem do “cogito” e de Deus para a afirmação do mundo material. A primeira etapa corresponderia a uma passagem pelo reino do entendimento, a segunda a uma passagem pelo reino da imaginação e a terceira a uma passagem pelo reino dos sentidos.

O reino do entendimento permite-nos avaliar a possibilidade de existência do mundo material. Porquê? Porque só posso admitir a existência do mundo material se a sua realidade objetiva corresponder a algo de que tenha uma ideia clara e distinta, ou seja, só é admissível a existência daquilo que eu puder dominar com clareza através do meu entendimento. É, efetivamente, assim que começa esta marcha do discurso cartesiano: “Resta examinar se as coisas materiais existem. Pelo menos já sei seguramente que elas, enquanto são objeto da matemática pura, podem existir, visto que as concebo clara e distintamente. Porque não há dúvida de que Deus é capaz de produzir todas aquelas coisas que sou capaz de conceber deste modo, e nunca julguei que ele não pudesse produzir algo, a não ser

²³² DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, XII (AT, X, p. 419, linhas 18-20): “Pure materiales illae sunt, quae non nisi in corporibus esse cognoscuntur: ut sunt figura, extensio, motus, etc.”

²³³ Cf., para o efeito, Martial GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, pp. 22-60.

que houvesse contradição em eu o conceber distintamente.”²³⁴ No fundo, Descartes, sob a capa da demonstração da existência, começa por fazer a configuração da essência dos objetos do mundo corpóreo na sua objetividade para o homem, e, desse modo, sobredetermina a sua natureza pela sua eventual matematicidade, de tal maneira que este primeiro passo é decisivo de todas as características e atributos que a realidade material poderá apresentar. A partir daqui, como referi, já não será o mundo que foi posto em causa pela dúvida aquilo que Descartes procurará; será tão-só e simplesmente o mundo suscetível de ser objeto da matemática pura, ou seja, de acordo com o que já estava previamente determinado na V Meditação, o mundo definido pela sua inteligibilidade e figurabilidade extensional: “E, na verdade, antes de inquirir se tais coisas existem fora de mim, devo considerar as ideias delas, na medida em que estão no meu pensamento, e ver quais são distintas e quais são confusas.” Desta pesquisa resultará que “imagino distintamente a quantidade, que os filósofos chamam vulgarmente quantidade contínua, ou seja, a extensão desta quantidade, ou melhor, de uma coisa maior ou menor, segundo o comprimento, a largura e a profundidade.” Às várias partes que se podem contar nessa quantidade é possível atribuir-lhes “figuras, localizações e movimentos, e a estes movimentos quaisquer durações.” Além disso, concebem-se ainda “inúmeras particularidades sobre as figuras, o número, o movimento e coisas semelhantes.”²³⁵

²³⁴ DESCARTES, *Meditationes*, VI (AT, VII, p. 71, linhas 13-20): “Reliquum est ut examinem an res materiales existant. Et quidem iam ad minimum scio illas, quatenus sunt purae Matheseos objectum, posse existere, quandoquidem ipsas clare et distincte percipio. Non enim dubio est quin Deus sit capax ea omnia efficiendi quae ego sic percipiendo sum capax; nihilque unquam ab illo fieri non posse iudicavi, nisi propter hoc quod illud a me distincte percipi repugnaret.”

²³⁵ *Idem*, *Meditationes*, V, (AT, VII, p. 63, linhas 12-25): “Et quidem, priusquam inquiram an aliquae tales res extra me existant, considerare debeo illarum ideas, quatenus sunt in mea cogitatione, et videre quatenam ex iis sint distinctae, quatenam confusae. Nempe distincte imaginor quantitatem, quam vulgo Philosophi appellant continuam, sive eius quantitatis aut potius rei quantae extensionem in longum, latum et profundum; numero in ea varias partes; quaslibet istis partibus magnitudines, figuras, situs, et motus locales, motibusque istis quaslibet durationes assigno. Nec tantum illa, sic in genere spectata, mihi plane nota et perspecta sunt, sed praeterea etiam particularia innumera de figuris, de numero, de motu, et similibus [...]”

Ao reino do entendimento segue-se o reino da imaginação. E, se o primeiro nos permite averiguar da possibilidade da existência do mundo corpóreo, o segundo permite avaliar se há algo que seja indício da *probabilidade da existência* desse mundo, concebido clara e distintamente pelo entendimento. Isto significa, em primeiro lugar, que não se dá ainda o trânsito para a existência, mas para a sua probabilidade, e que essa probabilidade é a probabilidade de algo que tenha as características da sua prévia concepção em termos claros e distintos: “Além disso, da faculdade da imaginação, que verifico utilizar quando me ocupo destas coisas materiais, *parece seguir-se* que *elas* existem.”²³⁶ Mas isto significa também que a probabilidade de existência diz respeito ao que de específico o ato de imaginar comporta relativamente à intelecção pura e que não é meramente explicável pelas características simples daquilo cuja existência já se reconheceu, ou seja, as naturezas simples intelectuais: “E manifestamente noto aqui que é necessário, para imaginar, uma certa contenção peculiar do espírito, da qual me não sirvo para conceber, contenção nova do espírito que mostra claramente a diferença entre a imaginação e a intelecção pura.”²³⁷ Reencontra-se assim, na imaginação, a *probabilidade* da existência de um mundo, “pois compreendo facilmente, que a imaginação pode funcionar desta maneira se, na verdade, o corpo existe. E, como não ocorre nenhum outro modo tão adequado para a explicar, disso conjeturo provavelmente que o corpo existe — *mas apenas provavelmente*.”²³⁸

Daqui passa Descartes para o reino dos sentidos, onde vai encontrar a prova definitiva da existência do mundo corpóreo. Com efeito, é com esse objetivo que ele se volta para as sensações: “devo ocupar-me ao mesmo tempo da sensação, e ver se posso ter alguma prova certa da existência das

²³⁶ *Idem, ibidem*, VI (AT, VII, p. 71, 20-22): “Praeterea ex imaginandi facultate, qua me uti experior, dum circa res istas materiales versor, *sequi videtur illas* existere.” (Sublinhado por mim).

²³⁷ *Idem, ibidem*, VI (AT, VII; p. 72, linha 28 e p. 73, linhas 1-4): “Et manifeste hic animadverto mihi peculiari quadam animi contentione opus esse ad imaginandum, qua non utor ad intelligendum: quae nova animi contentio differentiam inter imaginationem et intellectionem puram clare ostendit.”

²³⁸ *Idem, ibidem*, VI (AT, VII, p. 73, linhas 20-24): “Facile, inquam, intelligo imaginationem ita perfici posse, siquidem corpus existat; et quia nullus alius modus aequè conveniens occurrit ad illam explicandam, probabiliter inde coniiicio corpus existere; *sed probabiliter tantum* [...]” (Sublinhado por mim).

coisas corpóreas, por meio daquelas coisas que são apreendidas por este modo de pensar que denomino ‘sentir’.”²³⁹ Volta então a enumerar tudo aquilo em que acreditava e que entretanto pusera em dúvida, para destacar determinadas propriedades ou faculdades que carecem de uma substância a que sejam inerentes, como é o caso da faculdade de mudar de lugar, tomar diversas figuras²⁴⁰, etc. (ou seja, as que acima disse definirem-se pela sua inteligibilidade e figurabilidade extensional), e para destacar também a faculdade passiva de sentir que carece de algo que ativamente nela provoque as sensações²⁴¹. A argumentação causal passará aqui agora para primeiro plano (na linha de um “onto-teo-logia” do “ens causatum” a que anteriormente já fiz referência), a fim de possibilitar a demonstração de que, à sensação terá de corresponder uma causa que contenha a possibilidade de produção da sensação dum modo formal ou eminente. Mas, não se registrando em nós nada que nos leve a crer que a causa das sensações seja algo ou alguém que as contenha eminentemente e não formalmente, e verificando-se, pelo contrário, existir em nós “uma grande propensão para crer que elas são emitidas pelas coisas corpóreas, não vejo por que se possa compreender que ele não é enganador, se estas ideias fossem emitidas por outras que não as coisas corpóreas. E, portanto, as coisas corpóreas existem.”²⁴² Para além da “onto-teo-logia” da

²³⁹ *Idem, ibidem*, VI (AT, VII, p. 74, linhas 6-10): “[...] eadem opera etiam de sensu est agendum, videndumque an ex iis quae isto cogitando modo, quem sensum appello, percipiuntur, certum aliquod argumentum pro rerum corporearum existentia habere possim.”

²⁴⁰ *Idem, ibidem*, VI (AT, p. 78, linhas 28-30 e p. 79, linhas 1-2): “Agnosco etiam quasdam alias facultates, ut locum mutandi, varias figuras induendi, et similes, quae quidem non magis quam praecedentes, absque aliqua substantia cui insint, possunt intelligi, nec proinde etiam absque illa existere.”

²⁴¹ *Idem, ibidem*, VI (AT, VII, p. 79, linhas 6-11): “Iam vero est quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilibus recipiendi et cognoscendi, sed eius nullum usum habere possem, nisi quaedam activa etiam existeret, sive in me, sive in alio, facultas istas ideas producendi vel efficiendi.”

²⁴² *Idem, ibidem*, VI, (AT, VII, p. 79, 28 e p. 80, linhas 1-4): “[...] sed contramagnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video qua ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quam a rebus corporeis emitterentur. Ac proinde res corporeae existunt.” Apesar de parecer evidente, esta marcha argumentativa e demonstrativa da existência do mundo material não é simples nem tão convincente como parece. Muitos foram os autores que lhe suscitaram reservas, sendo Kant ou Heidegger dois dos mais significativos. Para uma explicitação e um

causa aqui claramente operacionalizada nesta restauração do mundo corpóreo na existência, é de sublinhar, no contexto do grande travejamento que suporta esta revisitação ao pensamento cartesiano, o recurso, mais uma vez, à perfeição divina, que funciona como garante da veracidade do suporte das nossas sensações. E é conscientemente que utilizo a expressão “veracidade do suporte das nossas sensações” em vez de “veracidade das nossas sensações”, já que a esta declaração da existência das coisas corpóreas e numa coerência lógica com a demonstração da possibilidade da sua existência através do reino do entendimento, segue-se de imediato a salvaguarda de que tais coisas não são “repostas na existência” tais como as sentimos, mas apenas na sua qualidade de “objetos da matemática pura”: “Entretanto, elas talvez não existam todas absolutamente tais como as percebo pelos sentidos, porque esta percepção dos sentidos é extremamente obscura e confusa em muitas; mas pelo menos existe nelas tudo aquilo que concebo clara e distintamente, isto é, tudo aquilo, geralmente falando, que está compreendido no objeto da matemática pura.”²⁴³

Com isto, a Física reencontra uma fundamentação metafísica que parecia ser exigida pelas *Regulae* e que de algum modo começara a esboçar-se nas Cartas de 1630, e pode finalmente constituir-se como uma nova ciência da Natureza, ou melhor, como a ciência duma nova Natureza. E essa Natureza reduz-se única e simplesmente à matéria extensa: “Sabei, pois, em primeiro lugar, que pela Natureza não entendo aqui de modo nenhum alguma deusa, ou qualquer outra espécie de potência imaginária; mas que me sirvo desta palavra para significar a própria Matéria, enquanto

balanço dessas reservas, cf. Jean-Luc MARION, *Sur la pensée passive de Descartes*, cap. I, pp. 25-56. Segundo este intérprete do pensamento cartesiano, estas reservas só podem, de algum modo, ser contornadas, a partir de uma outra concepção de corpo e de pensamento que emerge da clarificação da “terceira noção primitiva”, a noção da união da alma com o corpo, que o autor analisa no capítulo IV (pp. 135-176), e que é antecipada já, de acordo com a interpretação de Marion, na 2ª parte da VI Meditação. Abordá-la-ei no próximo capítulo, ao aprofundar aquilo a que chamo “o outro corpo de Descartes”.

²⁴³ DESCARTES, *Meditationes*, VI, (AT, VII, p. 80, linhas 4-10): “Non tamen sorte omnes tales omnino existunt, quales illas sensu comprehendo, quoniam ista sensuum comprehensio in multis valde obscura est et confusa; sed saltem illa omnia in iis sunt, quae clare et distincte intelligo, id est omnia, generaliter spectata, quae in pure Matheseos objecto comprehenduntur.”

a considero com todas as qualidades que lhe atribuí.”²⁴⁴ Esta nova natureza será a natureza-máquina na qual se movimentarão animais-máquina e cujo padrão de inteligibilidade irá ser progressivamente estendido do corpo ao homem (La Mettrie), do homem ao seu psiquismo (Espinosa e Hobbes) e do seu psiquismo ao seu ser social (o grande Leviatã). Depois de permitir caracterizar os princípios gnosiológicos e metodológicos da nova forma de pensar, a máquina constitui-se, igualmente, pela sua eficácia, como o grande modelo de aproximação de toda a realidade.

Neste sentido, é importante dar-mo-nos conta da interessante relação dialética que, através do homem, se estabelece entre a máquina e a natureza. Numa carta a Morus datada de 5 de Fevereiro de 1649, Descartes explicitava essa dialética nestes termos: “a partir do momento em que a arte é imitadora da natureza e que os homens podem fabricar autómatos variados, nos quais, sem nenhum pensamento, se encontra o movimento, parece conforme à razão que a natureza produza também os seus autómatos, ou seja, os animais, mas que ultrapassam em muito os produzidos pela arte.”²⁴⁵ O autómato é, com efeito, um produto do homem e, com rigor, só a ele se pode aplicar a designação de máquina. Mas, partindo da ideia de que a arte imita a natureza, passa a ver-se a produção da natureza a partir daquilo que o homem produz. Ou seja, a imagem segunda, o artefacto humano, funciona como exemplar do exemplar (produto natural) de que é imagem exemplar para a sua intelecção, de tal maneira que a designação de autómato ou de máquina é transferida da cópia para o próprio original. Ou, como diz Grimaldi, “enquanto a ação tecnológica produz autómatos à *imagem da natureza* que lhe serve então de *modelo*, a atitude científica

²⁴⁴ *Idem, Le monde*, VII (AT, XI, p. 36, linha 29 e p. 37, linhas 1-5): “Sachez donc, premièrement, que par la Nature je n’entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire; mais que je me sers de ce mot, pour signifier la Matière même, en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées.” Essas qualidades são as que Descartes acabara de enumerar (cf. AT, X, p. 35, linhas 18-30 e p. 36 1-8). Também de uma forma clara e explícita os *Principia* dirão o que se deve entender por esta matéria à qual Descartes reduz a natureza (AT, VIII, p. 42, linhas 7-8): “[...] sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum.”

²⁴⁵ *Idem, Carta a Morus de 5 de Fevereiro de 1649* (AT, V, p. 277, 26-30): “Deinde, quia ratione consentaneum videtur, cum ars sit natura imitatrix, possintque homines varia fabricare automata, in quibus, sine ulla cogitatione est motus, ut natura etiam sua automata, sed arte factis longe praestantiora, nempe bruta omnia, producat.”

vai tomar os autómatos como *modelos* epistemológicos e assim explicar a natureza à *imagem* dos autómatos”²⁴⁶. Trata-se de perceber toda a realidade a partir dos princípios da sua factibilidade (essência do pensamento “sub specie machinae” na interpretação já referida de Baruzzi) e, por isso, não é de estranhar que a obsessão pelos autómatos e pelos animais-máquina seja uma constante ao longo de toda a obra de Descartes. Mas tudo começa efetivamente pelo mais simples exemplar de todas estas máquinas, que é o relógio e, com ele, outros mecanismos idênticos. É a partir deles que se vão estabelecer inúmeras analogias: “Vemos relógios, fontes artificiais, moinhos e outras máquinas semelhantes, que não sendo feitas senão por homens, não deixam de ter a força de se mover a si próprias de várias e diversas maneiras: e parece-me que não conseguiria imaginar tantas espécies de movimentos nesta, que eu suponho ser feita pelas mãos de Deus, nem atribuir-lhe tanto artifício que não tenhais matéria para pensardes que pode haver ainda muito mais.”²⁴⁷ É a imagem de um Deus relojoeiro que aqui se presentifica e que Kepler também não deixa de insinuar quando compara o universo não a um animal mas a um enorme relógio em movimento²⁴⁸. Poderia dizer-se que o processo através do qual se vai concebendo, em termos metafísicos e antropológicos, o homem como imagem de Deus, de acordo com o poder de fazer que reconhece em si próprio, conduz, em termos epistemológicos, a conceber Deus como imagem do

²⁴⁶ N. GRIMALDI, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, p. 148. E o mesmo autor acrescenta (pp. 148-149): “Fondée sur cette inversion *la science va donc consister à se représenter le modèle à l'image de son image.*”

²⁴⁷ DESCARTES, *De l'homme* (AT, XI, p. 120, linhas 15-24): “Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, et autres semblables machines, qui n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons; et il me semble que je ne saurais imaginer tant de sortes de mouvements en celle-ci, que je suppose être faite des mains de Dieu, ni lui attribuer tant d'artifice, que vous n'ayez sujet de penser, qu'il y en peut avoir encore davantage.”

²⁴⁸ KEPLER, *Carta a Herwart von Hohenburg de 10 de fevereiro de 1605*, cit. por G. GUSDORF, *La révolution galiléenne*, I, p. 225: “O meu objetivo é sustentar que a máquina celeste não é uma espécie de animal divino, mas antes uma espécie de relógio (aquele que se representa o relógio como vivo rende homenagem à engenhosidade do artesão); e isto na medida em que quase todos os movimentos diversos que aí se realizam dependem de uma força magnética única e muito simples, tal como num relógio todos os movimentos dependem de um peso muito simples.”

homem, pela forma de atuação maquinal que para ele é transferida. O artifício a que recorre Descartes para explicitar e desenvolver este padrão de inteligibilidade num dos primeiros textos em que isso acontece é sintomático da natureza de modelo com que tal padrão é assumido, redobrando a factibilidade própria da máquina: se a máquina é um construto humano, assumida não diretamente enquanto máquina, mas explicitamente como modelo, ela é um duplo construto, ou seja, o construto que é em si e o construto que todo o modelo também é, exatamente na sua prévia estruturabilidade como modelo, isto é, na sua plasticidade paradigmática. O *Tratado do Homem*, que continua o *Tratado do Mundo*, prolonga a ficção criada nessa obra, e, assim, dando sequência à proposta de imaginar um “novo mundo” no início de todos os tempos²⁴⁹, e, de acordo com as leis eternas da Natureza²⁵⁰, regido por estrito e total mecanicismo²⁵¹, propõe que se imaginem os homens desse novo mundo²⁵², especialmente na sua natureza corporal. E é então que surge a célebre descrição do corpo como uma espécie de “estátua viva” ou “máquina de terra”: “Suponho que o corpo não é outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma expressamente para a tornar o mais semelhante a nós que é possível: de modo que não apenas lhe dá por fora a cor e a figura de todos os nossos membros, mas também que mete dentro dela todas as peças requeridas para fazer com que ande, coma, respire e, enfim, imite todas aquelas das

²⁴⁹ DESCARTES, *Le monde*, VI (AT, XI, p. 31, linhas 23-25): “Permettez donc pour un peu de temps à votre pensée de sortir hors de ce monde, pour en venir voir un autre tout nouveau, que je ferai naître en sa présence dans les espaces imaginaires.”

²⁵⁰ *Idem, ibidem*, VII (AT, XI, p. 37, linhas 7-14): “Car de cela seul, qu’il [Dieu] continue de la [matière] conserver, il suit, de nécessité, qu’il doit y avoir plusieurs changements en ses parties, lesquels ne pouvant, ce me semble, être proprement attribués à l’action de Dieu, parce qu’elle ne change point, je les attribue à la Nature; et les règles suivant lesquels se font ces changements, je les nomme les lois de la Nature.”

²⁵¹ *Idem, ibidem*, VII (AT, XI, p. 37, linhas 15-23): “Pour mieux entendre ceci, souvenez-vous qu’entre les qualités de la matière, nous avons supposé que ses parties avaient eu divers mouvements dès le commencement qu’elles ont été créées; et outre cela, qu’elles s’entretouchaient toutes de tous côtés, sans qu’il y eût aucun vide entre deux. D’où il suit, de nécessité, que dès-lors, en commençant à se mouvoir, elles ont commencé aussi à changer et diversifier leurs mouvements par la rencontre l’une de l’autre.”

²⁵² *Idem, ibidem*, XIII (AT, XI, p. 97, linhas 18-19): “Or il faut savoir que les hommes de ce nouveau monde seront de telle nature [...]”

nossas funções que podem ser imaginadas como procedendo da matéria e como não dependendo senão da disposição dos órgãos.”²⁵³ E a ficção continua, até que o leitor se apercebe de que o que lhe está a ser apresentado nessa “fábula do mundo” e nessa “fábula do homem” não é senão este mundo e este corpo humano, tal como o conhecemos, e que, assim, aprendemos a “re-conhecer”. E está justamente aqui a importância do artifício, da ficção, ou do modelo: através deles se mediatiza a nossa relação com o que já conhecemos de modo a podermos “re-configurar” esse mesmo conhecimento. Como diz P. Guenancia, “um modelo, simultaneamente, neutraliza as significações e ‘des-localiza’ as coisas, inverte as relações habituais de proximidade e de distância que mantemos com elas, afasta-nos do que nos é conhecido ou familiar e aproxima-nos do que temos como estranho a nós próprios. A máquina substitui assim ao corpo próprio um corpo outro, ao corpo vivido a partir de dentro, um corpo visto a partir de fora.”²⁵⁴ Entretanto, a atestar que o recurso a este modelo é uma constante dos textos cartesianos, encontramos também, no *Discurso do Método*, parte V, depois de uma alusão ao *Tratado do mundo*²⁵⁵ e de uma síntese das suas principais ideias, a comparação do corpo com a máquina: “O que não provocará nenhuma estranheza em quem, sabendo quantos autómatos diferentes, ou máquinas que se movem, a habilidade dos homens pode fabricar com muito poucas peças em comparação com o grande número de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e mais partes do corpo de cada animal, considerar este corpo como uma máquina que, saída das mãos de Deus, é incomparavelmente mais bem ordenada e tem em si movimentos mais admiráveis que qualquer das que os homens possam inventar.”²⁵⁶

²⁵³ *Idem*, *L’homme* (AT, XI, p. 120, linhas 4-14): “Je suppose que le Corps n’est autre chose qu’une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu’il est possible: en sorte que, non seulement il lui donne au dehors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi qu’il 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 de ne dépendre que de la disposition des organes.”

²⁵⁴ Pierre GUENANCIA, *Descartes*, Paris, Bordas, 1986, p. 64.

²⁵⁵ Cf. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, V (AT, VI, p. 41, linhas 21-23).

²⁵⁶ *Idem*, *Discours de la Méthode*, V, (AT, VI, p. 55, linhas 29-31 e p. 56, linhas 1-9): “Ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers *automates*, ou machines mouvantes, l’industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, a comparaison de la grande multitude des os, des muscles,

Mais uma vez, com o modelo maquinal, é a secularização da ação divina que é sublinhada, na medida em que o produto dessa ação é identificado precisamente com qualquer autômato saído das mãos do homem, despidendo-se assim do mágico, do sagrado ou do ontologicamente inacessível que a sua origem lhe poderia eventualmente outorgar. Ecos deste modelo passam nos artigos 6²⁵⁷ e 7²⁵⁸ de *As Paixões da Alma* e ganham uma plena configuração num dos últimos textos do Filósofo, *A descrição do corpo humano*, todo ele dominado, desde o princípio, pelo paradigma da máquina: “E a fim de que se comece por ter uma noção geral de toda a máquina que devo descrever, direi aqui que é o calor que ela tem no coração, que é como uma grande mola e o princípio de todos os movimentos que estão nela”²⁵⁹ ... e os pormenores suceder-se-ão com todas as analogias que lhes estão associadas. Claro que uma das preocupações fundamentais será sempre eliminar qualquer possibilidade de confusão entre as funções vitais inerentes e imanentes ao próprio corpo e a natureza da alma, que se restringe ao exercício das diversas modalidades do pensamento. Com efeito, “porque as outras funções que muitos lhe [à alma] atribuem, como mover o coração e as artérias, digerir as carnes no estômago, e semelhantes, que não contêm nelas nenhum pensamento, não são senão movimentos corporais, e porque é mais normal que um corpo seja movido por um outro

des nerfs, des artères, des vènes, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considèreront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi de mouvements plus admirables, qu’aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes.”

²⁵⁷ No art. 6 compara-se a corpo vivo a uma máquina montada e em funcionamento e o corpo morto a uma máquina estragada (AT, XI, p. 330, linhas 25-26 e p. 331 linhas 1-7): “Et jugeons que le corps d’un homme vivant diffère autant de celui d’un homme mort, que fait une montre, ou autre automate (c’est-à-dire, autre machine qui se meut de soi-même), lorsqu’elle est montée, et qu’elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre, ou autre machine, lorsqu’elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d’agir.”

²⁵⁸ *Idem, ibidem*, I, 8 (AT, XI, p. 331, linhas 11-13): “Pour rendre cela plus intelligible, j’expliquerai ici en peu de mots toute la façon dont la machine de notre corps est composée.”

²⁵⁹ *Idem, La description du corps humain* I, 7 (AT, XI, p. 226, linhas 25-29): “Et afin qu’on ait d’abord une générale notion de toute la machine que j’ai à décrire: je dirai ici que c’est la chaleur qu’elle a dans le cœur, qui est comme le grand ressort, et le principe de tous les mouvements qui sont en elle.”

corpo, do que ser movido por uma alma, temos menos razão em atribuí-las a ela do que a ele.”²⁶⁰ O que demonstra a ideia com que iniciei este percurso pela “reposição” do mundo corpóreo na existência: o dualismo a que se chega não tem nada a ver com o dualismo de que se partiu, pois uma vez baralhadas as cartas o jogo agora é o do poder e o da vontade de poder.

Somos assim reenviados, e agora a concluir, para uma explicitação do que tem estado latente ao longo de todas estas análises do pensamento cartesiano: se o operador de tudo é a vontade de poder, é na sua eficácia e na utilidade do seu domínio que se encontra a motivação última para a filosofia entendida como exercício da atividade especulativa. Ganha, pois, sentido recordar a metáfora da “árvore do saber” apresentada na carta do autor ao tradutor responsável pela versão francesa dos *Princípios da Filosofia* e que serve de prefácio a esta obra: “Assim, toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco é a Física e os ramos que saem deste tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber, a Medicina, a Mecânica e a Moral [...]” Se nesta abertura da metáfora é a sistematicidade do saber que é postulada, nas considerações que se lhe seguem é incontestavelmente a sua utilidade: “Ora como não é das raízes nem do tronco das árvores que se colhem os frutos, mas apenas das extremidades dos seus ramos, assim a principal utilidade da filosofia depende da das suas partes, que não podem aprender-se senão em último lugar.”²⁶¹ Ao afirmarem isto, os *Princípios* não afirmam nem mais nem menos do que aquilo que já havia sido afirmado na Sexta Parte do *Discurso do Método* e que constitui claramente uma afirmação explícita, nos alvares da

²⁶⁰ *Idem, ibidem*, I, 3 (AT, XI, p. 224, linhas 28-30 e p. 225, linhas 1-5): “Et que, puisque les autres fonctions que quelques-uns lui attribuent, comme de mouvoir le cœur et les artères, de digérer les viandes dans l’estomac, et semblables, qui ne contiennent en elles aucune pensée, ne sont que des mouvements corporels, et qu’il est plus ordinaire qu’un corps sera mu par un autre corps, que non pas qu’il sera mu par une âme, nous avons moins de raison de les attribuer à elle qu’à lui.”

²⁶¹ *Idem, Les Principes de la Philosophie*, “Lettre de l’auteur...” (AT, IX/2, p. 14, linhas 23-28 e p. 15, linhas 1-5): “Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent a trois principales, à savoir la Médecine, La Mécanique et la Morale [...] Or comme ce n’est pas des racines, ni du tronc des arbres, qu’on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la Philosophie dépend de celle de ses parties, qu’on ne peut apprendre que les dernières.”

Modernidade, da articulação incontornável entre saber e poder e, em última análise, da submissão dos projetos do saber humano aos projetos de poder e de domínio do Sujeito Moderno: “Com efeito, essas noções mostraram-me que é possível chegar a conhecimentos muito úteis à vida e que em vez dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas se pode encontrar uma outra prática, que, conhecendo o poder e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres dos nossos artífices, os poderíamos utilizar de igual modo em tudo aquilo para que servem, tornando-nos assim como que donos e possuidores da natureza.”²⁶²

A Metafísica cartesiana do Poder, que é uma Metafísica da Vontade, prolonga-se numa Metafísica da Liberdade. Uma liberdade que é, por um lado, a livre disposição das vontades, designada, em *As Paixões da Alma*, Generosidade. Mas uma liberdade que é, por outro lado, a liberdade técnica, eficiente e empreendedora²⁶³. Indissociáveis, estas liberdades andam

²⁶² *Idem*, *Discours de la Méthode*, VI (AT, VI, p. 61, 28-31 e p. 62, linhas 1-8): “Car elles m’ont fait voir qu’il est possible de avenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu’au lieu de cette philosophie spéculative, qu’on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l’eau, de l’air, des astres, des cieus, et de toutes les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature.”

²⁶³ Estas duas liberdades foram diferenciadas por N. GRIMALDI no ensaio “Descartes et l’expérience de la liberté”, integrado na antologia de textos do mesmo autor *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, Paris, Vrin, 1996, pp. 137-185. A síntese é-nos dada a pp. 157-158: “Nous venons de distinguer deux libertés. Une liberté efficiente, entreprenante, technicienne, consiste à vaincre la résistance de la nature, à la conformer à nos désirs, à la placer dans notre dépendance, et par conséquent à instaurer l’*identité* de l’intérieur et de l’extérieur. Obtenue par l’efficacité de celle-ci, nous avons caractérisé une deuxième liberté qui consiste dans la pureté de l’indépendance restaurée de l’esprit par rapport à la nature, et par conséquent dans l’irréductible *différence* de l’intérieur et de l’extérieur.” Se a primeira liberdade aparece aqui como condição para a segunda, aparece-lhe, de certo modo, subordinada, como transparece mais claramente de duas afirmações anteriores: “En nous rendant ‘maîtres et possesseurs de la nature’, la science cartésienne va donc nous donner *la liberté de retrouver notre liberté* (p. 156); “En usant d’une liberté conçue comme effectivité, il [l’esprit] va restaurer l’originale intégrité de sa liberté conçue comme générosité” (p. 157). Penso, no entanto, que talvez não seja adequado falar de subordinação, por ser difícil falar de duas vontades, já que afinal a vontade se identifica com a própria liberdade.

a par. Talvez por não serem, afinal, duas liberdades, mas apenas duas faces da mesma liberdade, porque duas formas de concretização da vontade humana. E neste duplo rosto da liberdade e da vontade está, afinal, o duplo rosto do poder humano ao longo da Modernidade: o rosto do poder que produzindo o progresso pode produzir a elevação da qualidade de vida do ser humano, e o rosto do poder que produzindo o progresso pode produzir a bomba atômica, pode produzir Auschwitz, pode produzir a hecatombe nuclear. O poder humano. Apenas humano. E talvez demasiado humano.

Conclusão

10. Chegamos ao fim desta releitura de Descartes e desta revisitação ao seu pensamento. Entre o Misticismo e a Modernidade procurámos desembrulhar a meada dos múltiplos fios com que o poder se foi escrevendo e inscrevendo no horizonte conceptual europeu entre o século XV e o século XVII. Sob uma Metafísica do Poder descobrimos uma Metafísica da Vontade em emergência na crise da Medievalidade e perseguimos os respectivos vestígios até encontrarmos alguns dos seus traços num dos conceitos mais decisivos para a “onto-teo-logia” que então se esboça e configura: a categoria de “causa sui”. O misticismo não estava, afinal, tão longe do racionalismo das ideias claras e distintas como as habituais classificações histórico-filosóficas deixam transparecer. Nem Descartes tão longe de Espinosa. Mas interpretado o “cogito” a partir dessa nova configuração metafísica operada pela vontade e pelo poder, um outro Descartes foi também emergindo dum modo tal que as linhas de força do seu pensamento são suscetíveis de se dobrar como o arco de uma ponte entre o Renascimento e Kant: afinal o reenvio dos fundamentos da Metafísica para o campo da razão prática, da ação humana e da vontade parece adivinhar-se nas entrelinhas das *Meditações*. E, com tudo isto, o pensamento “sub specie machinae”, visto com uma abrangência que o carácter redutor do “mecanicismo físico” nem sempre permite descortinar, entronca também no motivo medieval do “homo imago Dei” humanizado pelas vicissitudes do Renascimento, que fez do homem o artista de si próprio: a razão técnica é uma secularização da razão teológica, como o Deus relojoeiro é

uma secularização do Deus onipotente e criador. O que não significa que não tenha a sua legitimidade: ela vem-lhe das novas circunstâncias históricas, das transformações económicas e das mutações políticas inerentes à passagem de um sistema feudal para uma nova sociedade marcada por diferentes relações sociais, assentes em diferentes modos de produção e em diferentes suportes de riqueza. Mas, se o “novo deus” não é o “Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob”, não quer dizer que não seja uma sua metamorfose. Como a nova natureza geométrica é uma metamorfose de um velho corpo divino com que Prometeu acendeu o motor da história. E com que o Sujeito Moderno foi alimentando e ainda continua a alimentar a sua vontade de poder. Enquanto o tempo disser que sim.

CAPÍTULO III

O OUTRO CORPO DE DESCARTES

Nota introdutória

1. O ano de 1996 foi a ano do retorno filosófico de Descartes que, por ocasião das comemorações do quarto centenário do seu nascimento, se viu no centro das atenções de inúmeros estudiosos. Muitos, sob o pretexto de revisitarem o seu pensamento, acabaram afinal por reequacionar os fios que, dele derivando, teceram a Modernidade em alguns dos seus aspetos mais marcantes. Parece-me, no entanto, que a articulação da filosofia com a sua história não pode perder-se em momentos pontuais de memórias e homenagens. Se tais momentos são importantes, são-no, sobretudo, na medida em que conseguem reativar interesses e problemáticas que o encerramento dos centenários não pode, de modo algum, relançar para a penumbra da investigação e da meditação filosóficas. Por isso, se este texto é devedor das comemorações cartesianas no ano de 1996, é-o sobretudo pelos nós problemáticos que essas comemorações reacenderam, sendo assim também devedor da complexidade de um pensamento que, ao lado da evidência, da clareza e da simplicidade das ideias, nos proporcionou muitos outros materiais e elementos que, pelo facto de se situarem nas margens de um sistema, não deixaram de ser ditos ou acenados nas entrelinhas dos textos com que esse sistema se construiu e se impôs para a posteridade.

Gostaria de iniciar este percurso em torno do que ousou chamar “o outro corpo de Descartes”, forma sintomática de me referir ao corpo esquecido de Descartes, convocando justamente aquele que parece opor-se mais a Descartes. Bento de Espinosa, em vários passos da sua *Ética*, remete para o pensamento do autor do *Discurso do Método*, dele se pretendendo demarcar, ora mais explicitamente, ora em termos mais velados, de tal maneira que Descartes parece ser uma boa concretização da sistemática

conceptual que Espinosa rejeita e, assim, um excelente símbolo daquilo a que P.-F. Moreau chama o outro de Espinosa¹. Em alguns casos, essa demarcação toma apenas como referência um certo Descartes, o Descartes das *Meditações*², por exemplo, esquecendo que há excessos do pensamento cartesiano que essa obra não pôde dizer ou desenvolver, porque não cabiam claramente nem nos seus objetivos, nem no sistema que ela exprime e que, ao mesmo tempo, a suporta: é, por exemplo, o que acontece com a identificação entre ideia e volição (demonstração do corolário da proposição 43 da II Parte da *Ética*) que pressupõe a identificação entre vontade e inteligência (corolário da mesma proposição 43) contra a distinção cartesiana estabelecida na Quarta Meditação para justificar a possibilidade de o homem errar: “além disso, observando-me a mim próprio de mais perto e investigando de que espécie são os meus erros (só eles provam que há em mim uma certa imperfeição), noto que dependem de duas causas simultaneamente concorrentes, a saber, da faculdade de conhecer que possuo e da faculdade de eleger ou do livre arbítrio, isto é, do entendimento e da vontade.”³ Não nego que esta distinção seja uma base fundamental do pensamento cartesiano, mas não podemos esquecer que, tentando conjugar neste pensamento a emergência de uma Metafísica da Mente (um dos seus traços fundamentais e um dos traços fundadores da Modernidade) com uma Metafísica da Vontade e, mais especificamente, com uma Metafísica da Vontade de Poder (outro traço fundamental da Modernidade), que só pode encontrar na perspectiva moral o seu complemento indispensável, ou, se quisermos utilizar a linguagem cartesiana, os

¹ Veja-se P.-F. MOREAU, *Spinoza*, trad. de A. L. Faria e M. S. Pereira, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987, p. 28: “Qual é, então, o adversário incessantemente derrotado pela empresa da *Ética*? É esse mesmo gesto e o espaço que ele organiza, e não este ou aquele particular. Se os moralistas são visados, é porque o seu mundo se inscreve nesse espaço, sem que sejam conhecidas quaisquer exceções. E a insistência em refutar Descartes enraíza-se — mais do que na proximidade temporal — no facto de ele representar como que um símbolo do mesmo espaço.”

² E, mesmo assim, ignorando perspectivas já esboçadas mesmo na VI meditação.

³ DESCARTES, *Meditationes*, IV, AT, VII, p. 56, linhas 9- 15: “Deinde, ad me propius accedens, et qualesnam sint errores mei (qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt) investigans, adverto illos a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi quae in me est, et a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu et simul a voluntate.”

seus frutos mais úteis⁴, não podemos deixar de constatar que, quando, em *As Paixões da Alma*, Descartes procede à classificação dos diversos pensamentos que podemos ter, restringe-se à enumeração de dois tipos, as vontades e as paixões⁵, o que, ao contrário do texto das *Meditações*, o coloca bem mais perto da identificação espinosista entre ideia e volição⁶. Se a exploração desta dificuldade do pensamento cartesiano poderia conduzir a um aprofundamento de como a Modernidade não é devedora apenas de uma Metafísica da Mente, mas sim de uma Metafísica da Mente configurada como uma Metafísica da Vontade, que é, desde o século XVII, uma Vontade de Poder, proporcionando uma nova luz para a articulação das duas críticas kantianas, não é ainda, no entanto, por aí, que gostaria de avançar nesta caminhada à procura do corpo esquecido de Descartes.

2. Detenhamo-nos ainda em Espinosa, para, depois dele, retornarmos mais uma vez ao autor de *As Paixões da Alma*. É sabido que a natureza monista da filosofia espinosista o conduz a uma conceção de homem e, conseqüentemente, a uma conceção do corpo humano bem diferente da conceção cartesiana, marcada por um ponto de partida dualista. Por isso, pode o judeu exilado de Amsterdão dizer, no prefácio à III Parte da *Ética*, que “ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e as forças dos afetos

⁴ Quando, no famoso texto da “Carta do Autor” que serve de prefácio aos *Princípios*, Descartes compara a filosofia a uma árvore “dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Morale” (AT, IX, B, p. 14, linhas. 24-28), acrescenta logo a seguir que “comme ce n’est pas des racines, ni du tronc des arbres, qu’on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la Philosophie dépend de celles de ses parties qu’on ne peut apprendre que les dernières.” (AT, IX, B, p. 15, linhas 1-5).

⁵ DESCARTES, *Les Passions de l’Âme*, I, art. 17, p. 142, linhas 8-22: “Après avoir ainsi considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu’il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres: à savoir, les unes sont les actions de l’âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions, sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu’elles viennent directement de notre âme et semblent ne dépendre que d’elle. Comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions, toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n’est pas notre âme qui les fait telles qu’elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles.”

⁶ Esta ideia foi já desenvolvida no capítulo anterior deste livro.

e, inversamente, o que pode a mente para os orientar”⁷ e, conseqüentemente, criticar Descartes pelo seu esforço em *As Paixões da Alma*⁸, es- quecendo que o que nessa obra se encontra é já uma tentativa ousada de uma moral fundada em bases científicas e num projeto que pressupõe um determinismo quase tão acentuado como aquele que está por detrás da ideia de que “na natureza das coisas nada existe de contingente; antes tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de certo modo”⁹; a confirmá-lo está a identificação da providência divina com uma “necessidade imutável”¹⁰. Pode também Espinosa, com o

⁷ ESPINOSA, *Ethica*, IV, Praefatio, (*Spinoza opera*/GEBHARDT, II, p. 137): “Verum Affectuum naturam et vires et quid contra mens in iisdem moderandis possit, nemo, quod sciam determinavit.” Optei por traduzir a palavra *mens* por *mente* e não por *alma*, como acontece na versão portuguesa (cf. ESPINOSA, *Ética*, II e III, 2º vol., trad. port. de J. Ferreira Gomes, 1962, e IV e V, 3º vol., trad. port. de A. Simões, 1965) tendo em conta que Espinosa, para evitar qualquer possibilidade de identificação com a “alma” escolástica, raramente recorre ao termo “anima” e nunca o faz para exprimir o que entende como correspondente ao atributo “pensamento”. Aliás, neste caso, ele é devedor de Descartes que, embora não tenha eliminado do seu vocabulário o termo “anima”, chega a manifestar também alguma preferência pelo termo “mens”, como se pode verificar nas suas *Respostas às Quintas Objeções* (AT, VII, p. 356, linhas 6-22). Cf., sobre esta opção cartesiana, Henri GOUIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, pp. 356-357.

⁸ ESPINOSA, *Ethica*, III, Praefatio, (GEBHARDT, II, pp. 137-138): “Scio equidem celeberrimum Cartesium, licet etiam crediderit, Mentem in suas actiones absolutam habere potentiam, Affectus tamen humanus per primas suas causas explicare, simulque viam ostendere studuisse, qua Mens in Affectus absolutum habere possit imperium; sed, mea quidem sententia, nihil praeter magni sui ingenii acumen ostendit, ut suo loco demonstrabo.”

⁹ *Idem*, *Ethica*, I, Prop. 29 (GEBHARDT, II, p. 70): “In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, et operandum.”

¹⁰ DESCARTES, *Les passions de l’âme*, II, Art. 145 (AT, XI, p. 438, linhas 2-10): “Le second est que nous devons souvent faire réflexion sur la Providence divine, et nous représenter qu’il est impossible, qu’aucune chose arrive d’autre façon, qu’elle a été déterminée de toute éternité par cette Providence; en sorte qu’elle est comme une Fatalité ou une Nécessité immuable, qu’il faut opposer à la Fortune, pour la détruire, comme une chimère qui ne vient que de l’erreur de notre entendement.” É certo que no artigo seguinte Descartes excetuará deste eterno decreto divino “les choses que ce même decret a voulu dépendre de notre libre arbitre” (AT, IX, p. 439, linhas 8-9), mas não se perceberá muito o alcance desta exceção quando, logo a seguir, se declara, num tom quase pré-espinosista, que “nous devons penser qu’à notre égard il n’arrive rien qui ne soit nécessaire et comme fatal, en sorte que nous ne pouvons sans erreur désirer qu’il arrive d’autre façon.” (AT, XI, p. 439, linhas 9-12)

mesmo sentido da novidade que caracteriza tantos textos de Descartes, mas numa direção oposta à do espiritualismo dominante, referir-se nestes termos ao poder do corpo: “Ninguém, na verdade, até ao presente, determinou o que pode o Corpo, isto é, a experiência não ensinou a ninguém, até ao presente, o que, considerado apenas como corporal pelas leis da Natureza, o Corpo pode fazer e o que não pode fazer, a não ser que seja determinado pela Mente. Efetivamente, ninguém, até ao presente, conheceu tão acuradamente a estrutura do Corpo que pudesse explicar todas as suas funções, para já não falar no que se observa frequentes vezes nos animais e que ultrapassa de longe a sagacidade humana, nem do que fazem muitas vezes os sonâmbulos durante o sono, e que não ousariam fazer no estado de vigília. Isso mostra suficientemente que o Corpo, só pelas leis da sua natureza, pode muitas coisas que causam o espanto à própria Mente.”¹¹ É, assim, perante o reconhecimento do poder do corpo que parece abrir-se a filosofia espinosista dos afetos, com a consciência de que algo de novo se inaugura e de que a ciência da ação pressupõe uma ciência do homem assente também num saber do corpo humano. É evidente que este saber do corpo humano é um saber do todo que é o homem perspetivado a partir de uma unidade substancial que visaria superar o carácter tão confuso e inexplicável da glândula pineal, como sede da união da alma com o corpo: “Por certo eu não posso admirar-me suficientemente que um filósofo, que tinha determinado firmemente nada deduzir senão de princípios evidentes e nada afirmar senão aquilo que percebesse clara e distintamente, e que tantas vezes censurara os Escolásticos por eles terem querido explicar as coisas obscuras por qualidades ocultas, admita uma hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas. Que entende ele — por favor — pela união da Mente e do Corpo? Que conceito claro e distinto tem ele — pergunto — de um pensamento estreitissimamente unido a uma

¹¹ ESPINOSA, *Ethica*, III. Esc. da prop. 2, (GEBHARDT, II, p. 142): “Etenim, quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid Corpus ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, possit agere, et quid non possit, nisi a Mente determinetur. Nam nemo hucusque Corporis fabricam tam accurate novit, ut omnes eius functiones potuerit explicare, ut iam taceam, quod in Brutis plura observentur, quae humanam sagacitatem longe superant, et quod somnambuli in somnis plurima agant, quae vigilando non audent; quod satis ostendit, ipsum corporis ex solis suae naturae legibus multa posse, quae ipsius Mens admiratur.”

determinada parcelazinha de quantidade?”¹² Tem razão Espinosa em levantar estas dúvidas, tanto mais que para ele “a mente e o corpo são um só e o mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do Pensamento, ora sob o da Extensão”¹³, pelo que a relação entre o corpo e a mente é a mesma que existe entre um objeto e a ideia desse objeto¹⁴. Parece, assim, mais fácil o entendimento da união da mente com o corpo no contexto do pensamento espinosista, embora esta facilidade se possa converter em dificuldade quando se admite que “ninguém poderá fazer uma ideia adequada, ou seja, distinta dessa união, se, primeiramente, não conhece adequadamente a natureza do nosso Corpo”¹⁵, sobretudo se tivermos em conta a dificuldade, sublinhada logo de início, em determinar aquilo que pode o corpo exclusivamente pela sua própria natureza.

3. Não é, no entanto, das dificuldades do pensamento espinosista que pretendo falar, mas sim das dificuldades do pensamento cartesiano perante as quais nos colocam estas anotações do discurso espinosista. A questão que se levanta é então a seguinte: terá Espinosa razão, devendo nós, por isso, reconhecer o fracasso de todo o projeto cartesiano exatamente no ponto em que ele pareceria consumir-se na recolha dos seus frutos morais? Ou será que ao chegar aí atingimos um ponto em que outro discurso emerge com a emergência de um outro corpo, de um outro pensamento do corpo no contexto dum outro tipo de conhecimento da união desse corpo com esse outro pensamento do corpo?

¹² ESPINOSA, *Ethica*, V, Praefatio (GEBHARDT, II, p. 279): “Profecto mirari satis non possum, quod vir philosophus, qui firmiter statuerat, nihil deducere, nisi ex principiis per se notis, et nihil affirmare, nisi quod clare, et distincte perciperet, et qui toties Scholasticos reprehenderat, quod per occultas qualitates res obscuras voluerint explicare, Hypotesim sumat omni occulta qualitate occultiore. Quid quaeso, per Mentis et Corporis unionem intelligit? quem, inquam, clarum et distinctum conceptum habet cogitationis, arctissime unitae cuidam quantitatis portiunculae?”

¹³ *Idem, ibidem*, II, Esc. da Prop. 21 (GEBHARDT, II, p. 109): “Ibi enim ostendimus Corporis ideam, et Corpus, hoc est Mentem, et Corpus unum, et idem esse Individuum, quod iam sub Cogitationis, iam sub Extensionis attributo concipitur”.

¹⁴ *Idem, ibidem*, II, Prop 13 (GEBHARDT, II, p. 96): “Objectum ideae, humanam Mentis constituentis, est Corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud.”

¹⁵ *Idem, ibidem*, II, Esc. da Prop 13, (GEBHARDT, II, p. 96): “Verum ipsam [unionem] adaequate, sive distincte intelligere nemo poterit, nisi prius nostri Corporis naturam adaequate cognoscat.”

É na tentativa de responder a esta questão que se organiza o projeto de investigação que aqui enuncio. Chamo-lhe projeto de investigação porque, ao apresentá-lo, pouco mais posso fazer do que esboçar as linhas de uma resposta que ainda está longe de ser conclusiva. Mas, porque toda a pergunta transporta consigo uma antecipação da resposta em torno da qual se organiza, poderia dizer-se que, neste caso, parto de uma hipótese (que, por ser uma “hipó-tese”, não deixa de caminhar para uma “tese”) lapidariamente formulada nos seguintes termos: a ideia de “corpo-máquina” a que habitualmente se pretende reduzir a conceção cartesiana do corpo humano¹⁶ não é senão apenas uma vertente da conceção cartesiana de corpo, a que, articulando-se com a dimensão representativa do conhecimento e permitindo satisfazer a vontade de poder do sujeito moderno, poderá ser traduzida pela categoria de corpo-objeto; mas uma outra vertente pode adivinhar-se nas entrelinhas do texto cartesiano à qual se chega não pelos poderes do entendimento, mas por outras formas de conhecimento mobilizadas pela vontade e que, pelo papel desempenhado na teoria das paixões, não hesitaria em traduzir pela categoria de corpo-sujeito. É na tematização destas duas vertentes que se movimentam as duas partes constitutivas deste capítulo.

O Corpo como objeto e a sua representação

4. Recordemos, em primeiro lugar, o corpo mais conhecido de Descartes: o seu corpo-máquina. Mas, para a configuração das suas principais características, partamos de uma pequena nota que quase passa despercebida nas *Regulae* e que, no contexto da tese que procuro fundamentar, permite adivinhar um conjunto de consequências que nos colocam muito mais perto de Kant do que comumente se supõe. Na Regra XII apresenta

¹⁶ É sintomático da prevalência ainda hoje desta visão cartesiana do corpo o capítulo dedicado a Descartes por David LE BRETON, em *Anthropologie du corps et Modernité*, Paris, PUF, 1990, intitulado “Aux sources d’une représentation moderne du corps: le corps machine” (pp. 63-82), subordinado, todo ele, ao mote expresso pelas palavras seguintes (p. 68): “Il appartient à Descartes, qui aura vécu avec insistance sa propre individualité et son indépendance, de prononcer de façon en quelque sorte officielle les formules qui distinguent l’homme de son corps, en faisant de ce dernier une réalité à part et de surcroît dépréciée, purement accessoire.”

o autor uma síntese dos dados adquiridos pelo aprofundamento das regras anteriores no que se refere à consideração dos objetos do conhecimento na sua articulação com o próprio conhecimento, e, conseqüentemente, no que se refere aos recursos do conhecimento humano. Ao propor-se abordar, na segunda parte do comentário a essa regra, as noções das coisas simples e as noções que a partir delas se compõem, para ver onde pode residir o erro, estabelece um primeiro princípio que se afigura determinante para toda a sua ontologia cinzenta, como lhe chamou Marion¹⁷: “Dizemos, pois, em primeiro lugar, que é preciso considerar as coisas singulares em ordem ao nosso conhecimento de forma diferente de quando delas falamos tal como existem realmente.”¹⁸ As coisas, na medida em que são consideradas sob o ponto de vista da representação que delas podemos ter, ou seja, no seu ser-representadas, apresentam características diferentes das que têm *na realidade*. Ora o ser da sua representação é o seu serem objetos do nosso conhecimento, ou seja, objetos do poder que se afirma no domínio cognoscitivo que delas temos. O exemplo que Descartes apresenta de imediato é justamente o da natureza corporal com as suas três características mais simples, como a figura, a extensão e o movimento, que aos olhos do entendimento se representam distintamente, enquanto na realidade formam uma unidade¹⁹. Neste caso, é não só importante o exemplo escolhido, o do corpo, como também o das naturezas simples enumeradas. E importante é ainda a característica dessas naturezas simples. É que a simplicidade delas e do corpo que elas configuram não é senão o resultado de um processo de simplificação da parte

¹⁷ Cf. Jean-Luc MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 3ª ed., Paris, Vrin, 1993.

¹⁸ DESCARTES, *Regulae*, XII (AT, X, p. 418, linhas 1-3): “Dicimus igitur primo, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt.”

¹⁹ DESCARTES, *Regulae*, XII (AT, X, p. 418, linhas 3-18): “Nam, si, ver. gr., consideremus aliquod corpus extensum et figuratum, fatebimur quidem illud, a parte rei, esse quid unum et simplex; nec enim, hoc sensu, compositum dici posset ex natura corporis, extensione, et figura, quoniam hae partes nunquam unae ab aliis distinctae exstiterunt; respectu vero intellectus nostri, compositum quid ex illis tribus naturis appellamus, quia prius singulas separatim intelleximus, quam potuimus iudicare illas tres in uno et eodem subiecto simul invenire. Quamobrem hic de rebus non agente, nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quarum cognitio tam perspicua est et distincta, ut in plures magis distincte cognitae mente dividi non possint: tales sunt figura, extensio, motus, etc.”

do nosso entendimento, o que prefigura uma ontologia dual, em que o mundo das coisas se desdobra no mundo que elas são e no mundo resultante da nossa organização cognoscitiva²⁰. A importância destas observações ultrapassa claramente o âmbito das *Regulae*, na medida em que não é difícil ver a respetiva projeção nas *Meditações* e, mais especificamente, na Sexta Meditação.

5. É habitual ouvir-se dizer que Descartes, começando por colocar entre parêntesis o mundo corpóreo e material, parte da dúvida para o “Cogito”, do “Cogito” para Deus e de Deus regressa ao mundo do(s) corpo(s), para o reinstalar no ser. Este seria o percurso metafísico de Descartes e, com ele, o filósofo parece reencontrar o mundo e o corpo de que começara deliberadamente por se separar. Esta perspetivação peca, no entanto, por esquecer que o corpo que é colocado entre parêntesis não é o mesmo que no final parece ser reencontrado. E a diferença reside no facto de o primeiro ser o corpo real tal como é experimentado na vivência quotidiana, enquanto o segundo é o corpo tal como o entendimento o organiza nessa imagem dócil, feita de naturezas simples, sujeito ao domínio do *ego* e à sua vontade de poder. No trânsito de uma visão a outra visão do corpo, poder e pensamento “sub specie machinae” andam a par, de modo a proporcionar uma reconstrução da realidade suscetível de ser integralmente reabsorvida numa metafísica do poder e, conseqüentemente, dominada pelo próprio homem como *ego cogitans*.

Com efeito, aquilo de que se trata é de “re-montar” a partir das suas peças últimas, ou seja, as naturezas simples, toda a realidade do mundo humano, dum modo que se revele eficaz, tanto no que se refere à metodologia da Metafísica, como no que se refere à metodologia da Física. No caso da metodologia da Metafísica, isso conseguir-se-à com a percepção da necessidade, da ordem e da articulação proporcional (parâmetros exigidos pela *mathesis* na sua universalidade) no sistema constituído pelas naturezas

²⁰ São, assim, pertinentes as considerações de Marion quando, a propósito desta ontologia dual, afirma: “Sans doute s’agit-il encore de connaître les choses et donc de les organiser en tant que connaissables; mais précisément la scission d’une connaissance organisatrice avec le *kosmos* des étants révèle que la connaissance ne devient possible qu’au prix d’une telle schizocosmie — d’où une ontologie duelle, où la connaissance dédouble le monde, pour s’en organiser une image docile.” (J.-L. MARION, *op. cit.*, p. 132.

simples intelectuais e materiais de que fala a Regra XII²¹. Funda-se, deste modo, a metodologia da Física que consumará a abordagem da realidade “sub specie machinae”. Ora é exatamente este processo que é posto em marcha nas *Meditações*, de tal modo que se pode entender o seu desenvolvimento argumentativo como uma realização plena da *mathesis*²². É neste sentido que a Metafísica cartesiana é, efetivamente, a primeira realização do pensamento “sub specie machinae”, como procurei demonstrar já no capítulo anterior. Tal realização começa com a “reconquista” de Deus a partir da sua ideia, mas prolonga-se, duma maneira que é decisiva para a sua Física, com a restauração do mundo corpóreo e material na existência nos termos exigidos pelo *intuitus* do *intellectus* e pela sua disponibilidade para o exercício de uma vontade de poder. Com efeito, em última análise, a retomada do mundo após o *cogito* e segundo o critério das ideias claras e distintas mais não significa do que a depuração do mundo de tudo o que não passe por esse filtro a partir do qual essa retomada se realiza e que, por conseguinte, não permita o exercício do poder mediado pelo exercício do pensamento. E se um dos sinais mais evidentes

²¹ Nesta regra, continuando a laborar na distinção a que acima fiz referência, DESCARTES acrescenta uma segunda observação em que opera a divisão das naturezas simples (*Regulae ad directionem ingenii*, AT, X, p. 419, linhas 6-22): “Dicimus secundo, res illas, quae respectu nostri intellectus simplices dicuntur, esse vel pure intellectuales, vel pure materiales, vel communes. Pure intellectuales illae sunt, quae per lumen quoddam ingenitum, et absque ullius imaginis corporeae adjumento ab intellectu cognoscuntur: tales enim nonnullas esse certum est, nec ulla fingi potest idea corporeae quae nobis repraesentet, quid sit cognitio, quid dubium, quid ignorantia, itam quid sit voluntatis actio, quam volitionem liceat appellare, et similia; quae tamen omnia revera cognoscimus, atque tam facile, ut ad hoc sufficiat, nos rationes esse paticipes. Pure materiales illae sunt, quae non nisi in corporibus esse cognoscuntur: ut sunt figura, extensio, motus, etc. Denique communes dicendae sunt, quae modo rebus corporeis, modo spiritibus sine discrimine tribuuntur, ut existentia, unitas, duratio, et similia.”

²² Esta opinião é sustentada e fundamentada por Jean-Luc MARION, em “Quelle est la méthode dans la Métaphysique? Le rôle des natures simples dans les *Méditations*” (in: *Questions cartésiennes. Méthode et Métaphysique*, Paris, PUF, 1991, pp. 75-109), dum modo tal que lhe permite afirmar (p. 108): “À titre de pur exercice de la mise en évidence par l’ordre seul, sans jamais devoir recourir à la mesure d’une étendue, les *Méditations* — qui traitent en effet de ‘...toutes les premières choses qu’on peut connaître en philosophant par ordre’ (AT, III, p. 239, linhas 6-7) — peuvent même prétendre accomplir l’ambition essentielle de la *Mathesis universalis* par leur geste le plus métaphysique: métaphysique et méthode se découvrent entées sur l’unique ordre de l’évidence.”

dessa diferença será a passagem das funções vitais para a esfera do corpo, quando antes pertenciam à esfera da alma, a marca mais clara será, todavia, a redução do corpo à composição de figura, extensão e movimento, as naturezas simples materiais enumeradas, como vimos pela Regra XII.

É extremamente interessante o processo através do qual Descartes nos conduz da dúvida à certeza da existência do mundo material, na medida em que, sob uma aparente simplicidade e sob a capa de uma argumentação que se movimenta externamente em termos meramente causais, é toda uma nova “reconfiguração” do mundo que se opera e, com ela, uma nova “reconfiguração” da natureza corpórea. Tal processo foi já apresentado no capítulo anterior, tomando como guia Martial Guérout, que, como vimos, divide a marcha da argumentação em três momentos distintos²³: o primeiro corresponderia a uma passagem pelo reino do entendimento para mostrar a possibilidade da existência do mundo corpóreo, o segundo a uma passagem pelo reino da imaginação para apresentar a sua probabilidade, e o terceiro a uma passagem pelo reino dos sentidos para obter a prova final dessa mesma existência. Por ter dado o devido desenvolvimento a esse percurso, abstenho-me de o repetir na presente marcha argumentativa.

É esse processo que fundamenta toda a abordagem da realidade do mundo corpóreo e material a partir de um paradigma mecanicista em que se concretiza a instrumentalização da natureza e o exercício do poder humano sobre ela e se configura a noção de corpo-máquina desenvolvida no tratado cartesiano sobre o homem, como também ficou demonstrado.

Importa, no entanto, reter como fundamental o facto de Descartes não dizer que o corpo humano é uma máquina, mas sim que funciona como uma máquina. O modelo maquinal diz, assim respeito à representabilidade do corpo humano pelo nosso entendimento e, conseqüentemente, à sua disponibilização para o *Ego* e não, propriamente, àquilo que esse mesmo corpo humano é na realidade. O que significa que este corpo-objeto ou este corpo-máquina, assim representado pelo *intuitus* do *intellecto* não esgota o corpo na sua dimensão total e recoloca a questão do corpo em Descartes no ponto em que a deixei na introdução e me obriga

²³ Cf. Martial GUÉROUT, *Descartes selon l'ordre des raisons. II. L'âme et le corps*, Paris, Éditions Montaigne, 1953, pp. 22-60.

a iniciar uma outra pesquisa em busca dos vestígios do outro corpo de Descartes²⁴.

O corpo como sujeito e a sua experiencialidade

6. Na Regra XII, Descartes determinava que se estivesse atento à diferença entre o falar das coisas como elas são dispostas como objetos do nosso entendimento e o falar delas como são realmente. A interrogação com que devemos partir para este momento da nossa reflexão é a seguinte: terá Descartes alguma vez falado do corpo não como ele está disposto para o nosso conhecimento, mas como ele é realmente?

Com base em algumas observações dispersas pelos seus textos e explorando, sobretudo, o conceito de corpo que se presentifica em *As Paixões da Alma*, procurarei demonstrar que a representação do corpo como objeto não esgota as dimensões do corpo cartesiano. Aliás, é o próprio Descartes quem, numa Carta a Mesland, fala da equivocidade do conceito de corpo e expõe explicitamente duas dimensões, uma das quais corresponde em grande medida ao que aqui entendo por “o outro corpo” ou o “corpo esquecido” de Descartes: “Em primeiro lugar, considero o que é o corpo de um homem, e acho que esta palavra corpo é muito equívoca; porque, quando falamos do corpo em geral, entendemos uma parte determinada da matéria em conjunto com a quantidade de que o universo é composto, de tal maneira que não se poderia retirar por pouco que seja desta quantidade que não julgássemos que o corpo é menor e que já não está inteiro; nem mudar nenhuma partícula desta matéria que não pensássemos depois que o corpo não é totalmente o mesmo ou *idem numero*. Mas, quando falamos do corpo de um homem, não entendemos uma parte determinada de matéria, nem que tenha uma grandeza determinada, mas entendemos apenas toda a matéria que está em conjunto unida com a alma deste homem; de tal maneira que, ainda que esta matéria mude e que a sua quantidade aumente ou diminua, acreditamos sempre que é o mesmo

²⁴ Algumas das ideias aqui apresentadas e desenvolvidas foram expostas, de modo relativamente mais breve, no 1º capítulo do livro que publiquei com o título *Pensamento e afetividade. Sobre a paixão da razão e as razões das paixões*, Coimbra, Quarteto, 1999, pp. 25-37.

corpo, *idem numero*, enquanto permanece junto e unido substancialmente à mesma alma; e acreditamos que este corpo está todo inteiro, enquanto tem em si todas as disposições requeridas para conservar esta união.”²⁵ Este corpo da união é, por sua vez, aquilo a que Descartes se refere, em algumas circunstâncias muito significativas, como “o meu corpo”²⁶.

7. Convém começar por notar que a primeira dimensão do corpo corresponde apenas a uma das três noções primitivas ou a um dos três gé-

²⁵ DESCARTES, *Carta a Mesland, de 9 de fevereiro de 1645*, (AT IV, p. 166, linhas 1-22): « Premièrement, je considère ce que c'est que le corps d'un homme, et je trouve que ce mot de corps est fort équivoque ; car, quand nous parlons d'un corps en général, nous entendons une partie déterminée de la matière, et ensemble de la quantité dont l'univers est composé, en sorte qu'on ne saurait ôter tant soit peu de cette quantité, que nous ne jugions incontinent que le corps est moindre, et qu'il n'est plus entier ; ni changer aucune particule de cette matière, que nous ne pensions, par après, que le corps n'est plus totalement le même, ou *idem numero*, Mais, quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme ; en sorte que, bien que cette matière change, et que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme; et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union »

²⁶ Por exemplo, na Meditação VI aparece claramente essa identificação do “meum corpus” com o corpo da união: “atque ex eo quod quaedam ex illis perceptionibus mihi gratae sunt, aliae ingratae, plane certum est meum corpus, sive potius me totum, quantum ex corpore et mente sum compositus, variis commodis et incommodis a circumjacentibus corporibus affici potest.” É a este “meum corpus” que se diz que estou unido de modo muito estreito (“artissime”: Meditação VI — AT, VII, p. 81, linhas 2-5), dele se dizendo também que está unido de modo tão estreito à mente (“tam arcte”: “Synopsis sex sequentium meditationum” — AT VII, p. 15, linhas 22-24). Sobre esta união estreitíssima cf. Jean-Luc MARION, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013, pp. 63-71), que parte dela para falar do pensamento sofredor cartesiano, que faz um só com o corpo (ou a “carne”) do eu e que é a base do seu conceito de “pensamento passivo” em Descartes. Também Jean-Luc Nancy, partindo da *carta de Descartes a Elisabeth de 28 de junho de 1643*, em que ele fala da percepção da união de modo distinto de como se concebe o corpo ou a alma, dirá da alma que é “tocada”. que “caminha”, que “come” que “dorme” e que se “fere”, para concluir que “o corpo é a extensão da alma até às extremidades do mundo e até aos confins de si, um no outro intrincados e indistintamente distintos, extensão tensa até se romper (“Extensión del alma” in Jean-Luc NANCY, *58 indícios sobre el cuerpo. Extension del alma*, trd. de D. Álvaro, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2011², pp. 25-51).

neros de noções primitivas de que Descartes fala na Carta a Elisabeth datada de 21 de maio de 1643: “Em primeiro lugar considero que há em nós certas noções primitivas, que são como que originais, sobre cujo padrão formamos todos os nossos outros conhecimentos. E não há senão muito poucas noções dessas, porque, depois das mais gerais, sobre o ser, o número e a duração, etc., que convêm a tudo o que podemos conceber, não temos, para o corpo em particular, senão a noção de extensão, da qual se seguem as da figura e do movimento; e para a alma apenas, não temos senão a do pensamento na qual estão compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade; enfim, para a alma e para o corpo em conjunto nós não temos senão a da sua união, da qual depende a da força que a alma tem para mover o corpo e o corpo para agir sobre a alma, causando os sentimentos e as paixões.”²⁷ Na sequência desta carta, a princesa manifestará a sua dificuldade em conceber a união da alma com o corpo bem como o mecanismo pelo qual se produzem os respectivos efeitos, sobretudo tendo em conta os termos em que a separação é estabelecida²⁸.

²⁷ DESCARTES, *Carta a Elisabeth de 21 de maio de 1643* (AT, III, p. 665, linhas 9-24): “Premièrement je considère qu’il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n’y a que fort peu de telles notions; car après les plus générales, de l’être, du nombre, de la durée, etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n’avons, pour le corps en particulier, que la notion de l’extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l’âme seule, nous n’avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l’entendement et les inclinations de la volonté; 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.”

²⁸ *Carta de Elisabeth a Descartes, de 10/20 de junho de 1643* (AT, III, p. 685, linhas 1-13): “Et j’avoue qu’il me serait plus facile de concéder la matière et l’extension à l’âme, que la capacité de mouvoir un corps et d’en être ému, à un être immatériel. Car, si le premier se faisait par information, il faudrait que les esprits, qui font le mouvement, fussent intelligents, ce que vous n’accordez à rien de corporel. Et encore qu’en vos Méditations Métaphysiques, vous montrez la possibilité du second, il est pourtant très difficile à comprendre qu’une âme, comme vous l’avez décrite, après avoir eu la faculté et l’habitude de bien raisonner, peut perdre tout cela par quelques vapeurs, et que, pouvant subsister sans le corps et n’ayant rien de commun avec lui, elle en soit tellement régie.”

A estas dúvidas e dificuldades que a princesa lhe manifesta, responde Descartes retomando novamente a teorias dos três gêneros de noções primitivas: “[...] depois de ter distinguido três gêneros de ideias ou noções primitivas que se conhecem cada uma de uma maneira particular e não pela comparação de uma com a outra, a saber, a noção que temos da alma, a do corpo e a da união que há entre a alma e o corpo”²⁹. No entanto, ao retomar a sua teoria nestes termos, Descartes, como bem nota Kambouchner³⁰, acrescenta algo mais, na medida em que, negando a possibilidade de se conhecerem estas ideias por qualquer tipo de comparação entre elas, afirma a correspondente necessidade de estabelecer a via de acesso a cada uma delas³¹. É na definição desta via de acesso que me parece irromper algo de novo em Descartes no que se refere à consideração do corpo. Com efeito continua Descartes: “Em primeiro lugar, noto uma grande diferença entre estas três espécies de noções, pelo facto de que a alma não se concebe senão pelo entendimento puro; o corpo, ou seja, a extensão, as figuras e os movimentos podem também conhecer-se apenas pelo entendimento, mas muito melhor pelo entendimento ajudado pela imaginação; e, enfim, as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não se conhecem senão obscuramente apenas pelo entendimento, nem mesmo pelo entendimento ajudado pela imaginação, mas conhecem-se muito claramente pelos sen-

²⁹ DESCARTES, *Carta a Elisabeth de 28 de junho de 1643* (AT, III, p. 691, linhas 3-8): “[...] après avoir distingué trois genres d’idées ou de notions primitives qui se connaissent chacune d’une façon particulière et non par la comparaison de l’une à l’autre, à savoir la notion que nous avons de l’âme, celle du corps et celle de l’union qui est entre l’âme et le corps [...]”

³⁰ Comentando este passo da carta de Descartes, explicita Denis KAMBOUCHNER (*L’homme des passions. Commentaires sur Descartes, I, L’Analytique*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 40): “En effet les notions que nous avons de l’âme seule, du corps seul et de leur union ne sont pas seulement primitives par rapport à toutes nos autres connaissances: elles doivent être tout d’abord primitives *entre elles*, inconnaisables les unes par les autres, et définir donc pour toute notre connaissance *trois genres d’idées* naturellement incommunicables. Au caractère radical et quasi transcendantal de cette division (noématique), il sera dès lors naturel de faire correspondre la distinction (noétique) de trois différents modes ou régimes de connaissance.”

³¹ DESCARTES, *Carta a Elisabeth de 28 de junho de 1643* (AT, III, p. 691, linhas 9-12): “[...] je devais expliquer la différence qui est entre ces trois sortes de notions, et entre les opérations de l’âme par lesquelles nous les avons, et dire les moyens de nous rendre chacune d’elles familière et facile.”

tidos.” E, a concluir estas sintomáticas afirmações, o autor acrescenta que “aqueles que jamais filosofam e que não se servem senão dos seus sentidos, não duvidam de modo algum que a alma mova o corpo e que o corpo aja sobre a alma; mas consideram um e outro como uma só coisa, isto é, concebem a sua união, porque conceber a união que há entre duas coisas é concebê-las como uma só.”³². Estas considerações epistolares de Descartes são duplamente importantes para o apuramento integral de uma filosofia do corpo no seu pensamento. Em primeiro lugar, porque ao considerar a ideia da união da alma com o corpo de um gênero diferente da ideia de alma ou da ideia de corpo e que não é conhecida pela ideia da alma, pela ideia de corpo ou pela articulação das duas, admite-se, implicitamente, que o corpo da união é diferente do corpo em si só que o entendimento se representa sozinho ou com a ajuda da imaginação e é experimentado de maneira diferente daquela pela qual o entendimento conhece e se representa esse corpo³³. Em segundo lugar, porque, contra

³² DESCARTES, *Carta a Elisabeth de 28 de junho de 1643* (AT, III, p. 691, linha 20 a p. 692, linha 10): “Premièrement, donc, je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l’âme ne se conçoit que par l’entendement pur; le corps, c’est-à-dire l’extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l’entendement seul, mais beaucoup mieux par l’entendement aidé de l’imagination; 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, ne doutent point que l’âme ne meuve le corps, et que le corps n’agisse sur l’âme; mais ils considèrent l’un et l’autre 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.”

³³ Sobre a importância da terceira noção primitiva e da sua implicação para uma outra concepção do “meum corpus”, sentido na experiência da mesma união, cf. Jean-Luc MARION, *Sur la pensée passive de Descartes*, especialmente o capítulo IV, intitulado “La troisième notion primitive” (pp. 135-176). Não me merece inteira concordância, no entanto, a identificação do “meum corpus” com a terceira noção primitiva, que é a noção da “união”, avançada pelo autor na conclusão (pp. 261-262): ainda que o conceito de “meum corpus” decorra da união, ele não se confunde, todavia, integralmente com ela. Não deixa também de ser interessante sublinhar, como refere Marion, que MERLEAU-PONTY foi talvez um dos autores a ter chamado a atenção para essa noção de corpo em Descartes numa nota datada de 1 de fevereiro de 1960 (Cf. *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard, 2007, p. 283). A propósito ainda da obra de Jean-Luc Marion, sublinhe-se que o seu objetivo é, sobretudo, fundamentar a tese da existência de um pensamento passivo em Descartes, enquanto o meu objetivo aqui é, sobretudo,

toda a interpretação exclusivamente racionalista que se faz da sua filosofia, a partir de um primado das ideias claras e distintas nas operações cognitivas do entendimento, afirma-se aqui explicitamente que o entendimento não pode conceber a união (e, conseqüentemente, também o corpo dessa união) senão obscuramente, sendo antes pelos sentidos que se conhece claramente essa mesma união (e, com ela, o corpo que a integra). Não é novo o reconhecimento de que há coisas que o entendimento não conhece com clareza e distinção, pois já as *Regras para a direção do espírito* o deixavam perceber³⁴. O que é novo é a afirmação de que os sentidos (que são também corpo) não só conhecem, como, mais ainda, conhecem claramente coisas que o entendimento não pode conhecer senão obscuramente. Mas a novidade desta asserção permite concluir que o conhecimento do homem (já que o homem é o todo da união) e do corpo que no homem faz união com a alma não é nem a meditação metafísica nem os exercícios da imaginação que no-lo proporcionam, mas apenas a experiência da vida e da comunicação com os outros: “E os pensamentos metafísicos que exercitam o entendimento puro servem para nos tornar familiar a noção da alma; e o estudo das matemáticas, que exercita principalmente a imaginação na consideração das figuras e dos movimentos, acostuma-nos a formar noções do corpo muito distintas; e, enfim, é usando apenas da vida e das conversas vulgares, e abstendo-se de meditar e de estudar as coisas que exercitam a imaginação que se aprende a conceber a união da alma e do corpo.”³⁵

tirar partido da terceira noção primitiva (e também da reflexão cartesiana sobre as paixões) para legitimar uma outra perspectiva sobre o corpo em Descartes diferente do corpo-objeto e do corpo-máquina, intersetando-se a sua leitura com muitos pontos da minha.

³⁴ Cf. nomeadamente a Regra VIII (AT, X, p. 393, linhas 10-21, p. 396, linhas 19-25 e p. 400, linhas 2-11), Regra XII (AT, X, p. 416, linha 28 a p. 417, linha 5) e Regra XIV (AT, X, p. 445, linha 12 a p. 447, linha 3)

³⁵ DESCARTES, *Carta a Elisabeth de 28 de junho de 1643* (AT, III, p. 692, linhas 10-20): “Et les pensées Métaphysiques, qui exercent l’entendement pur, servent à nous rendre la notion de l’âme familière; et l’étude des Mathématiques, qui exerce principalement l’imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes; et enfin, c’est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s’abstenant de méditer et d’étudier aux choses qui exercent l’imagination, qu’on apprend à concevoir l’union de l’âme et du corps.”

8. Poderá parecer que, ao estabelecer esta distinção entre duas formas de considerar o corpo em Descartes, estou a forçar demasiado as suas palavras e a postular algo que, afinal, ele não chega a formular explicitamente. Por isso, é da máxima importância para o nosso propósito considerar o outro texto a que já anteriormente me referi, em que este duplo corpo é explicitamente afirmado e tematizado (carta a Mesland, datada de de 9 de fevereiro de 1645³⁶). Começa por se referir aí o corpo que as *Meditações* haviam tematizado, que se define pelo seu principal atributo que é a extensão, e que, por isso, sendo analisado a partir do modelo da máquina, constitui o que chamei, na secção anterior, o corpo-objeto, mas refere-se depois uma outra forma de considerar o corpo que esta perspectiva não esgota, o corpo da união, que, longe de se poder definir exclusivamente por ser uma parte determinada da “res extensa”, define-se antes pela sua capacidade para responder ao que lhe é exigido por essa união, ou, para usar mais precisamente as palavras de Descartes, pelas “suas disposições para conservar a união”. É este o corpo verdadeiramente humano, porque é pela união que se define a essência do homem e não propriamente por uma ou por outra das duas componentes que parecem integrá-lo na sua unidade, errando tanto aqueles que neguem a distinção como os que, admitindo a distinção, neguem a união³⁷. Não me interessa entrar aqui na questão de uma análise das modalidades do dualismo entre o corpo e a alma, ou da respetiva união, que tem feito e continua ainda a fazer correr muita tinta³⁸. Interessa-me apenas cons-

³⁶ Cf. *supra*, neste capítulo, nota 25.

³⁷ DESCARTES, *Carta a Regius de janeiro de 1642* (AT, III, p. 508, linhas 19-27): “Sed quatenus homo in se totus consideratur, omnino dicimus ipsum esse unum Ens *per se*, et non per accidens; quia unio, qua corpus humanum et anima inter se coniunguntur, non est ipsi accidentaria, sed essentialis, cum homo sine ipsa non sit homo; sed quoniam multo plures in eo errant, quod putent anima a corpore non distingui realiter, quam in eo quod admissa eius distinctione unionem substantialem negent.” Já no *Discurso do Método* esta ideia estava presente quando Descartes afirmava (AT, VI, p. 59, linhas 14-18): “[...] il est besoin qu’elle [l’âme] soit jointe et unie plus étroitement avec lui [son corps], pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme.”

³⁸ Uma das exposições mais aprofundadas e fundamentadas da natureza da distinção e da união pode encontrar-se ainda no clássico Henri GOUIER, *op. cit.*, pp. 345-400. Posteriormente, a questão foi retomada no colóquio, organizado por ocasião do 350º aniversário da segunda edição das *Meditações*, na comunicação de Vere CHAPPELL, “L’homme cartésien” e na resposta que lhe dirigiu Annie BITBOL-HESPÉRIÉS, “L’union

tatar que o corpo assume dimensões diferentes quando se fala do homem na sua integralidade e, sobretudo, como um ser de sentimentos (tal como, aliás, a própria alma assume também dimensões diferentes quando se fala dela apenas como coisa pensante ou quando se fala dela a propósito do homem na sua integralidade, chegando Descartes a afirmar mesmo que, em certo sentido, até pode admitir a ideia de uma mente corpórea ou de uma alma material)³⁹. O que está em causa é reencontrar em Descartes um corpo diferente quando se reencontra o corpo da união que é o verdadeiro corpo do homem. Talvez por isso os textos mais adequados para esse reencontro sejam as páginas do *Tratado das Paixões* ao lado de algumas cartas a Elisabeth que o obrigaram a refletir mais amadurecidamente em aspetos relativamente marginais às *Meditações*⁴⁰, mais preocupadas com a distinção do que propriamente com a união, como o seu autor não deixa de reconhecer⁴¹,

substabielle”, textos editados por J.-M. BEYSSADE e J.-L. MARION, *Descartes, objecter et répondre*, Paris, PUF, 1994, pp. 403-447.

³⁹ Por exemplo, na *Carta a Hyperaspiste de agosto de 1641*, Descartes afirma (AT, III, p. 424, linhas 26-29): “Si enim per corporeum intelligatur id omne quod potest aliquo modo corpus afficere, mens etiam eo sensu corporea erit dicenda.” Também na já citada *Carta a Elisabeth de 28 de junho de 1643* diz que “concevoir l’âme comme matérielle” “est proprement concevoir son union avec le corps” (AT, III; p. 691, linhas 15-16). E retoma a mesma ideia na *Carta a Arnauld de 29 de julho de 1648* (AT, V, p. 223, linhas 7-10): “Si enim per corporeum intelligamus id quod pertinet ad corpus, quamvis sit alterius naturae, mens etiam corporea dici potest.” Cf., a propósito desta conceção da alma, Jesús Maria AYUSO, “Cuerpo, tiempo y libertad en Descartes”, in: *La filosofía de Descartes y la fundación del pensamiento moderno*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1997, pp. 120-121.

⁴⁰ Nesta observação e relativamente aos textos que a apoiam sou devedor da forma como Maria Luísa Ribeiro FERREIRA, no Colóquio “Descartes, Leibniz e a Modernidade”, realizado em Lisboa em Novembro de 1996 (in L. R. SANTOS, P. ALVES e A. CARDOSO (Coord.), *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, Lisboa, Colibri, 1998, pp. 173-191), procurou demonstrar e documentar, na comunicação intitulada “Descartes, as mulheres e a filosofia”, que a correspondência de Descartes, nomeadamente com a princesa Elisabeth, o levou a explorar dimensões esquecidas nas obras que têm sido consideradas como as principais expressões do seu pensamento.

⁴¹ DESCARTES, *Carta a Elisabeth de 21 de maio de 1647* / AT, III, p. 664, linha 23 a p. 665, linha 4): “Car, y ayant deux choses en l’âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa 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 je me suis seulement étudié à faire bien entendre la première, à cause que mon principal dessin était de prouver la distinction qui est entre l’âme et le corps; à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l’autre y aurait été nuisible.” (Subli-

excetuando a segunda parte da VI Meditação em que a união se constitui também como tema central.

9. O ponto de partida para esta nova concepção do corpo humano é-nos imediatamente dado nos primeiros artigos de *As Paixões da Alma* e naqueles que, na sequência dos princípios inicialmente formulados, se prendem mais diretamente com a definição das paixões. Assim, em primeiro lugar, há que sublinhar que desde o início é o corpo humano que é definido como o sujeito ativo das paixões, ou, por outras palavras, o sujeito das paixões é definido como um sujeito corpóreo. Isso é claro desde que se distingue *ação* de *paixão* com base na distinção entre *quem* ou *o que faz acontecer* algo e *quem* ou *o que acusa os efeitos* desse acontecimento⁴², o que permite imediatamente definir, no segundo artigo, o principal sujeito das paixões, a partir do poder que se reconhece ao próprio corpo: “Depois, também considero que de modo nenhum notamos em nós algum outro sujeito que aja mais imediatamente contra a nossa alma do que o corpo ao qual ela está unida; e, por conseguinte, devemos pensar que o que é nela uma Paixão é comumente nele uma Ação.”⁴³ Como refere Kambouchner, há aqui dois aspetos extremamente importantes a salientar: em primeiro lugar, opera-se uma radical mudança de perspetiva relativamente à visão tradicional e, nomeadamente, à visão aristotélico-tomista, segundo a qual a paixão (“animal”) era vista como um movimento da alma que se prolongava numa modificação do corpo⁴⁴; além

nhado por mim). Apesar de, nas considerações que se seguem, fazer uma abordagem do corpo como sujeito ativo das paixões, é necessário ter em conta que ele o é em relação à alma. Mas, em certo sentido, que corresponde às palavras sublinhadas no texto acabado de citar, a alma sofre porque o corpo também sofre, pelo que este corpo esquecido de Descartes, corpo sujeito e corpo da experiencialidade, é também um *corpo sofredor* que uma reflexão integralmente antropológica não pode esquecer.

⁴² DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*, I, art. 1 (AT, XI, p. 328, linhas 5-9): “Et pour commencer, je considère que tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau, est généralement appelé par les Philosophes une Passion, au regard du sujet auquel il arrive, et une Action au regard de celui qui fait qu'il arrive.”

⁴³ *Idem, ibidem*, I, art. 2 (AT, XI, p. 328, linhas 17-21): “Puis aussi je considère que nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme, que le corps auquel elle est jointe; et que par conséquent nous devons penser que ce qui est en elle une Passion, est communément en lui une Action.”

⁴⁴ Cf. D. KAMBOUCHNER, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes. I. Analy-*

disso, ao apelar-se, depois de uma independência ontológica, a uma interdependência empírica entre estes dois sujeitos na explicação dos fenômenos passionais, realiza-se uma autêntica abertura do homem⁴⁵ e, nessa abertura do homem, uma abertura da alma ao corpo e do corpo à alma, pois se há pensamentos que residem na alma apenas devido à sua natureza específica, outros (e estes constituem talvez a maior parte dos pensamentos que a preenchem quotidianamente) só residem na alma na medida em que esta está unida ao corpo⁴⁶.

Esta importância do corpo como sujeito das paixões acentua-se na brevíssima definição das paixões da alma dada no artigo 27: “Depois de ter considerado em que diferem as paixões da alma de todos os seus outros pensamentos, parece-me que se pode defini-las assim em termos gerais: percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que se atribuem em particular a ela e que são causadas, mantidas e fortalecidas por qualquer movimento dos espíritos.”⁴⁷ Além da tripla caracterização tipológica dos pensamentos que constituem paixões (percepções, sentimentos ou emoções) há que reter, desta definição, a relação que elas têm com os espíritos, e, através dos espíritos, com o corpo, já que os espíritos de que fala aqui o autor são os espíritos animais, definidos como um certo ar ou vento muito subtil contidos nos nervos e no cérebro⁴⁸. É, pois, o movimento dos espíritos que causa, mantém e fortalece as paixões, que, embora dizendo

tique, p. 94. Para a noção tomista de paixão “animal”, cf. TOMÁS DE AQUINO, *Q. Disp. De veritate*, q. 26, art. 2.

⁴⁵ Cf. D. KAMBOUCHNER, *op. cit.* p. 95.

⁴⁶ Veja-se a definição das funções da alma no artigo 17, em que, por um lado, as paixões são consideradas pensamentos que a alma recebe das coisas que são representadas por eles, e, por outro, são incluídas na categoria de paixões todas as nossas percepções (AT, XI, p. 342, linhas 8-22). Cf. *supra*, neste capítulo, nota 5.

⁴⁷ DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*; I, art. 27 (AT, XI, p. 349, linhas 10-16): “Après avoir considéré en quoi les passions de l'âme diffèrent de toutes ses autres pensées, il me semble qu'on peut généralement les définir: Des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits.”

⁴⁸ *Idem, ibidem*, I, art. 7 (AT, XI, p. 332, linhas 26-31): “Enfin on sait que tous ces mouvements des muscles, comme aussi tous les sens, dépendent des nerfs, qui sont comme des petits filets, ou comme des petits tuyaux qui viennent tous du cerveau, et contiennent, ainsi que lui, un certain air ou vent très subtil, qu'on nomme les esprits animaux.”

respeito à alma, são aqui definidas integralmente apenas pela sua natureza psicossomática.

Mas se esta é a definição das paixões pelo tipo de pensamentos que as constituem, e nela se reencontra o corpo no centro das atenções, a definição que delas se obtém quando se consideram os seus efeitos não é menos interessante para o nosso propósito. Assim, no artigo 40, afirma-se explicitamente que “é necessário notar que o principal efeito de todas as paixões nos homens é que elas incitam e dispõem a sua alma a querer as coisas para as quais preparam o seu corpo.”⁴⁹ Que pretende Descartes dizer com isto quando já havia identificado o corpo (com os seus espíritos animais) como o principal sujeito das paixões? Apenas que, de acordo com a natureza psicossomática das paixões, elas desencadeiam um processo de efeitos paralelos dispendo a alma e preparando o corpo, o que, retomando uma das categorias com que haviam sido definidas as paixões no artigo 40, me permite concluir que as paixões são simultaneamente emoções do corpo e da alma; e, ao mesmo tempo, permite-me também pressentir não só que a união se torna objeto da nossa vontade⁵⁰, mas também que não parece totalmente descabido um certo conceito de vontade do corpo, já que as paixões, como movimentos simultâneos a determinadas formas de o corpo se organizar, *incitam a alma a querer* aquilo para que tende o próprio corpo⁵¹. O mesmo se pode concluir dos termos com que o artigo 52 fala do uso das paixões, ao dizer que ele consiste apenas nisto, “que elas dispõem a alma a querer as coisas que a natureza nos dita serem úteis e a persistir nesta vontade, como também a própria

⁴⁹ *Idem, ibidem*, I, art. 40 (AT, XI, p. 359, linhas 7-10): “[...] le principal effet de toutes les passions dans les hommes, est qu’elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps.”

⁵⁰ Afirma-o Jean-Maurice MONNOYER, em *Les passions de l’âme précédé de la pathétique cartésienne par Jean Maurice Monnoyer*, Paris, Gallimard, 1988, quando alega (p. 40): “Puisque nul ‘sujet’ — au sens de l’École — ne saurait prendre pour son attribut le composé hétérogène dont nous sommes faits, l’union (ce ‘Tout par soi’) ne résulte plus d’une claire ‘conception’: elle devient l’*object* de notre volonté.”

⁵¹ Nesta mesma linha, todo o artigo 48, ao enumerar e distinguir as armas com que a alma se empenha nos combates da vontade, acaba por deixar, nas suas entrelinhas, uma certa distinção entre o que se poderia chamar uma vontade intelectual e uma vontade sensitiva (Cf. AT, XI, p. 367, linhas 5-24), como bem observou Monnoyer no seu ensaio introdutório à versão francesa do *Tratado das Paixões* (cf. J.-M. MONNOYER, *op. cit.*, p. 74).

agitação dos espíritos, que costuma causá-las, dispõe o corpo para os movimentos que servem para a execução destas coisas.”⁵² É curioso notar que, se anteriormente o conceito de disposição era apenas aplicado ao efeito das paixões sobre a alma, ele aqui surge também aplicado ao efeito do movimento dos espíritos (fonte das paixões) sobre o corpo, num reforço do paralelismo que antes invoquei; mas mais interessante ainda é constatar como o corpo serve aqui de sujeito mediador daquilo que a natureza nos diz ser-nos útil, o que estabelece uma articulação das paixões com o princípio da utilidade, que não pode passar despercebida, sobretudo a quem quiser realizar um confronto da teoria cartesiana com a teoria espinosista⁵³.

Este princípio da utilidade e esta mediação do corpo para a sua expressão são, finalmente, retomados numa forma explícita e que não pode deixar quaisquer dúvidas, quando Descartes se refere à utilidade das cinco paixões primitivas (o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza) que se seguem à admiração, a primeira de todas as paixões: “tocando isso [o uso dessas cinco paixões primitivas] deve notar-se que, segundo a instituição da Natureza, todas elas se referem ao corpo e não são dadas à alma senão enquanto ela está unida a ele: de tal maneira que o seu uso natural é incitar a alma a consentir e a contribuir para as ações que podem servir para conservar o corpo, ou torná-lo, de alguma maneira, mais perfeito.”⁵⁴

Poderia pensar-se, ao prestar atenção a estas observações de Descartes, que, se as paixões têm normalmente origem no corpo, é natural que os seus efeitos e o seu uso se prendam fundamentalmente com o corpo e

⁵² DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*; I, art. 52 (AT, XI, p. 372, linhas 17-23): “[...] et que l'usage de toutes les passions consiste en cela seul, qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté: comme aussi la même agitation des esprits, qui a coutume de les causer, dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses.”

⁵³ ESPINOSA, *Ethica*, IV, prop. 24 (*Spinoza opera*/Gebhardt, II, p. 226): “Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant), idque ex fundamento proprium utile quaerendi.”

⁵⁴ DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*; II, art. 137 (AT, XI, p. 430, linhas 1-7): “Touchant quoi [leur usage] il est à remarquer que, selon l'institution de la Nature, elles se rapportent toutes au corps, et ne sont données à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe avec lui: en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps, ou à le rendre, en quelque façon, plus parfait.”

com o seu funcionamento; por isso, mais inesperada e surpreendente é a afirmação, num outro artigo em que se procura explicitar igualmente a sua utilidade, de que elas servem também para fortalecer e fazer durar na alma os pensamentos, sendo prejudiciais quando fortificam e conservam pensamentos de que ela não tem necessidade⁵⁵. Daqui se poderia concluir que, sendo o corpo o sujeito ativo das paixões, a alma tem necessidade do corpo para exercer aquilo que lhe é mais peculiar, ou seja, o pensamento, podendo talvez afirmar-se, com Kambouchner, que, em certa medida, o corpo também sabe, sendo a alma devedora deste conhecimento inerente ao próprio corpo⁵⁶.

É à luz destes pressupostos que se pode igualmente compreender o entrelaçamento causal explicativo das paixões de que o artigo 36 dá conta. Com efeito, tal artigo, a propósito da reação perante a figura de um animal, começa com as seguintes considerações: “E, além disso, se esta figura é muito estranha e pavorosa, isto é, se tem muito a ver com coisas que foram anteriormente nocivas ao corpo, isso excita na alma a paixão do temor e depois a da audácia, ou então a do medo e a do pânico, de acordo com o diverso temperamento do corpo ou a força da alma e consoante em casos anteriores nos tivermos protegido, pela defesa ou pela fuga, contra as coisas nocivas com as quais a presente impressão tem a ver.”⁵⁷ Como se pode

⁵⁵ *Idem, ibidem*, II, art. 57 (AT, XI, p. 383, linhas 16-25): “Or il est aisé à connaître, de ce qui a été dit ci-dessus, que l’utilité de toutes les passions ne consiste qu’en ce qu’elles fortifient et font durer en l’âme des pensées, lesquelles il est bon qu’elle conserve, et qui pourraient facilement sans cela en être effacées. Comme aussi tout le mal qu’elles peuvent causer, consiste en ce qu’elles fortifient et conservent ces pensées plus qu’il n’est besoin; ou bien qu’elles en fortifient et conservent d’autres, auxquelles il n’est pas bon de s’arrêter.”

⁵⁶ D. KAMBOUCHNER, *L’homme des passions. Commentaires sur Descartes. I. Analytique*, p. 342: “S’il y a passion, si la passion est en quelque façon utile et nécessaire, c’est que le corps ‘sait’ mieux que l’âme elle-même ce qu’elle doit vouloir ou penser, et cela indépendamment même de tout caractère pathologique des effets dont l’objet peut être cause, puisque, dans l’admiration, l’objet est seulement considéré comme objet d’un intérêt cognitif. Pour cela même qu’on aurait jugé être une des fonctions les moins aliénables de l’âme — savoir si l’objet est ou non intéressant et utile à connaître, décider de la quantité d’attention qu’il convient de lui accorder — l’âme apparaît comme naturellement tributaire du corps, auquel cette même fonction doit être attribué, sinon exclusivement, du moins dans une large mesure.”

⁵⁷ DESCARTES, *Les Passions de l’Âme*, I, art. 36 (AT, XI, p. 356, linhas 10-19): “Et outre cela, si cette figure est fort étrange et fort effroyable, c’est-à-dire, si elle a beaucoup

constatar, enumeram-se aqui, em primeiro lugar, um conjunto de causas em que o motivo psíquico se interpenetra com o motivo físico, destacando-se, de entre elas, a memória, o hábito, o temperamento do corpo ou a força da alma⁵⁸. Fazer depender a paixão destes diversos fatores e, nomeadamente, do temperamento do corpo ou da força da alma é inscrever o seu dinamismo em algo que ultrapassa a mera extensão, o puro pensamento ou a simples junção da extensão com o pensamento. Se é certo que a noção de temperamento do corpo se prende com a teoria dos humores, proveniente de uma antiga tradição trabalhada ao longo de muitos séculos e intimamente relacionada com a constituição física do homem, remetendo, nesse sentido, o fenómeno das paixões para o campo do funcionamento geral dos órgãos enquanto fator determinante do estado geral do sangue, é também certo que a noção de força da alma, embora não assuma um significado explicitamente físico, não deixa de remeter para a carga semântica que comporta a palavra *força* e que se repercute nos respectivos efeitos sobre o próprio corpo⁵⁹. Mas, ao lado desta causalidade psicofísica, uma outra se invoca na sequência do mesmo artigo e que tem uma dimensão exclusivamente física, já que se prende apenas com o curso dos espíritos animais e o movimento da glândula pineal⁶⁰.

Em última análise, através dos vários textos invocados e citados, é a unidade psicossomática que é recolocada no centro da antropologia car-

de rapport avec les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps, cela excite en l'âme la passion de la crainte, et ensuite celle de la hardiesse ou bien celle de la peur et de l'épouvante, selon le divers tempérament du corps, ou la force de l'âme, et selon qu'on s'est auparavant garanti, par la défense ou par la fuite, contre les choses nuisibles auxquelles l'impression présente a du rapport.”

⁵⁸ Cf., a este propósito, D. KAMBOUCHNER, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes. I. Analytique*, pp. 148-167.

⁵⁹ A propósito das noções de “temperamento do corpo” e de “força da alma” não deixa de ser curioso verificar que, apesar de a noção de temperamento aparecer quase sempre ligada ao corpo devido à tradição acima referida, pelo menos num passo Descartes também a aplica ao próprio espírito, quando se refere ao choro dos velhos (*Les Passions de l'Âme*, II, art. 133 — AT, XI, p. 426, linhas 23-26): “Que si quelques vieillards pleurent aussi fort aisément de fâcherie, ce n'est pas tant le tempérament de leurs corps, que celui de leur esprit qui les y dispose.”

⁶⁰ *Idem, ibidem*, I, art. 36 (AT, XI, p. 357, linhas 4-7): “Car de cela seul que ces esprits entrent en ces pores, ils excitent un mouvement particulier en cette glande, lequel est institué de la nature, pour faire sentir à l'âme cette passion.”

tesiana, convocando para a reflexão em torno da afetividade um corpo diferente daquele objeto extenso que a Segunda Meditação tinha definido e a Sexta Meditação legitimado. Ou, por outras palavras, poderia dizer-se que o sujeito moral em Descartes não é propriamente a alma, mas a união corpo/alma, o composto⁶¹, sendo assim a condição ética do homem vedora e implicadora igualmente da sua condição corpórea.

10. A conclusão que acabei de formular pode encontrar o seu suporte em diversos elementos suscetíveis de serem recolhidos nos textos do autor.

Em primeiro lugar, deve sublinhar-se o facto de, em passos extremamente significativos de *As Paixões de Alma*, o autor passar a utilizar como pronome representativo do sujeito das paixões não um “je” (que poderia corresponder ao *ego* das *Meditações*), mas um “nous” ou um “on”. É o que se verifica, por exemplo, no artigo 52, antes de ser feita a referência já citada ao uso das paixões: “Noto, além disso, que os objetos que movem os sentidos não excitam em *nós* diversas paixões devido a todas as diversidades que existem neles, mas apenas devido às diversas maneiras de como *nos* podem prejudicar ou beneficiar, ou, em geral, ser importantes.”⁶² Este “nós” que aparece como sujeito das paixões repete-se

⁶¹ D. KAMBOUCHNER, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes. II. Canonique*, p. 306: “On retiendra particulièrement de ce qui précède que le vrai sujet de la morale n'est pas l'âme toute seule, mais le composé. Ce qui certes restera une vérité première, si l'on entend par là seulement que le composé est l'être pour qui une morale est nécessaire et qu'elle lui est du reste nécessaire en tant qu'il est le sujet propre des passions. Mais ici, cela voudra dire que c'est en tant qu'il est le sujet des passions que sa moralité, à titre de régime, est *possible*, autrement dit, qu'étant donné le rapport que la conduite conforme à la vertu entretient avec un certain affect *instamment passionnel* il n'y a pratiquement aucun moyen de détacher la moralité effective d'une certaine forme de pathologie, ni d'imputer à l'âme toute seule (prise comme sujet d'une pure pensée) la direction morale du composé.”

⁶² *Descartes, Les Passions de l'Âme*; II, art. 52 (AT, XI, p. 372, linhas 12-17): “Je remarque, outre cela, que les objets qui meuvent les sens, n'excitent pas en *nous* diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'il *nous* peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants.” (Sublinhado por mim). A este propósito comenta KAMBOUCHNER em “La troisième intériorité. L'institution naturelle des passions et la notion cartésienne du sens intérieur” (*Revue Philosophique de la France à l'Etranger*, 1988/4, p. 481): “Il s'agit, en somme, d'un certain sujet intérieur à nous, qui exprime dans les passions *sa propre*

incessantemente ao longo dos artigos seguintes em que as diversas paixões são enumeradas⁶³, sendo por vezes substituído pelo “on”, como acontece em alguns artigos sobre a tristeza e a alegria, e, nomeadamente no artigo 94, especialmente dedicado à análise dos bens e dos males que excitam essas duas paixões e que dizem respeito exclusivamente ao corpo: “Assim, quando a gente está de plena saúde e o tempo é mais sereno do que habitualmente, sente em si uma alegria que não vem de nenhuma função do entendimento, mas apenas das impressões que o movimento dos espíritos faz no cérebro. E a gente sente-se triste da mesma maneira, quando o corpo está indisposto, ainda que não saiba de modo algum que ele o esteja.”⁶⁴ É também este mesmo “on” que aparece como o sujeito da vontade no artigo 80: “De resto, pela palavra vontade não entendo falar aqui do desejo que é uma paixão à parte e diz respeito ao futuro, mas do contentamento pelo qual a gente se considera desde já como que unida ao que ama: de tal maneira que a gente imagina um todo do qual pensa ser apenas uma parte e de que a coisa amada é uma outra.”⁶⁵

Em segundo lugar, não deixa de ser extremamente significativa e com profundas consequências para esta reconceptualização do corpo em Descartes e do sujeito das paixões, a distinção, presente em alguns artigos, entre emoções intelectuais ou emoções interiores da alma e as correspondentes paixões que a elas se assemelham. Tal distinção, permitida pelo

intériorité. Mais ce sujet que nous sentons par des affections qui méritent en ce sens *absolument* leur premier nom de ‘sentiments intérieurs’, s’il est en nous, n’est pas autre que nous: il coïncide plutôt absolument avec cet être *intramondain* que nous désignons par ce pronom ‘nous’, et qui n’est réductible ni à ‘notre âme’, ni à ‘notre corps’ ni au simple ensemble des deux.”

⁶³ Cf. DESCARTES, *Les Passions de l’Âme*; II, art. 53-57 (AT, XI, pp. 373-378).

⁶⁴ *Idem, Ibidem*, II, art. 94 (AT, XI, p. 398, linha 23 a p. 399, linha 3): “Ainsi lorsqu’*on* est en pleine santé, et que le temps est plus serein que de coutume, *on* sent en soi une gaieté qui ne vient d’aucune fonction de l’entendement, mais seulement des impressions que le mouvement des esprits fait dans le cerveau. Et *on* se sent triste en même façon, lorsque le corps est indisposé, encore qu’*on* ne sache point qu’il le soit.” (Optei por traduzir o *on*, sublinhado por mim, por a gente, embora a tradução não seja a mais adequada ao objetivo destas referências).

⁶⁵ *Idem, ibidem*, II, art. 80 (AT, XI, p. 387, linhas 18-24): “Au reste, par le mot de volonté, j’n’entends pas ici parler du désir, qui est une passion à part et se rapporte à l’avenir, mais du consentement par lequel *on* se considère dès à présent comme joint avec ce qu’*on* aime: en sorte qu’*on* imagine un tout, duquel *on* pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre.” (Sublinhado por mim).

artigo 19 que legitima a atribuição da designação de paixão a uma percepção que tenha apenas a alma por causa e não o corpo⁶⁶, e levemente acenada nos artigos 91 e 92, surge tematizada explicitamente no artigo 147⁶⁷, que demonstra como uma paixão de tristeza (ligada ao movimento dos espíritos) pode coexistir com uma emoção interior de alegria (cuja fonte é exclusivamente a própria alma), servindo-se do exemplo do marido que chora sinceramente a morte da esposa que, se visse ressuscitada, o irritaria e perturbaria, o que denota uma certa alegria interior na vivência dessa situação⁶⁸, e do exemplo do espectador de teatro que se sente triste com as cenas que vê sobre o palco, mas simultaneamente alegre pelo prazer que lhe proporciona o gozo de tal experiência artística⁶⁹. O estabelecimento desta distinção entre emoções interiores ou puramente intelectuais e emoções exteriores ou, de certo modo, corpóreas, permite-me simultaneamente falar de uma dimensão mais interior da alma (aquela em que a alma

⁶⁶ *Idem, ibidem*, I, art. 19 (AT, XI, p. 343, linhas 11-15 e 17-25): “Nos perceptions sont aussi de deux sortes, et les unes ont l’âme pour cause, les autres le corps. Celles qui ont l’âme pour cause, sont les perceptions de nos volontés, et de toutes les imaginations ou autres pensées qui en dépendent. [...] Et bien qu’au regard de notre âme, ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c’est aussi en elle une passion d’apercevoir qu’elle veut. Toutefois, à cause que cette perception et cette volonté ne sont en effet qu’une même chose, la dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble; et ainsi on n’a point coutume de la nommer une passion, mais seulement une action.”

⁶⁷ *Idem, idem*, II, art. 147 (AT, XI, p. 440, linhas 23-26): “[...] notre bien et notre mal dépend principalement des émotions intérieures, qui ne sont excitées en l’âme que par l’âme même; en quoi elles diffèrent de ces Passions qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits.”

⁶⁸ *Idem, idem*, II, art. 147 (AT, XI, p. 441, linhas 3-13): “Par exemple, lorsqu’un mari pleure sa femme morte, laquelle (ainsi qu’il arrive quelquefois) il serait fâché de voir ressuscitée: il se peut faire que son cœur est serré par la Tristesse, que l’appareil des funérailles, et l’absence d’une personne à la conversation de laquelle il était accoutumé, excitent en lui; et il se peut faire que quelques restes d’amour ou de pitié, qui se présentent à son imagination, tirent de véritables larmes de ses yeux, nonobstant qu’il sente cependant une Joie secrète dans le plus intérieur de son âme.”

⁶⁹ *Idem, idem*, II, art. 147 (AT, XI, p. 441, linhas 15-24): “Et lorsque nous lisons des aventures étranges dans un livre, ou que nous les voyons représenter sur un théâtre, cela excite quelquefois en nous la Tristesse, quelquefois la Joie, ou l’Amour, ou la Haine, et généralement toutes les Passions, selon la diversité des objets qui s’offrent à notre imagination; mais avec cela nous avons du plaisir, de les sentir exciter en nous, et ce plaisir est une joie intellectuelle, qui peut aussi bien naître de la Tristesse, que de toutes les autres passions.”

sente as emoções de que ela própria é a fonte) e a sua dimensão mais exterior correspondente ao sentimento das paixões diretamente ligadas ao movimento dos espíritos. Mas permite-me também ter em conta que o corpo, além da sua dimensão objetiva, tem esta dimensão subjetiva em que faz um todo com a alma na vivência dos seus afetos⁷⁰ e pode assim ser visto, afinal, na sua dimensão de corpo sofredor⁷¹.

Um terceiro elemento, que importa sublinhar e que vem na sequência da utilidade das paixões a que já fiz referência anteriormente, diz respeito ao reconhecimento da imprescindibilidade das paixões para a realização do homem na realização da maior perfeição do corpo. É assim que se deve considerar a utilidade da alegria e da tristeza: “porque a alma não é imediatamente advertida das coisas que prejudicam o corpo a não ser pelo sentimento que tem da dor, o qual produz nela em primeiro lugar a paixão da tristeza, depois o ódio do que causa essa dor e, em terceiro lugar, o desejo de se libertar dela. Como também a alma não é imediatamente advertida das coisas úteis ao corpo, senão por uma espécie de prazer, que, excitando nela a alegria, faz depois nascer o amor do que se crê ser a sua causa e, finalmente, o desejo de adquirir o que pode fazer com que se continue nessa alegria ou que se goze ainda depois de uma semelhante.”⁷² Aliás, como bem refere Monnoyer, pode considerar-se toda a segunda parte de *As Paixões da Alma* como uma confirmação do princípio de que tudo o que é proveitoso para o corpo está unido ao interesse do pensamento⁷³, sendo no pensamento que se opera o reconhecimento de que o objeto do amor é bom para o homem. É também neste horizonte que se deve interpretar a crítica a uma concepção angelista do homem pre-

⁷⁰ Cf., na mesma linha, a *Carta de DESCARTES a Chanut de 1 de fevereiro de 1647*, que, na sua primeira parte, se debruça aprofundadamente sobre o amor intelectual, o amor sensível ou sensual e a articulação entre ambos (AT, IV, p. 601, linha 13 a p. 606, linha 27).

⁷¹ Cf. *supra*, neste capítulo, nota 41.

⁷² DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*; II, art. 137 (AT, XI, p. 430, linhas 9-21): “Car l'âme n'est immédiatement avertie des choses qui nuisent au corps, que par le sentiment qu'elle a de la douleur, lequel produit en elle premièrement la passion de la tristesse, puis ensuite la Haine de ce qui cause cette douleur, et en troisième lieu le Désir de s'en délivrer. Comme aussi l'âme n'est immédiatement avertie des choses utiles au corps, que par quelque sorte de chatouillement, qui excitant en elle de la Joie, fait ensuite naître l'amour de ce qu'on croit en être la cause, et en fin le désir d'acquiescer ce qui peut faire qu'on continue en cette Joie, ou bien qu'on jouisse encore après d'une semblable.”

⁷³ Cf. J.-M. MONNOYER, *op. cit.*, p. 43.

sente na Carta a Regius de janeiro de 1642⁷⁴, segundo a qual, com base nos sentimentos de dor, não podemos ver o corpo da união como o corpo que eventualmente fosse habitado por um anjo, pois, nesse caso, da dor teríamos apenas a ideia própria do entendimento, mas nunca a sensação que nos afeta no todo que somos como “verdadeiros seres humanos”. E é ainda no mesmo horizonte que ganha sentido a crítica a uma concepção da virtude como inimiga da voluptuosidade⁷⁵, à qual Descartes contrapõe a sua preferência pelo princípio epicurista de que o prazer não deixa de ser importante para que o homem possa realizar boas ações: “Finalmente, Epicuro não errou, ao considerar em que consiste a beatitude, e qual o motivo ou o fim para que tendem as nossas ações, dizendo que é a voluptuosidade em geral, ou seja, o contentamento do espírito; porque, embora só o conhecimento do nosso dever nos pudesse obrigar a fazer boas ações, isso não nos faria gozar de nenhuma beatitude, se não nos proporcionasse nenhum prazer.”⁷⁶ Vê-se aqui mais uma vez, com toda a clareza, que o

⁷⁴ DESCARTES, *Carta a Regius de janeiro de 1642* (AT, III, p. 493, linhas 10-17): “Sed tamen potes, ut ego in Metaphysicis, per hoc, quod percipiamus sensus doloris, aliosque omnes, non esse puras cogitationes mentis a corpore distinctae, sed confusas illius realiter unitae perceptiones: si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret ut nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab obiectis externis, et per hoc a vero homine distingueretur.” Descartes refere-se certamente ao passo da Sexta Meditação em que se refere muito brevemente à união da alma com o corpo em termos idênticos aos desta carta, referindo-se ao resultado da união como “um só todo” (*Meditationes*, VI, - AT, VII, p. 81, linhas 1-14): “Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis etc., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigo, sed illi arctissime esse coniunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam. Alioqui enim, cum corpus laeditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu laesionem istam perciperem, ut nauta visu percipit si quid in nave fragatur; et cum corpus cibo vel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusus famis et sitis sensus haberem. Nam certe isti sensus sitis, famis, doloris etc., nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti.”

⁷⁵ *Idem*, *Carta a Elisabeth de 18 de agosto de 1645* (AT, IV, p. 276, linhas 14-19): “Mais il [Zenon] a représenté cette vertu si sévère et si ennemie de la volupté, en faisant tous les vices égaux, qu’il n’y a eu, ce me semble, que des mélancoliques, ou des esprits entièrement détachés du corps, qui aient pu être de ses sectateurs.”

⁷⁶ *Idem*, *ibidem* (AT, IV, p. 276, linhas 20-27): “Enfin Épicure n’a pas eu tort, considérant en quoi consiste la béatitude, et quel est le motif, ou la fin à laquelle tendent nos actions, de dire que c’est la volupté en général, c’est-à-dire le contentement de l’esprit; car, encore que la seule connaissance de notre devoir nous pourrait obliger à faire de

centro da ética cartesiana não é alma, mas sim o todo do homem, incluindo o respetivo sujeito corpóreo, o que faz com que aqueles que são mais sensíveis às paixões são também os que podem experimentar a maior doçura nesta vida⁷⁷.

Em quarto lugar, não deixa de ser interessante verificar que um autor, por muitos considerado o pai do racionalismo moderno pela instauração da evidência como critério de verdade e com base numa definição do ego na sua autonomia de “coisa pensante”, assuma explicitamente, em contrapartida, o princípio de que “todas as paixões são boas”⁷⁸, de tal maneira que sem elas perderia sentido a união da alma com o corpo, como o próprio Descartes, reafirmando-se inequivocamente como um homem de paixões, o declara numa carta a Chanut: “De resto, parece-me que inferis, do estudo que fiz das paixões, que eu não devo ter nenhuma; mas dir-vos-ei que, bem pelo contrário, examinando-as, achei-as quase todas boas e de tal maneira úteis a esta vida que a nossa alma não teria motivo para querer estar unida ao seu corpo um só momento se as não pudesse sentir.”⁷⁹ É, pois, por isso

bonnes actions, cela ne nous ferait toutefois jouir d’aucune béatitude, s’il ne nous en revenait aucun plaisir.”

⁷⁷ É com esta observação que termina *As Paixões da Alma*, no art. 112 da terceira parte (AT, XI, p. 488, linhas 10-14): “Au reste, l’âme peut avoir ses plaisirs à part; mais pour ceux qui lui sont communs avec le corps, ils dépendent directement des Passions, en sorte que les hommes qu’elles peuvent le plus émouvoir, sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie.”

⁷⁸ *Idem, ibidem*; III, art. 211 (AT, XI, p. 485, linhas 22 a p. 486, linha 2): “Et maintenant que nous les connaissons toutes, nous avons beaucoup moins de sujet de les craindre, que nous avions auparavant. Car nous voyons qu’elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n’avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès.”

⁷⁹ *Idem, Carta a Chanut de 1 de novembro de 1646* (AT, IV, p. 538, linhas 5-11): “Au reste, il me semble que vous inférez, de ce que j’ai étudié les passions, que je n’en dois plus avoir aucune; mais je vous dirai que, tout au contraire, en les examinant, je les ai trouvées presque toutes bonnes, et tellement utiles à cette vie, que notre âme n’aurait pas sujet de vouloir demeurer jointe à son corps un seul moment, si elles ne les pouvait ressentir.” É certo que aqui Descartes modula ligeiramente a sua afirmação com um “presque”, mas, como refere G. RODIS-LEWIS, (cf. DESCARTES, *Les Passions de l’Âme*, int. et notes par G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1970, p. 215, nota 3) essa atenuação não deve ler-se como referida às paixões na sua natureza e na sua globalidade, mas apenas aos perigos resultantes do uso que o homem delas faz, como o confirmam os artigos 138, 175 e 176 de *As Paixões da Alma*.

que o filósofo coloca no uso das paixões toda a doçura e toda a felicidade da vida⁸⁰.

11. Se estes elementos formam um todo coerente que nos permite ver em Descartes uma outra dimensão do corpo, há ainda mais um aspeto que inequivocamente os completa e que, permitindo uma nova reaproximação entre Descartes e Espinosa, vem reforçar mais o carácter ativo do sujeito corpóreo e a sua imprescindibilidade na realização do jogo das paixões. Refiro-me à ideia de que as paixões nunca podem ser dominadas diretamente, mas apenas de uma forma indireta, através de outras emoções de carácter passional, o que supõe, em certa medida, que o equilíbrio das paixões apenas se consegue pela mediação do corpo. Com efeito, quando, no artigo 41, o autor se debruça sobre o poder da alma em relação ao corpo⁸¹, distingue mais uma vez as ações, ou seja, as vontades, que

⁸⁰ DESCARTES, *Carta a Silhon de Março ou Abril de 1648* (AT, V, p. 135, linhas 4-8): “À quoi j’ajouterai seulement encore un mot, qui est que la Philosophie que je cultive n’est pas si barbare ni farouche qu’elle rejette l’usage des passions; au contraire, c’est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie.” PASCAL DUMONT, num estudo curioso sobre uma outra dimensão esquecida do pensamento deste autor (*Descartes et l’esthétique. L’art d’émerveiller*, Paris, PUF, 1997) tira partido deste princípio cartesiano para confirmar a sua tese nuclear no reequacionamento dos traços fundamentais que poderiam caracterizar a sua estética, segundo a qual nenhuma forma acabada poderia ser a marca da alma humana que se caracterizaria por uma permanente liberdade face aos estados gerados pelo nosso contínuo confronto com o mundo e as suas vicissitudes (cf. p. 142): “Admettre la bonté de toutes les passions, c’est accéder à una innocence face à l’agitation de monde, innocence dans laquelle on ne privilégie aucune forme particulière de nos états d’âme. On retrouve ici ce qui nous a paru être un fil directeur de la pensée cartésienne: la liberté d’esprit face à toute forme achevée. Comme l’exercice des arts et des techniques, l’exercice de la vie commence en se débarrassant de la croyance infantile en un état normal de l’âme, en l’existence d’une âme humaine qui serait la forme d’un corps naturel ayant la vie en puissance et dont notre existence aurait pour tâche de réaliser les virtualités.”

⁸¹ DESCARTES, *Les Passions de l’Âme*, I, art. 41 (AT, XI, p. 359, linha 21 a p. 360, linha 6): “[...] les premières [les actions d l’âme] sont absolument en son pouvoir, et ne peuvent qu’indirectement être changées par le corps: comme, au contraire, les dernières dépendent absolument des actions qui les produisent, et elles ne peuvent qu’indirectement être changées par l’âme, excepté lorsqu’elle est elle-même leur cause. Et toute l’action de l’âme consiste en ce que, par cela seul qu’elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande, à qui elle est étroitement jointe, se meut en la façon qui est requise pour produire l’effet qui se rapporte à cette volonté.”

estão sob o domínio completo da alma, das paixões que dependem do sujeito corpóreo que as produz e que, por isso, só indiretamente podem ser mudadas. É por isso que a vontade não pode também diretamente mudar as paixões, mas carece de uma certa indústria que, se, por um lado, tem a ver com as conexões instituídas em nós (leia-se: no todo que somos) pela natureza ou pelo hábito⁸², por outro lado, tem a ver com a necessidade de determinar a mente a produzir representações que desencadeiem as paixões que deseja ou as paixões que superem as outras que se pretende ver vencidas: “As nossas paixões não podem também ser diretamente excitadas ou suprimidas pela ação da nossa vontade, mas podem sê-lo indiretamente pela representação das coisas que é costume estarem ligadas às paixões que queremos ter e que são contrárias às paixões que queremos rejeitar.”⁸³ É também sobre este mesmo princípio que repousa toda a arte de viver e gerir os afetos estabelecida na *Ética* de Espinosa, sendo de importância nuclear, neste contexto, a proposição 7 de quarta parte: “Um afeto não pode ser refreado nem suprimido, senão por um afeto contrário e mais forte que o afeto a refrear.”⁸⁴ E o corolário desta proposição é bem explícito no reforço da mesma ideia e até, porque não dizê-lo, numa reafirmação, ainda que implícita e talvez não reconhecida, da herança cartesiana: “O afeto, enquanto se refere à mente, não pode ser refreado nem suprimido senão pela ideia de uma afeção do corpo contrária e mais forte do que a afeção que experimentamos. Na verdade, o afeto que experimentamos não pode ser refreado nem suprimido a não ser por um afeto mais forte e que lhe seja contrário [...] isto é, [...] a não ser pela ideia de

⁸² *Idem, ibidem*, I, art. 44 (AT, XI, p. 31, linhas 20-24): “Toutefois ce n’est pas toujours la volonté d’exciter en nous quelque mouvement, ou quelque autre effet, qui peut faire que nous l’excitons: mais cela change selon que la nature ou l’habitude ont diversement joint chaque mouvement de la glande à chaque pensée.”

⁸³ *Idem, Les Passions de l’Âme*, I, art. 41 (AT, XI, p. 362, linha 24 a p. 363, linha 1): “Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l’action de notre volonté, mais elles peuvent l’être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d’être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter.”

⁸⁴ ESPINOSA, *Ethica*, IV, Prop. 7 (*Spinoza opera*/Gebhardt, II, p. 214: “Affectus nec coerceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium, et fortiolem affectu coercendo.” Traduzi aqui, também de modo diferente da versão portuguesa referida na nota 7 deste capítulo, *affectus* por *afeto* na medida em que a sua tradução por *afeção* não salvaguardaria a distinção espinosista entre *affectus* e *affectio*.

uma afeção do corpo mais forte e contrária à afeção que experimentamos.”⁸⁵ Embora em Espinosa esta filosofia dos afetos tenha por base o paralelismo estabelecido na segunda parte da *Ética*, que é uma consequência da tonalidade monista de todo o seu pensamento, e em Descartes não seja fácil encontrar, salvo algumas exceções, marcas explícitas desse mesmo paralelismo, o que é certo é que, também nele, é através desta astúcia e desta indústria na gestão dos afetos, da sua génese e da sua natureza, que o homem tem acesso a uma vida virtuosa. Nisso consiste a “sagesse”, a “sagacitas” ou a “adresse”, marca do sábio no equilíbrio das paixões⁸⁶. Também aqui a atitude do sábio que sabe gerir a sua vida afetiva é comparável à do artista que põe em ordem os elementos de que dispõe, tendo como objetivo a sua felicidade⁸⁷.

12. Uma última palavra nos merece a generosidade, paixão que, não sendo a primeira de todas as paixões (essa característica é a da admiração, de acordo com a sequência lógica dos artigos 53 a 69 e os primeiros artigos da terceira parte — 149 e seguintes⁸⁸), é, no entanto, em termos morais, a chave de todas as virtudes (“podemos excitar em nós a paixão e, em seguida, adquirir a virtude da generosidade, que é como que *a chave de todas*

⁸⁵ *Idem, ibidem*, IV, prop. 7, corol. (*Spinoza opera*/Gebhardt, II, p. 215): “Affectus, quatenus ad Mentem refertur, nec coërceri, nec tolli potest, nisi per ideam Corporis affectionis contrariae, et fortioris affectione, qua patimur. Nam affectus, quo patimur nec coërceri, nec tolli potest, nisi per affectum eodem fortiozem, eique contrarium [...], hoc est [...] nisi per ideam Corporis affectionis fortioris, et contrariae affectioni, qua patimur.”

⁸⁶ DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*, III, art. 112 (AT, XI, p. 488, linhas 16-21): “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'elles causent sont fort supportables, et même qu'on tire de la Joie de tous.”

⁸⁷ É por isso que Pascal DUMONT (*op. cit.*, p. 153) pode sublinhar a liberdade que caracteriza o engenho (adresse) do sábio na sua vida moral (*op. cit.*, p. 153: “être industriel c'est jouer sur nos représentations des choses, ce qui suppose une connaissance claire des passions qui chacune est capable de causer”) e comparar a arte cartesiana de viver à arte do pintor na expressão da plenitude da sua força vital (p. 155: “l'adresse est en ce sens, dans la morale comme dans la peinture, le signe d'une âme qui manifeste la plénitude de la seule force vitale admise par Descartes, la liberté de l'esprit humain face à l'étendue du monde.” Sobre as diversas utilizações das categorias de “adresse” e de “sagacitas” no domínio das paixões, cf. *idem, ibidem*, pp. 147-165.

⁸⁸ DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*, II, art. 53 a 59 (AT, XI, pp. 373-376 e III, art. 149 e ss (AT, XI, p. 443 e ss.)

as outras virtudes e um remédio geral contra os desregramentos das paixões⁸⁹). Convém não esquecer, antes de mais, que a generosidade, ao mesmo tempo que é, na moral cartesiana, a chave de todas as virtudes, é também, pelos termos em que é definida, a charneira de todo o seu projeto metafísico em torno de uma vontade de poder⁹⁰. Efetivamente, se, de acordo com o artigo 152, há apenas “uma única coisa que nos pode dar uma justa razão para nos estimarmos, a saber, o uso do nosso livre arbítrio, e o império que podemos ter sobre as nossas vontades”⁹¹, o que, “nos torna semelhantes a Deus, tornando-nos donos de nós próprios”⁹², tudo isso se concretiza na generosidade, pois, segundo o artigo 153, “a verdadeira generosidade, que faz com que um homem se estime ao mais alto ponto em que pode legitimamente estimar-se, consiste apenas, por um lado, em conhecer que não há nada que verdadeiramente lhe pertença senão esta livre disposição das suas vontades, nem por que deva ser louvado ou censurado, senão por dela usar bem ou mal; por outro lado, em sentir em si mesmo uma firme e constante resolução de usar bem dela, isto é, de nunca carecer de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgar serem as melhores.”⁹³ Acontece que a generosidade, definida como paixão, tem também inequivocamente uma dimensão corpórea. Em primeiro lugar, porque se prende com a vontade transitiva cuja ação, topicamente, se poderia situar

⁸⁹ *Idem, ibidem*, III, art. 161 (AT, XI, p. 454, linhas 5-8): “[...] on peut exciter en soi la Passion, et ensuite acquérir la vertu de Générosité, laquelle étant comme *la clef de toutes les autres vertus*, et un remède général contre tous les dérèglements des Passions [...]” (Sublinhado por mim).

⁹⁰ Cf. capítulo anterior, pp. 73-74, onde fiz esta articulação de uma forma mais documentada.

⁹¹ *Idem, ibidem*, III, art. 152 (AT, XI, p. 445, linhas 14-16): “Je ne remarque en nous qu’une seule chose, qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l’usage de notre libre arbitre, et l’empire que nous avons sur nos volontés.”

⁹² *Idem, ibidem*, III, art. 152 (AT, XI, p. 445, linhas 20-22): “[...] et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes [...]”.

⁹³ *Idem, ibidem*, III, art. 153 (AT, XI, p. 444, linha 26 a p. 445, linha 9): “Ainsi je crois que la vraie Générosité, qui fait qu’un homme s’estime au plus haut point qu’il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu’il connaît qu’il n’y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pource qu’il en use bien ou mal; et partie en ce qu’il sent en soi-même une ferme et constante résolution d’en bien user, c’est-à-dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu’il jugera être les meilleures.”

numa zona intermédia entre a alma e o corpo, pois se “não há em nós senão uma única alma, a mesma que é sensitiva e racional, e todos os seus apetites são volições”⁹⁴, e embora, por uma definição anterior, as volições sejam “pensamentos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela”⁹⁵, no entanto, há certos movimentos e cursos dos espíritos animais que podem fazer com que “a alma se sinta impelida ao mesmo tempo a desejar e a não desejar a mesma coisa”⁹⁶. Em segundo lugar, porque, embora seja difícil integrá-la no conjunto das paixões, a generosidade não deixa de ser assumida explicitamente por Descartes como uma paixão, e, portanto, como uma afeção da alma que tem a ver com a disposição do próprio corpo. É o que Descartes procura demonstrar no artigo 160, quando, depois de considerar que “se pode duvidar se a generosidade e a humildade, que são virtudes, também possam ser paixões, pois os seus movimentos não se revelam tanto, e porque a virtude parece que não se diz tanto ser paixão quanto o vício”⁹⁷, e depois de declarar que não há motivo para rejeitar que “o mesmo movimento dos espíritos que serve para fortalecer um pensamento quando tem um mau fundamento, não o possa também fortalecer quando

⁹⁴ *Idem, ibidem*, I, art. 47 (AT, XI, p. 364, linhas 23-26): “Car il n’y a en nous qu’une seule âme, et cette âme n’a en soi aucune diversité des parties: la même qui est sensitive, est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés.”

⁹⁵ *Idem, ibidem*, I, art. 17 (AT, XI, p. 342, linhas 15-17): “[...] elles viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d’elle.”

⁹⁶ *Idem, ibidem*, I, art. 7 (AT, XI, p. 366, linhas 2-9): “[...] s’il arrive qu’une [chose] ait la force de changer pour un moment le cours des esprits, il peut arriver que celle qui suit ne l’a pas, et qu’ils le reprennent aussitôt après, à cause que la disposition qui a précédé dans les nerfs, dans le cœur et dans le sang, n’est pas changée: ce qui fait que l’âme se sent poussée presque en même temps à désirer et ne désirer pas une même chose.” Pode, por isso, KAMBOUCHNER comentar (*L’homme des passions. Commentaires sur Descartes. II. Canonique*, p. 80): “Que le désir, c’est-à-dire la motion simplement transitive de la volonté, soit, à la différence de la volition réfléchie, une fonction ou une action qui appartient équivoquement (ou alternativement) au corps et à l’âme, et que, d’après cette différence, la distinction s’impose, *dans l’âme comme dans la volonté elle-même*, entre deux régimes de fonctions, cela, en dépit de toute intention contraire, ne pouvait être plus manifestement confirmé.”

⁹⁷ *Idem, ibidem*, III, art. 160 (AT, XI, p. 451, linhas 7-11): “Mais on peut douter si la Générosité et l’Humilité, qui sont des vertus, peuvent aussi être des Passions, pource que leurs mouvements paroissent moins, et qu’il semble que la vertu ne symbolise pas tant avec la Passion, que fait le vice.”

tem um justo”⁹⁸, acaba por definir nestes termos a natureza passional da generosidade: “E porque o orgulho e a generosidade não consistem senão na boa opinião que se tem de si próprio, e não diferem senão no facto de esta opinião ser injusta num e justa na outra, parece-me que se pode reportá-las a uma mesma paixão, a qual é excitada por um movimento composto pelos da admiração, da alegria e do amor, tanto a que se tem por si, como a que se tem por aquilo que faz com que a gente se estime.”⁹⁹ E, uma vez descrita a diferença entre os movimentos do orgulho e da generosidade, afirma a compatibilidade da generosidade com a humildade, a partir da natureza semelhante dos seus movimentos: “nada há na generosidade que não seja compatível com a humildade virtuosa, nem nada, além disso, que as possa alterar: por isso, os seus movimentos são firmes, constantes e semelhantes a si próprios.”¹⁰⁰ Nesta mesma ordem de ideias, não deixam de ser interessantes e de deverem ser tidas na devida conta as considerações que, a propósito da generosidade, Descartes tece sobre o inato e o adquirido. Por parecer tanto que se trata de uma virtude inata (devida ao “bom nascimento”) e por ser fácil admitir que todas as almas que Deus pôs nos corpos não são igualmente nobres e fortes é que Descartes opta pela designação de generosidade em vez de magnanimidade¹⁰¹, embora aceite que uma boa

⁹⁸ *Idem, ibidem*, III, art. 160 (AT, XI, p. 451, linhas 12-16): “Toutefois, je ne vois point de raison, qui empêche que le même mouvement des esprits, qui sert à fortifier une pensée, lorsqu’elle a un fondement qui est mauvais, ne la puisse aussi fortifier, lorsqu’elle en a un qui est juste.”

⁹⁹ *Idem, idem*, III, art. 160 (AT, XI, p. 451, linhas 16-24): “Et parce que l’Orgueil et la Générosité ne consistent qu’en la bonne opinion qu’on a de soi-même, et ne diffèrent qu’en ce que cette opinion est injuste en l’un et juste en l’autre, il me semble qu’on les peut rapporter à une même Passion, laquelle est excitée par un mouvement composé de ceux de l’Admiration, de la Joie, et de l’Amour, tant de celle qu’on a pour soi, que celle qu’on a pour la chose qui fait qu’on s’estime.”

¹⁰⁰ *Idem, ibidem*, III, art. 160 (AT, XI, p. 452, linhas 22-27): “Au contraire, il n’y a rien en la Générosité, qui ne soit compatible avec l’Humilité vertueuse, ni rien ailleurs qui les puisse changer: ce qui fait que leurs mouvements sont fermes, constants et toujours fort semblables à eux-mêmes.”

¹⁰¹ *Idem, ibidem*, III, art. 161 (AT, XI, p. 453, linhas 17-25): “Ainsi, encore qu’il n’y ait point de vertu, à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant, qu’à celle qui fait qu’on ne s’estime que selon sa juste valeur; et qu’il soit aisé à croire, que toutes les âmes que Dieu met en nos corps, ne sont pas également nobles et fortes (ce qui est cause que j’ai nommé cette vertu Générosité, suivant l’usage de notre langue, plutôt que Magnanimité, suivant l’usage de l’École, où elle n’est pas fort connue) [...]”

educação possa corrigir os “defeitos do nascimento” e que, com a firme resolução, “podemos excitar em nós a paixão e em seguida adquirir a virtude da generosidade”¹⁰². Quer esta opção pela palavra generosidade, que, como sublinha Kambouchner¹⁰³, vem do adjetivo latino *generosus*, de *genus*, que significa primitivamente “de boa raça”, e que, por isso, se articula melhor com o inato cartesiano, quer esta última identificação entre a paixão e a virtude que é a generosidade, quer ainda a sua ligação à constância dos humores, referida como atributo dos generosos no artigo 159¹⁰⁴ não deixam dúvidas quanto à dimensão também ativa do sujeito corpóreo na gênese e no fortalecimento desta paixão que, como acabamos de ver, é também uma virtude. Se, entretanto, avançarmos com a hipótese de que a generosidade poderia ser considerada como “o último nome do cogito”, interpretação avançada por J.-L.- Marion quando analisa a sua eventual caracterização como afeção da alma¹⁰⁵, então, a partir da análise do corpo-sujeito de Descartes que fiz ao longo desta secção, seria necessário rever toda a natureza da distinção operada entre a “res cogitans” e a “res extensa” nas páginas das *Meditações* e refundar a filosofia cartesiana numa nova relação entre o pensamento e o corpo¹⁰⁶.

¹⁰² *Idem, ibidem*, III, art. 161 (AT, XI, p. 453, linha 25 a p. 454, linha 6): “Il est certain néanmoins que la bonne institution sert beaucoup, pour corriger les défauts de la naissance; et que, si on s’occupe souvent à considérer ce que c’est que le libre arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu’on a une ferme résolution d’en bien user, comme aussi, d’autre côté, combien sont vains et inutiles tous les soins qui travaillent les ambitieux: on peut exciter en soi la Passion, et ensuite acquérir la vertu de Générosité [...]”

¹⁰³ Cf. D. KAMBOUCHNER, *L’homme des passions. Commentaires sur Descartes. II. Canonique*, p. 291.

¹⁰⁴ DESCARTES, *Les Passions de l’Âme*, III, art. 159 (AT, XI, p. 450, linhas 15-17): “[...] ceux qui ont l’esprit fort et généreux ne changent point d’humeur pour les prospérités ou adversités qui leur arrivent [...]”

¹⁰⁵ Cf. Jean-Luc MARION, “Le cogito s’affect-t-il? La générosité et le dernier *cogito* suivant l’interprétation de Michel Henri”, in *idem, Question cartésiennes, Méthode et Métaphysique*, Paris, PUF, 1991, pp. 153-187. Sobre esta aproximação da generosidade com o “cogito” já me debrucei no final do capítulo anterior.

¹⁰⁶ É de algum modo, como também já foi referido, este o caminho que Jean-Luc Marion trilhou no seu livro *Sur la pensée passive de Descartes*, já citado anteriormente e editado já depois da primeira publicação do trabalho a que corresponde este capítulo.

Nota final

13. Demorei-me, ao longo das páginas anteriores, na tentativa de demonstrar que o pensamento da união supõe também um outro pensamento do corpo. Evitei centrar a atenção na tão discutida glândula pineal¹⁰⁷, forma mais ou menos engenhosa, mais ou menos artificial e mais ou menos confusa que Descartes encontrou para explicitar o mecanismo dessa união. E fi-lo conscientemente: porque essa foi, na minha opinião, a razão pela qual tanto se tem esquecido o outro corpo de Descartes. Pela facilidade com que se ridiculariza um órgão que parece comportar simultaneamente dimensões próprias da “res cogitans” e da “res extensa”, passou despercebido, aos olhos dos críticos, que o fundamental não é esse órgão, mas sim a união que ele supõe, sendo essa união que aparece aos olhos de Descartes como incontornável e imprescindível.

Deste modo, evitando tal caminho, a análise feita ao longo deste capítulo permitiu-me concluir fundadamente que há duas formas de considerar o corpo em Descartes: o corpo-objeto, assimilável ao modelo da máquina, de que falam o *Tratado do homem*, as *Meditações* e até alguns artigos de *As Paixões da Alma*, e o corpo-sujeito, o corpo sofredor, ou o corpo sentido como se lhe refere Claude Bruaire¹⁰⁸. Embora o corpo seja o mesmo, as perspectivas que abre e as atitudes que gera são obviamente diferentes. Para descobrir o *eidos* do corpo, na extensão inteligível que o caracteriza como “natureza simples”, Descartes teve de pôr entre parêntesis esse “corpo sentido”¹⁰⁹. Portanto, a objetivação da natureza corpórea

¹⁰⁷ A referência à glândula pineal é feita especialmente no artigo 31 de *As Paixões da Alma* (AT, XI, pp. 351-352).

¹⁰⁸ Cf. Claude BRUAIRE, *A filosofia do corpo*, trad. bras. de B. E. L. Cintra, H. F. Japiassú e P. S. Madureira, S. Paulo, Herder, 1972, pp. 78 e 83.

¹⁰⁹ Terá sido isso um erro? Se foi um “erro”, foi apenas devido a esse “erro” que outros puderam chegar à verdade de uma “razão emotiva”, em que o funcionamento de determinados setores do cérebro, condicionando as emoções, condicionam também o pensamento (cf. António R. DAMÁSIO, *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*, trad. port. de D. Vicente e G. Segurado, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1994). Foi, assim, o “erro de Descartes” que permitiu a “verdade de Damásio”. Mas, afinal, Descartes talvez não tenha errado, errando apenas aqueles que o julgaram unilateralmente. Por isso, se o reverso do “erro de Descartes” é a “verdade de Damásio”, o reverso da verdade de Descartes, julgado a partir da correspondência com Elisabeth e de *As Paixões da Alma*, é o erro de Damásio (que, por essa via, se

não esgota toda a forma de presença do corpo no discurso cartesiano, porque, como ficou demonstrado, há uma outra presença do corpo em que se vê o corpo a agir na própria alma, mobilizando-a e servindo-se dela para a sua própria utilidade e, assim, apropriando-se de algumas das funções que é costume atribuir-lhe, como desejar ou repudiar o que lhe é proveitoso ou o que lhe é nocivo¹¹⁰.

Se se pode concluir então que o corpo da experiência humana no seu quotidiano não é visto exatamente com os mesmos traços claros e distintos que nos são representados pelo “intuitus” da mente, talvez nos possam proporcionar uma boa meditação e uma melhor vivência as palavras tão significativas de Descartes à princesa Elisabeth, citadas muitas vezes como se se tratasse de uma mera expressão irônica, mas que têm um profundo significado filosófico já que surgem na sequência da referência ao gênero de conhecimento que nos permite conceber claramente a união entre a alma e o corpo: “E posso dizer, com verdade, que a principal regra que sempre observei nos meus estudos e a que creio ter-me servido mais para adquirir algum conhecimento foi que não empreguei senão muito poucas horas por dia nos pensamentos que ocupam a imaginação e muito poucas horas por ano nos pensamentos que ocupam só o entendimento e que dediquei todo o resto do meu tempo ao relaxamento dos sentidos e ao repouso do espírito, mesmo contando entre os exercícios da imaginação todas as conversações sérias e tudo a que é necessário prestar atenção. Foi o que me fez retirar para os campos; porque ainda que na cidade mais ocupada do mundo eu pudesse ter tantas horas para mim como as que emprego agora no estudo, não poderia, no entanto, empregá-las duma forma

esqueceu do “outro corpo” e, com ele, do “outro pensamento” de Descartes (cf. de A. DAMÁSIO, *op. cit.*, especialmente p. 255): “É este o erro de Descartes: a separação abissal entre o corpo e a mente, entre a substância corporal, infinitamente divisível, com volume, com dimensões e com um funcionamento mecânico, por um lado, e a substância mental, indivisível, sem volume, sem dimensões e intangível; a sugestão de que o raciocínio, o juízo moral e o sofrimento adveniente da dor física ou agitação emocional poderiam existir independentemente do corpo. Em concreto: a separação das operações mais refinadas da mente, para um lado, e da estrutura e funcionamento do organismo biológico para o outro.” É a terceira noção primitiva, a noção da “união” com todas as suas implicações que desautoriza esta conclusão de Damásio.

¹¹⁰ Cf. D. KAMBOUCHNER, *L’homme des passions. Commentaires sur Descartes. II. Canonique*, p. 330.

tão útil quando o meu espírito estivesse cansado pela atenção que requer a azáfama da vida.”¹¹¹ As palavras não são minhas. Repito apenas o que Descartes disse há quase quatro séculos.

¹¹¹ DESCARTES, *Carta à princesa Elisabeth, de 28 de junho de 1643* (AT, III, p. 692, linha 24 a p. 693, linha 5): “Et je puis dire, avec vérité, que la principale règle que j’ai toujours observée en mes études, et celle que je crois m’avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, a été que je n’ai jamais employé que fort peu d’heures, par jour, aux pensées qui occupent l’imagination, et fort peu d’heures, par an, à celles qui occupent l’entendement seul, et que j’ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l’esprit; même je compte, entre les exercices de l’imagination, toutes les conversations sérieuses, et tout ce à quoi il faut avoir de l’attention. C’est ce qui m’a fait retirer aux champs; car encore que, dans la ville la plus occupée du monde, je pourrais avoir autant d’heures à moi, que j’en emploie maintenant à l’étude, je ne pourrais pas toutefois les y employer si utilement, lorsque mon esprit serait lassé par l’attention que requiert le tracés de la vie.”

CAPÍTULO IV

RACIONALISMO E AFETIVIDADE: sobre os princípios estruturadores das paixões em Descartes e em Espinosa

“Ao que acrescentarei apenas uma palavra: a filosofia que cultivo não é tão bárbara nem tão selvagem que rejeite o uso das paixões; pelo contrário, é nele apenas que ponho toda a doçura e a felicidade desta vida.” (Descartes¹)

“É próprio do homem sábio alimentar-se e recrear-se com comida e bebida moderadas e agradáveis, assim como com os perfumes, a amenidade das plantas verdejantes, os adornos, a música, os jogos desportivos, os espetáculos e outras coisas deste género, de que cada um pode usar sem dano algum para outrem.” (Espinosa²)

Introdução

1. Não constitui novidade que a vida parece estar no centro dos projetos filosóficos tanto de Descartes como de Espinosa. Com efeito, Descartes é muito explícito ao afirmar, por exemplo, na carta que serve de prefácio à edição francesa dos *Princípios da Filosofia*, que “como não é das raízes nem do tronco das árvores que se colhem os frutos, mas tão-somente das extremidades dos ramos, assim a principal utilidade da filosofia depende

¹ DESCARTES, *Carta [ao Marquês de Newcastle?] de março ou abril de 1648* (AT, V, p. 135, linhas 4-9): “À quoi j’ajouterai seulement encore un mot, qui est que la Philosophie que je cultive n’est pas si barbare ni si farouche qu’elle rejette l’usage des passions; au contraire, c’est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie.”

² ESPINOSA, *Ethica*, IV, Prop. 45, Esc. (GEBHARDT, II, p. 244, linhas 26-30): “Viri, inquam, sapientis est, moderato, et suavi cibo, et potu se reficere, et recreare, ut et odoribus, plantarum virentium amoenitate, ornatu, musica, ludis exercitatoriis, theatris, et aliis huiusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest.”

daquelas partes que são aprendidas em derradeiro lugar”³, referindo-se naturalmente à medicina, à mecânica e à moral que ocupavam a última posição da sua árvore da filosofia. Aliás, só assim se compreende a articulação com o exercício do poder consignado na célebre fórmula do *Discurso do Método*, que, traduzindo a principal dimensão de uma nova filosofia prática, aponta como principal objetivo “tornar-nos como que donos e possuidores da natureza”⁴. E que é a vida que está no coração de todo o projeto de Espinosa mostra-o com evidência o título da sua principal obra, que alguns não hesitaram em classificar mesmo como “um tratado de afetividade”⁵, de acordo, aliás, com as intenções já anunciadas no *Tratado sobre a reforma do entendimento*, cujas primeiras linhas esclarecem o respetivo horizonte: “indagar se existiria alguma coisa que fosse um verdadeiro bem capaz de se comunicar e pelo qual só, rejeitando tudo o resto, o espírito fosse afetado; ou antes se haveria alguma coisa através de cuja descoberta e posse, eu fruisse para todo o sempre uma alegria contínua e suprema.”⁶

Se é, assim, a ação que se apresenta como elemento polarizador da reflexão filosófica, não deixa de nos questionar, por um lado, o aparente corte com a vida e com tudo o que ela implica postulado pelo rigor metodológico através do qual essa reflexão se vai constituir e, por outro, a frieza geométrica do discurso que será a palavra dessa reflexão. Descartes, por um lado, em busca da certeza indubitável do “cogito”, estabelece como condição de acesso aos “primeiros princípios do conhecimento” o esquecimento dos frutos legítimos das ciências, sejam eles “o bem-estar”, ou “o próprio prazer que se encontra na contemplação da verdade”, identificado com “a única felicidade completa nesta vida e que nenhuma dor

³ DESCARTES, *Principes de la Philosophie*, Carta-Prefácio (AT, IX/2, p. 15, linhas 1-5): “Or comme ce n’est pas des racines, ni du tronc des arbres, qu’on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la Philosophie dépend de celles de ses parties qu’on ne peut apprendre que les dernières.”

⁴ *Idem*, *Discours de la Méthode*, VI (AT, VI, p. 62, linhas 6-79): “[...] et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature.”

⁵ Cf. A. DOMINGUEZ, “Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo”, *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, X, (1975), sobretudo, p. 76.

⁶ ESPINOSA, *De intellectus emendatione* (GEBHARDT, II, p. 5, linhas 12-16): “Constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum, et sui communicabilem esset, et a quo solo, rejectis caeteris omnibus, animus afficeretur; imo an aliquid daretur, quo invento, et acquisito, continua ac summa in aeternum fruerer laetitia.”

vem perturbar”: por mais honestos que sejam esses frutos, a preocupação com eles só nos distrairia do ponto de partida para uma autêntica busca da verdade que é uma reflexão sobre o conhecimento ou a sabedoria universal⁷. E é assim que chega à “res cogitans”, que é um “ego cogito”, ponto de partida para todo o seu sistema conceptual conhecido sob o epíteto de racionalismo. Espinosa, por outro lado, é suficientemente explícito, desde o *Tratado sobre a reforma do entendimento*, ao considerar que só um conhecimento racional semelhante àquele que nos é proporcionado pela matemática é suscetível de nos satisfazer, pois só ele compreende a essência da coisa, devendo por isso ser usado maximamente⁸. Não causa, pois, estranheza que, numa obra intitulada *Ética demonstrada à maneira dos geómetras*, no início de uma terceira parte, dedicada aos afetos, irrompa mais uma vez essa mesma racionalidade matemática para definir o tipo de inteligibilidade do que, na vida humana, parece ser o seu reverso: “Tratarei, portanto, da natureza e da força dos afetos, e do poder da mente sobre eles, com o mesmo método com que nas partes precedentes tratei de Deus e da mente, e considerarei as ações e os apetites humanos como se tratasse de linhas, de superfícies ou de volumes.”⁹

O problema subjacente aos projetos de qualquer um destes autores é, afinal, o mesmo: centrados no pensamento e na razão, ambos se apresentam como uma tentativa de resposta aos desafios da vida, os quais, no entanto, dificilmente podem ser enfrentados a partir de uma relação com

⁷ DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, I (AT, X, p. 361, linhas 2-12): “Sed de honestis etiam intelligo et laudandis, quia ab his decipimur saepe subtilius: ut si quaeramus scientias utiles ad vita commoda, vel ad illam voluptatem, quae in veri contemplatione reperitur, et quae sere unica est integra et nullis turbata doloribus in hac vita felicitas. Hos enim scientiarum fructus legitimos possumus quidem expectare; sed, si de illis inter studendum cogitemus, saepe efficiunt, ut multa, quae ad aliarum rerum cognitionem necessaria sunt, vel quia parum utilia, vel quia parum curiosa videbuntur, omittamus.”

⁸ Se dele dirá ESPINOSA, ao defini-lo, que “eadem cognitione novimus duo et tria esse quinque, et, si dentur duae lineae uni tertiae parallelae, eas etiam inter sese parallelas” (*Tratatus de intellectus emendatione* - GEBHARDT, II, p. 11, linhas 16-17), acrescentará, depois, ao apreciá-lo, que “solus quartus modus comprehendit essentiam rei adaequatam, et absque erroris periculo; ideoque maxime erit usurpandus” (*ibidem*, GEBHARDT, II, p. 13, linhas 11-12).

⁹ ESPINOSA, *Ethica*, III, Praefatio (GEBHARDT, II, 138, 23-26): “De affectuum itaque natura, et viribus, ac mentis in eosdem potentia eadem Methodo agam, qua in praecedentibus de Deo, et Mente agi, et humanas actiones, atque appetitus considerabo perinde, ac si Quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset.”

o corpo e com os sentidos, que, nestes autores, é tudo menos linear e transparente. E é por essa razão que também não pode ser linear e transparente a relação com os afetos e com as paixões, uma vez que, como diz Michel Meyer, “as paixões entram em ação precisamente para explicar este inexplicável” já que “na paixão sei que sei algo diferente de mim, conheço-me como não sendo um puro ser de saber.”¹⁰

Procurarei, pois, demonstrar ao longo deste capítulo que, ao incidir sobre os afetos e as paixões, o pensamento destes filósofos se torna tão problemático que obriga a inflexões num sentido oposto àquele para que parecem apontar os respetivos pressupostos e os pontos de partida que alimentam os seus discursos, de tal maneira que, apesar das diferenças marcantes e incontornáveis, Espinosa acaba por ficar muito mais perto de Descartes do que o permitiria esperar o distanciamento crítico e a expressão irónica com que a ele se refere quando afirma: “Sei, na verdade, que o celeberrimo Descartes, embora acreditasse que a Mente tinha, sobre as suas ações, um poder absoluto, tentou, todavia, explicar os afetos humanos pelas suas causas primeiras e demonstrar, ao mesmo tempo, o caminho pelo qual a Mente pode adquirir um império absoluto sobre os afetos. Mas, na minha opinião, ele nada demonstrou, a não ser a penetração do seu grande espírito, como o mostrarei, no momento próprio.”¹¹ Com efeito, tanto um como outro acabam por reconhecer um valor à paixão que, à partida, parece contrariar o sentido do respetivo racionalismo, admitindo, no final dos seus percursos, a dimensão virtuosa das paixões numa perspetiva que não deixa de comportar algumas tensões e conflitos com os princípios a partir dos quais elas se constituem e que as estruturam na sua génese e na sua organização interna.

¹⁰ Michel MEYER, *O filósofo e as paixões. Esboço de uma história da natureza humana*, trad. de Sandra Fitas, Porto, Edições Asa, 1994, p. 199.

¹¹ ESPINOSA, *Ethica*, III, Praefatio (GEBHARDT, II, p. 137, linhas 25-26 e p. 138, linhas 1-5): “Scio equidem celeberrimum Cartesium, licet enim crediderit, Mentem in suas actiones absolutam habere potentiam, Affectus tamen humanos per primas suas causas explicare, simulque viam ostendere studuisse, qua Mens in Affectus absolutum habere possit imperium; sed, mea quidem sententia, nihil praeter magni sui ingenii acumen ostendit, ut suo loco demonstrabo.” Esta ironia é mesmo prolongada numa profunda mordacidade quando, no início da V Parte da *Ética*, ridiculariza a explicação cartesiana para a união da alma com o corpo, classificando-a como “uma hipótese mais oculta do que todas as qualidades ocultas” (*Ethica*, V - GEBHARDT, II, p. 279, linha 24).

Afetos, ações e paixões

2. Que as paixões constituem um problema que só pode ser devidamente equacionado no quadro da unidade do homem é o ponto em que concordam estes dois autores. Mas se é nele que confluem, é precisamente a partir dele que parece começarem a acentuar-se as suas divergências. E essas divergências prendem-se, antes de mais, com a própria noção de paixão e com o horizonte em que essa noção se inscreve. Assim, se para Descartes a noção de paixão é indissociável da noção de ação, como esta o é daquela, porque uma não existe sem a outra, para Espinosa, paixão e ação são dois registos diferentes que se não implicam reciprocamente, mas que se deixam recobrir por um horizonte comum, o horizonte dos afetos, de que constituem expressões com sentidos opostos. Acrescente-se apenas, desde já, que devido às respetivas definições, o pensamento de Descartes parece desde logo orientar-se num sentido oposto ao de Espinosa, constituindo tais orientações as primeiras tensões dentro dos seus sistemas: um pensamento dualista como o de Descartes começa por assumir de tal maneira as paixões, que não lhe recusará uma certa positividade; em contrapartida, um pensamento monista como o de Espinosa, carregá-las-á com uma negatividade que não parece facilmente compatível com uma filosofia da unidade¹² que, na segunda parte da *Ética*, havia valorizado de tal maneira o corpo, que só através dele conseguia definir a *Mente*¹³ (a que a tradição chamava *Alma*¹⁴).

¹² Mercedes ALLENDESALAZAR, em “Spinoza et la question du manque”, in: A. DOMINGUEZ (Ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha, 1992, pp. 236-237, chega a admitir que um pensamento dualista como o de Descartes é, no tratamento das paixões, mais monista que o pensamento monista de Espinosa que, neste aspeto, tenderia para um certo dualismo.

¹³ Com efeito, embora se não possa considerar que haja, em ESPINOSA sob o ponto de vista ôntico, um primado do corpo, dado que *Mente* e *Corpo* não são senão a mesma realidade (“*ibi enim ostendimus Corporis ideam, et Corpus, hoc est Mentem et Corpus unum, et idem esse Individuum, quod iam sub cogitationis, iam sub extensionis attributo concipitur*” - *Ethica*, II, 21, Esc., GEBHARDT, II, p. 109, linhas 12-15), parece inegável esse primado sob o ponto de vista onto-lógico, pois a *mente* só pode ser definida como a ideia do corpo, já que se “*primum, quod actualis mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis*” (*Ethica*, II, 11 - GEBHARDT, II, p. 94, linhas 14-15), essa coisa singular existente em ato, ou seja, o seu objeto, é o corpo, como o refere a Prop. 13: “*Obiectum ideae, humanam mentem constituentis, est Corpus*” (*Ethica*, II, 13 - GEBHARDT, II, p. 96, linhas 1-2).

¹⁴ Apesar de não ser uma opção inteiramente satisfatória, mantereí na tradução portu-

Começemos por Descartes. O seu ponto de partida para a definição das paixões situa-se claramente a um nível linguístico-semântico, antes mesmo de qualquer conotação psicológica ou mesmo ética, sendo, por isso, independente de qualquer apreciação positiva ou negativa¹⁵; nesses termos, o fenómeno da paixão é indissociável do fenómeno da ação, na medida em que constituem apenas duas faces da mesma realidade: “E, para começar, considero que tudo o que se faz ou acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos uma paixão em relação ao sujeito a quem acontece, e uma ação em relação a quem o provoca. De maneira que, embora o agente e o paciente sejam muitas vezes diferentes, a ação e a paixão não deixam nunca de ser sempre uma mesma coisa que tem estes dois nomes, em virtude dos dois sujeitos diferentes com que a podemos relacionar.”¹⁶ Se a paixão é a mesma coisa que a ação, diferindo apenas o respetivo sujeito, não parece possível, desde logo, desvalorizar as paixões, pois, ao desvalorizá-las, desvalorizaríamos simultaneamente as ações de que elas são o reverso. Mas é necessário notar também um ponto extremamente importante para um posterior confronto com Espinosa: embora a obra de Descartes se intitule *Les Passions de l'Âme*, ela não se reduz, como o mostra, desde logo, o seu primeiro artigo, ao fenómeno das paixões, exigindo intrinsecamente a sua articulação com o fenómeno das ações, identificadas, mais tarde, no que se refere à alma, com as volições de que sempre será questão, ao falar das paixões da

guesa o termo “mente”, por me parecer que o termo “alma” trairia ainda mais o pensamento de Espinosa que, deliberadamente, evitou recorrer a ele.

¹⁵ Como refere P. GUENANCIA (*L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998, p. 232), “éprouver des passions ne condamne nullement l'âme à être passive comme une chose qui devrait seulement subir la loi d'un autre, et d'ailleurs la théorie cartésienne des passions ne fait pas de la dualité action/passion ou actif/passif l'équivalent du bien et du mal. La signification de cette relation est presque exclusivement analytique, elle n'a pas particulièrement de valeur morale.”

¹⁶ DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*, I, art. 1 (AT, XI, p. 328, linhas 5-13): “Et pour commencer, je considère que tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau, est généralement appelé par les Philosophes une Passion au regard du sujet auquel il arrive, et une Action au regard de celui qui fait qu'il arrive. En sorte que, bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'Action et la Passion ne laissent pas d'être toujours une même chose, qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on peut la rapporter.”

alma¹⁷. Entretanto, o ponto de partida dualista da antropologia cartesiana, articulado com a necessidade já referida de pensar o fenómeno das paixões no contexto da unidade do ser humano e não da sua composição heterogénea, leva de imediato a colocar a questão da ação e da paixão na relação com o corpo, pelo que, o segundo artigo do tratado explicitará, logo a seguir, que “além disso, considero também que nada há que atue mais imediatamente sobre a nossa alma do que o corpo a que está junta e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é habitualmente nele uma ação.”¹⁸ Independentemente da forma como Descartes virá a explicar esta interação e dos problemas que ela levantou, como se fosse esse artifício o mais importante e não o reconhecimento da união, parece-me oportuno reter aqui que, ao contrário do que seria de esperar num pensamento em que a alma parece ter inevitavelmente o primado, não é a componente espiritual do homem que assume o papel mais preponderante e mais ativo no desencadeamento das paixões, sendo antes o corpo o respetivo sujeito, com todas as consequências daí decorrentes para a sua própria valorização antropológica e ontológica¹⁹. Mas, para além deste relevo dado ao corpo, convém ainda ter em conta que, nos termos precisos em que Descartes se refere a esta interação, nem toda a paixão da alma implica uma ação do corpo, pois o facto de ele evitar o uso do advérbio “sempre” (“*toujours*”), substituindo-o por “habitualmente” (“*communément*”) permite antever a possibilidade de paixões que sejam desencadeadas pela própria alma. Ora é precisamente esse tipo de paixões que Descartes tem em mente quando, na sequência da distinção entre as

¹⁷ *Idem, ibidem*, I, art. 17 (AT, XI, p. 342, linhas 8-13): “Après avoir ainsi considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu’il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres: à savoir, les unes sont les actions de l’âme, les autres sont ses passions.”

¹⁸ *Idem, ibidem*, I, art. 1 (AT, XI, p. 328, linhas 17-22): “Puis aussi je considère que nous ne remarquons point qu’il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme, que le corps auquel elle est jointe; et que, par conséquent, nous devons penser que ce qui est en elle une Passion, est communément en lui une Action.”

¹⁹ Sobre este reconhecimento do sujeito corpóreo como sujeito das paixões, cf. Denis KAMBOUCHNER, *L’homme des passions. Commentaires sur Descartes. I. Analytique*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 94.

ações e as paixões da alma²⁰, identifica as paixões com as percepções²¹, referindo-se então às percepções que têm por causa a alma: “As nossas percepções são também de duas espécies, tendo umas por causa a alma, e as outras o corpo. As que têm por causa a alma são as percepções das nossas volições e de todos os atos de imaginação ou outros pensamentos que dela dependem.”²² Se articularmos a possibilidade de ocorrência deste tipo de paixões com a indissociabilidade da paixão com a ação, vemo-nos confrontados com a possibilidade de uma mesma ocorrência poder ser simultaneamente ação e paixão para a própria alma, ou seja, com a possibilidade de a alma poder ser simultaneamente sujeito e objeto de uma mesma ocorrência, assumindo, normalmente, nesse caso o nome de ação quando afinal não deixa de ser simultaneamente uma paixão²³. Parece, por isso, incorreto dizer que em Descartes qualquer ação da alma supõe sempre uma passividade do corpo ou que qualquer paixão da alma supõe sempre uma atividade exercida sobre ela pelo corpo. Além disso, a referência feita à imaginação no contexto de uma enumeração das ações da alma que terminam na própria alma não deixa de merecer a nossa atenção²⁴, sobretudo quando se trata de operar um confronto com Espinosa cujas referências a esse tipo de conhecimento parecem conduzir à sua desvalorização e também, em certo sentido, à sua identificação com o estado passional.

Poderá, entretanto, perguntar-se se no caso das paixões referidas neste artigo 19 fará ainda sentido falar da imprescindibilidade do corpo

²⁰ Cf. *supra*, neste capítulo, nota 16.

²¹ DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*, I, art. 17 (AT, XI, p. 342, linhas 17-19): “Comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions, toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous[...].”

²² IDEM, *Les Passions de l'Âme*, I, art. 19 (AT, XI, p. 343, linhas 11-15): “Nos perceptions sont aussi de deux sortes, et les unes ont l'âme pour cause, les autres le corps. Celles qui ont l'âme pour cause, sont les perceptions de nos volontés, et de toutes les imaginations ou autres pensées qui en dépendent.”

²³ Veja-se *idem, ibidem*, I, art. 19 (AT, XI, p. 343, linhas 17-25): “Et bien qu'au regard de notre âme, ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut. Toutefois, à cause que cette perception et cette volonté ne sont en effet qu'une même chose, la dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble; et ainsi on n'a point coutume de la nommer une passion, mais seulement une action.”

²⁴ Aliás, o art. 20 será integralmente dedicado às imaginações cujo sujeito é a própria alma (cf. *idem, ibidem*, I, art. 20 (AT, XI, p. 344, linhas 4-13).

para definir as paixões e da união como horizonte desse pensamento. A definição geral das paixões, dada no artigo 27, sem pretender responder diretamente a essa questão, acaba por incluir uma resposta que não deixa lugar para dúvidas quanto à natureza psicossomática das paixões: “Depois de ter considerado em que é que as paixões da alma diferem de todos os seus outros pensamentos, parece-me poder defini-las geralmente: percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que se atribuem em particular a ela, e que são causadas, mantidas e fortificadas por algum movimento dos espíritos.”²⁵ Não me interessa, de momento, a tripla forma que podem assumir as paixões na perspectiva desta definição cartesiana, mas sim o papel que nela desempenham os espíritos animais indissociáveis da sua constituição e conservação, já que, através deles, é mais uma vez o corpo que é convocado para o centro das atenções na gênese do fenómeno passional. Na verdade, se os espíritos animais são “como um vento muito subtil ou talvez como uma chama muito pura e viva” em circulação “do coração para o cérebro” e “através dos nervos para os músculos”²⁶, eles têm uma dimensão inequivocamente corpórea e, por isso, ainda que se admita, de acordo com o artigo 19, que algumas paixões são produzidas pela alma sobre si própria, articulando, no entanto, esse artigo 19 com este artigo 27, deve concluir-se que, mesmo nesse caso, tal produção não é direta, mas carece da mediação de algo intrinsecamente relacionado com o próprio corpo, como são esses espíritos. Finalmente, e para completar esta primeira apresentação das paixões no quadro do pensamento cartesiano, importa apenas referir ainda que, se, ao nível da definição, o corpo está no centro do seu processo genético, ao nível dos seus efeitos ele constitui uma referência fundamental do seu conteúdo funcional,

²⁵ *Idem, ibidem*, I, art. 27 (AT, XI, p. 349, linhas 10-16): “Après avoir considéré en quoi les passions de l’âme diffèrent de toutes ses autres pensées, il me semble qu’on peut généralement les définir: des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l’âme, qu’on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits.”

²⁶ *Idem, Discours de la Méthode*, V (AT, VI, p. 54, linhas 13-19): “Et enfin ce qu’il y a de plus remarquable en tout ceci, c’est la génération des esprits animaux, qui sont comme un vent très subtil, ou plutôt comme une flamme très pure et très vive, qui, montant continuellement en grande abondance du cœur dans le cerveau, se va rendre de là par les nerfs dans les muscles, et donne les mouvements à tous les membres.”

já que, através delas, a alma é incitada e disposta “a querer as coisas para que elas preparam o corpo”²⁷.

3. O pensamento de Espinosa não se movimenta no quadro de um esquema dualista, mas, vendo o homem como unidade que apenas se diferencia em corpo e mente na dupla concretização modal, de acordo com o duplo registo dos atributos extensão e pensamento em que a sua unidade se inscreve e determina conceptualmente, reúne à partida as condições indispensáveis para pensar as paixões numa referência mais positiva e mais produtiva ao próprio corpo, esse objeto da mente cujo poder ninguém até ao momento determinou²⁸. Não é, no entanto, isso que acontece, na medida em que a paixão, a partir dos termos da sua própria definição, só com muita dificuldade se poderá ver libertada de uma certa negatividade, sendo justamente o corpo, na sua dimensão situada, e por mais paradoxal que isso possa parecer, a marca original dessa mesma negatividade.

Antes de mais, convém começar por referir que, de uma forma que parece, desde logo, acentuar a diferença entre a reflexão espinosista e a reflexão cartesiana sobre as paixões, a parte da *Ética* dedicada ao seu estudo pretende assumir um carácter mais abrangente, na medida em que se intitula *De affectibus*, enquanto o texto de Descartes se apresentava como um discurso sobre *Les Passions de l'Âme*. Ao abordar os afetos, que Espinosa começa por dividir em ações e paixões, não estamos apenas ao nível da dimensão passional do homem, mas a um nível anterior que é o da positividade e da afirmação da sua existência. Compreende-se, assim, a terceira definição apresentada no início da parte correspondente

²⁷ *Idem*, *Les Passions de l'Âme*, I, art. 40 (AT, XI, p. 359, linhas 7-10): “Car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes, est qu’elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps.” Veja-se também o artigo 52, que repete praticamente a mesma ideia (AT, XI, p. 372, linhas 17-23): “L’usage de toutes les passions consiste en cela seul, qu’elles disposent l’âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté: comme aussi la même agitation des esprits, qui a coutume de les causer, dispose le corps aux mouvements qui servent à l’exécution de ces choses.”

²⁸ ESPINOSA, *Ethica*, III, 2, esc. (GEBHARDT, II, p. 142, linhas 4-7): “Etenim, quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid Corpus ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, possit agere et quid non possit, nisi a Mente determinetur.”

da *Ética*: “Por afeto, entendo as afeções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afeções.”²⁹ No centro desta definição está a potência de agir do homem, compreendendo-se os afetos como modificações que acontecem a essa potência de agir, quer essas modificações ocorram ao nível do corpo, quer ocorram ao nível da mente e quer tenham origem no próprio homem em que se registam, quer tenham origem em algo que lhe seja externo, traduzindo-se, nesse caso, em determinações extrínsecas. É a partir do conceito de afeto que se opera a definição de paixão, embora já na definição anterior se tenha clarificado o que se entende por ser ativo e por ser passivo: somos ativos quando somos causa adequada de algum acontecimento, somos passivos quando não somos mais do que causa parcial do mesmo acontecimento³⁰. O que significa que o mundo da afetividade é imediatamente articulado com uma onto-teo-logia da causa, que encontra o seu fundamento e o seu princípio na definição de “causa sui” com que abre a primeira parte da *Ética*³¹. Por isso, a ação e a paixão, como subdivisões dos afetos, articulam a nossa potência de agir com o nosso poder causal. Todavia, essa articulação não é feita à margem de uma onto-teo-logia da “cogitatio”, na medida em que a noção de causa nos é dada a partir da “intellectio” e da “cogitatio”: “Chamo causa adequada aquela cujo efeito pode ser claramente e distintamente percebido por ela; chamo causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode ser conhecido apenas por ela.”³² A partir daqui compreender-se-á que toda a modificação da potência de agir do homem, a partir do registo da causa, só pode ser uma ação ou uma paixão: “Quando,

²⁹ *Idem, ibidem*, III, Def. 3 (GEBHARDT, II, p. 139, linhas 13-16): “Per affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, jувatur, vel coércetur, et simul harum affectiones ideas.”

³⁰ Cf. *idem, ibidem*, III, Def. 2 (GEBHARDT, II, p. 139, linhas 6-12).

³¹ Neste sentido, poderei dizer que Espinosa radicaliza a onto-teo-logia da causa já esboçada por Descartes, mas não aprofundada em todas as suas implicações. Sobre a natureza da onto-teo-logia da causa em Descartes, cf. Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 1986, especialmente pp. 111-126.

³² ESPINOSA, *Ethica*, III, Def. 1 (GEBHARDT, II, p. 139, linhas 2-5): “Causam adaequatam appello eam, cuius effectus potest clare, et distincte per eandem percipi. Inadaequatam autem, seu partialem illam voco, cuius effectus per ipsam solam intelligi nequit.”

por conseguinte, podemos ser a causa adequada de uma dessas afeições, por afeto entendendo uma ação; nos outros casos, uma paixão.”³³ Como, no entanto, a noção de paixão não pode ser desarticulada da “intellectio” a que fiz referência, seria parcial a definição que não inserisse a paixão da alma (ou da mente, para utilizar o vocabulário espinosista) no contexto do conhecimento, o que acontece precisamente na primeira proposição desta parte em que se dá uma identificação entre ação e conhecimento adequado, por um lado, e paixão e conhecimento inadequado, por outro: “A nossa mente, quanto a certas coisas, age, mas, quanto a outras, sofre, isto é, enquanto tem ideias adequadas, é necessariamente ativa em certas coisas; mas enquanto tem ideias inadequadas, é necessariamente passiva em certas coisas.”³⁴ Compreende-se, pois, o corolário desta proposição: “Daí se segue que a mente está sujeita a um número de paixões tanto maior quanto maior é o número de ideias inadequadas que tem; e, ao contrário, é tanto mais ativa quanto mais ideias adequadas tem.”³⁵ Entretanto, para concluir a apresentação dos elementos necessários para este primeiro confronto com o pensamento cartesiano, importa apenas acrescentar como

³³ *Idem, ibidem*, III, Def. 3 (GEBHARDT, II, p. 139, linhas 17-19): “Si itaque alicuius harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per Affectum actionem intelligo, alias passionem.”

³⁴ *Idem, ibidem*, III, 1 (GEBHARDT, II, p. 140, linhas 4-7): “Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur.”

³⁵ *Idem, ibidem*, III, 1, Corol. (GEBHARDT, II, p. 141, linhas 2-4): “Hinc sequitur Mentem eo, pluribus passionibus esse obnoxiam, quo plures ideas inadaequatas habet, et contra eo plure agere, quo plures habet adaequatas.” É por isso que E. TRÍAS, no seu *Tratado de la pasión*, Madrid, Taurus, 1996 (9ª ed.), considerando que “la pasión está, pues, conceptuada como deficiencia respecto a la acción y respecto al conocimiento”, de tal maneira que, “siempre que subsiste lo pasional, algo permanece en nosotros como barrera o frontera de finitud e inadecuación: somos pasionales en la medida en que somos modos finitos” (p. 49), formule esta interessantíssima questão: “Cabría preguntarse, pues si no fue acaso en Spinoza donde [Goethe] hubiera podido encontrar un principio filosófico afín a ese que pone en boca de su personaje principal en el Fausto. O no puede afirmarse también que en la concepción spinozista se traduce implícitamente el *Logos* por Acción?” (p. 46). Numa linha idêntica se refere Michel MEYER ao homem e ao estado passional humano como uma falta relativamente a Deus, pois “o homem é aquele a quem falta a imanência reflexiva, a total transparência, a percepção imediata do Todo, pois não é Deus: tem um corpo e, para continuar a ser o que é, tem que colmatar perpetuamente a falta original” (*op. cit.*, p. 191).

se joga aqui a articulação entre ação e paixão sob o ponto de vista de dimensão corpórea e espiritual do homem. Se o ponto de partida é monista e não dualista, significa isto que jamais poderá haver uma ação do corpo que se traduza numa paixão da alma ou uma ação da alma que se traduza numa paixão do corpo, pois “nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa”³⁶, pelo que, por um lado, a causa das ações da mente está apenas nas ideias adequadas e a causa das suas paixões, nas ideias inadequadas³⁷, e, por outro, devido ao paralelismo estabelecido na segunda parte³⁸, sempre que se regista uma ação do corpo, registrar-se-á necessariamente uma ação da mente e sempre que se regista uma paixão da mente, registrar-se-á necessariamente uma paixão do corpo³⁹.

4. É agora possível ensaiar uma primeira aproximação entre a teoria cartesiana e a teoria espinosista das paixões, tomando como base apenas o respetivo contexto e as definições utilizadas. Assim, em primeiro lugar, verifica-se que, embora a abordagem espinosista pareça mais abrangente, não se restringindo às paixões, mas colocando-as no quadro geral dos afetos, o certo é que Descartes, sem utilizar o conceito de afeto, também não se limita a falar das paixões da alma, sendo mesmo o discurso sobre as paixões inteligível sem a sua referência ao discurso sobre as ações, já que algumas das paixões mais importantes, tendo a sua origem na própria alma, traduzem simultaneamente a sua dimensão ativa, e não apenas a sua dimensão passiva. Acresce ainda que praticamente toda a terceira parte da *Ética* de Espinosa, prolongando-se na quarta, embora pareça centrar-se nos afetos, acaba, afinal, por se transformar efetivamente num discurso quase exclusivamente sobre as paixões. Na verdade, só nas proposições

³⁶ ESPINOSA, *Ethica*, III, 2 (GEBHARDT, II, p. 141, linhas 6-8): “Nec Corpus Mentem ad cogitandum, nec Mens Corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest.”

³⁷ *Idem, ibidem*, III, 3 (GEBHARDT, II, p. 144, linhas 31-32): “Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent.”

³⁸ *Idem, ibidem*, II, 7 (GEBHARDT, II, p. 89, linhas 21-22): “Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum.”

³⁹ *Idem, ibidem*, III, 11 (GEBHARDT, II, p. 148, linhas 24-26): “Quicquid Corporis nostri agendi potentiam auget, vel minuit, juvat vel coërcet, eiusdem rei idea Mentis nostrae cogitandi potentiam auget, vel minuit, juvat vel coërcet.”

58 e 59, a que mais tarde voltarei, surge uma referência explícita aos afetos ativos, o que significa que todo o discurso anterior se traduziu numa abordagem dos afetos passivos. Aliás, só assim se entende que, no final desta terceira parte, sob o título de definição geral dos afetos, mais se não defina que os afetos que são paixões: “um afeto, chamado paixão do ânimo, é uma ideia confusa pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, do seu corpo ou de uma parte deste, e pela presença da qual a mente é determinada a pensar isto de preferência àquilo.”⁴⁰ Nesta definição torna-se evidente a tensão e o conflito que atravessa a teoria espinosista das paixões. Com efeito, começa por haver um primado da dimensão cognitiva que imediatamente introduz uma carga negativa na noção de paixão: a paixão é, e não pode deixar de ser, uma ideia confusa. Mas, por outro lado, a paixão está inequivocamente ligada a uma força de existir e, por isso, apesar de ser uma ideia confusa, ela é uma afirmação relacionada com um aumento ou uma diminuição dessa força. Todavia, mesmo quando é uma afirmação relacionada com o aumento dessa força, sendo paixão, não deixa de ser uma ideia confusa e, portanto, inadequada. Sob este ponto de vista, ainda antes de entrar propriamente numa apreciação das paixões, Espinosa, o imoralista⁴¹, começa por ser afinal muito mais moralista do que o moralista Descartes, na medida em que introduz já uma dimensão valorativa na própria definição do objeto de análise⁴².

⁴⁰ *Idem, ibidem*, III, *Affectuum generalis definitio* (GEBHARDT, II, p. 203, linhas 29-34): “*Affectus, qui animi Pathema dicitur, est confusa idea, qua Mens maiorem, vel minorem sui Corporis, vel alicuius eius partis existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa Mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur.*” Deve registar-se que não deixa de ser importante como, no final de um discurso sobre os afetos e ao procurar dar uma definição geral das paixões, Espinosa rejeita explicitamente tanto o termo “anima” (alma), numa linha de coerência com o rigor do seu vocabulário anterior, como o termo “mens” (mente), que tinha vindo a ser privilegiado e que não deixa de ser utilizado nesta mesma definição, para utilizar o termo “animus”, de que se não registam muitas ocorrências na *Ética*, e que parece ser aqui uma solução de compromisso entre o conceito de alma e o conceito de mente.

⁴¹ Cf. G. DELEUZE, *Spinoza*, Paris, PUF, 1970, p. 27.

⁴² Neste sentido, pode dizer-se que para Descartes, ao contrário do que acontece para Espinosa, a alma pode ter paixões sem deixar de ser, por isso, ativa e talvez seja esse o motivo pelo qual o projeto cartesiano, ao contrário do que o seu suposto racionalismo implicaria, não conduz necessariamente a uma despassionalização da razão. A este propósito, cf. P. GUENANCIA, *op. cit.*, p. 232: “Éprouver des passions ne condamne nullement l’âme à être passive comme une chose qui devrait seulement subir la loi

Finalmente, não posso deixar de sublinhar uma outra implicação do monismo espinosista: sempre que o homem age, o poder e a força em que assenta essa ação exprimem-se simultaneamente ao nível do corpo e da mente, e sempre que o homem sofre, sofre no corpo e na mente. Neste sentido há uma clara demarcação do pensamento cartesiano, que admite a possibilidade de uma paixão da alma ser correlativa de uma ação do corpo e vice-versa, embora, como vimos, nem a toda a paixão da alma corresponda uma ação do corpo⁴³.

Entretanto, para concluir esta abordagem introdutória, resta-me apenas chamar a atenção para o facto de, paradoxalmente, o pensamento de Espinosa, que parecia mais apto para valorizar o corpo no quadro do esquema afetivo, acabar, afinal, no que se refere estritamente à questão das paixões da mente, por implicar uma certa desvalorização desse mesmo corpo, correlativa da própria desvalorização das paixões. E a explicação é simples: se a paixão da mente se traduz, afinal, num conjunto de ideias confusas, e, por isso, num conhecimento inadequado, o que faz com que o homem esteja mais sujeito às paixões é precisamente o seu corpo, pois é sobretudo pelo carácter situado da sua corporeidade que o homem sofre determinações das quais não pode ser considerado causa adequada. É o que se pode concluir do cruzamento da proposição 4 da quarta parte com a proposição 34 da quinta parte. Com efeito, se a primeira afirma que “é impossível que o homem não seja uma parte da natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só

d'un autre, et d'ailleurs la théorie cartésienne des passions ne fait pas de la dualité action/passion ou actif/passif l'équivalent du bien et du mal.”

⁴³ Desta forma, Pierre MACHEREY só tem parcialmente razão quando afirma (*Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie effective*, Paris, PUF, 1995, p. 59): “Pour caractériser cette rupture [avec Descartes] très simplement, il suffit de dire ceci: alors que, au point de vue de Descartes, l'âme et le corps sont alternativement actifs ou passifs, l'âme étant active lorsque le corps est passif, et réciproquement, au point de Spinoza, il faut dire au contraire qu'ils sont actifs ou passifs simultanément, l'âme étant active quand le corps est actif, et passive quand il est passif, l'un et l'autre étant entraînés ensemble, d'un même mouvement, et au même degré exactement, dans l'un ou l'autre sens.” A parte de razão que Macherey tem refere-se naturalmente à sua interpretação do esquema afetivo espinosista, a parte que não tem diz respeito à universalização da reciprocidade entre ação e paixão no corpo e na alma em Descartes, que não corresponde, de facto, integralmente ao ponto de vista do autor de *As Paixões da Alma*.

pela sua natureza e de que é causa adequada”⁴⁴, assumindo assim a inevitabilidade do estado passional do homem, a proposição da quinta parte afirma explicitamente que “a mente não está sujeita aos afetos que se relacionam com as paixões, senão enquanto dura o corpo”⁴⁵, o que me permite concluir que, embora Espinosa não assuma nem possa assumir uma relação de causalidade do corpo sobre a mente, é sobretudo devido à sua dimensão corpórea, segundo ele, que o homem está sujeito às paixões, com toda a inadequação que daí resulta.

Princípios estruturadores das paixões

5. Começando a ficar claro que a filosofia dos afetos e das paixões é tudo menos linear no pensamento destes dois autores racionalistas e que introduz elementos profundamente dinâmicos e conflituais na coerência dos seus sistemas, convém agora avançar um pouco mais e verificar se estas intuições se confirmam ou se desvanecem quando se entra mais concretamente na análise das paixões e dos seus princípios estruturadores. Procurarei demonstrar que, no estabelecimento desses princípios, o processo através do qual se consolida o esquema das paixões primitivas (ou dos afetos primitivos, para utilizar a linguagem espinosista) percorre caminhos opostos: assim, enquanto Descartes avança do plano pulsional para o plano cognitivo como chão sobre o qual se estabelece esse esquema, Espinosa avança do plano cognitivo para o plano pulsional.

Como é sabido, o tratado sobre *As Paixões da Alma* surge impresso em 1649, na sequência de um longo contacto epistolar com a Princesa Elisabeth desde 1643. Um primeiro esboço terá sido redigido em 1646 e enviado à princesa para que ela o comentasse, não nos sendo acessível esse manuscrito⁴⁶. De qualquer modo, pela análise das cartas parece ser

⁴⁴ ESPINOSA, *Ethica*, IV, 4 (GEBHARDT, II, p. 212, linhas 27-30): “Fieri non potest, ut homo non sit Naturae pars, et ut nullas possit pati mutationes, nisi, quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa.”

⁴⁵ *Idem, ibidem*, V, 24 (GEBHARDT, II, p. 301, linhas 15-16): “Mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur.”

⁴⁶ Sobre a génese de *As Paixões da Alma*, cf. a introdução de G. RODIS-LEWIS à edição DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*, Paris, J. Vrin, 1970, especialmente pp. 5-12 e também Jean-Maurice MONNOYER, “La pathétique cartésienne”, in DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 11-44.

possível concluir que a troca de correspondência terá contribuído para uma certa evolução do pensamento cartesiano no que se refere tanto à análise da afetividade humana, como no que se refere ao problema da união entre a alma e o corpo. Não é, pois, de estranhar que, antes da publicação daquela obra, nos surja, numa carta a Chanut, em 1647, uma classificação das paixões relativamente distinta da que nos é proposta em *As Paixões da Alma*⁴⁷. Aí desenvolve Descartes para o seu interlocutor uma classificação das paixões de acordo com a sua ordem genética e temporal: “E para examinar a origem do calor que se sente à volta do coração, e a das outras disposições do corpo que acompanham o amor, considero que, desde o primeiro momento que a nossa alma se encontrou unida ao corpo, é verosímil que tenha sentido alegria, e imediatamente a seguir amor, depois talvez também ódio e tristeza; e que as mesmas disposições do corpo, que então causaram nela estas paixões, acompanharam depois os respetivos pensamentos.” E para não deixar dúvidas sobre o primado da alegria aqui estabelecido, Descartes acrescenta: “Julgo que a primeira paixão foi a alegria, porque não é crível que a alma tenha sido colocada no corpo, a não ser depois de ele ter sido bem disposto, e porque, quando ele está assim bem disposto, isso proporciona-nos naturalmente alegria.”⁴⁸ É não só bastante significativo que a alegria seja aqui classificada como a primeira de todas as paixões, mas que ela seja intrinsecamente articulada com uma disposição do corpo tão adequada que não coloca qualquer problema à união. Mas é também igualmente significativo que, imediatamente após esta primeira paixão, sejam enumeradas apenas mais três paixões primitivas, a saber, o amor o ódio e a tristeza, dizendo Descartes

⁴⁷ Não deixa de ser sintomático, como refere P. GUENANCIA (*op. cit.*, p. 202) que essa classificação, com a especificidade que tem relativamente à que em 1649 veio a ser publicada, seja estabelecida justamente no contexto de uma reflexão sobre o amor.

⁴⁸ DESCARTES, *Carta a Chanut de 1 de fevereiro de 1647* (AT, IV, p. 604, linhas 21-31 e p. 605, linhas 1-4): “Et pour examiner l’origine de la chaleur qu’on sent autour du cœur, et celle des autres dispositions du corps qui accompagnent l’amour, je considère que, dès le premier moment que notre âme a été jointe au corps, il est vraisemblable qu’elle a senti de la joie, et incontinent après de l’amour, puis peut-être aussi de la haine, et de la tristesse; et que les mêmes dispositions du corps, qui ont pour lors causé en elle ces passions, en ont naturellement par après accompagné les pensées. Je juge que sa première passion a été la joie, pource qu’il n’est pas croyable que l’âme ait été mise dans le corps, sinon lors qu’il a été bien disposé, et que, lorsqu’il est ainsi bien disposé, cela nous donne naturellement de la joie.”

inclusivamente que estas paixões foram as únicas que tivemos antes do nosso nascimento⁴⁹, observação que não deixa de ser simultaneamente estranha e provocadora ao tempo em que é proferida.

Se tivermos em conta que, quer pelo artigo 17, quer pelo primeiro tipo a que faz referência a enumeração do artigo 27, se verifica uma inflexão na abordagem das paixões para o plano do conhecimento, ao defini-las como perceções, não é de estranhar que esta classificação tenha sido submetida a revisão a partir do artigo 53, confirmada na sequência dos artigos 69 a 148. Não é nossa intenção, nem isso caberia nos limites do presente capítulo, proceder a uma análise pormenorizada deste conjunto de artigos⁵⁰. Mas não posso deixar de salientar alguns pontos que me parecem importantes para o confronto quer com a versão da carta a Chanut, quer com o pensamento de Espinosa.

Assim, se na Carta a Chanut a primeira paixão era a alegria, aquela que aparece aqui como primeira de todas as paixões é a admiração: “Quando o primeiro contacto com qualquer objeto nos surpreende, e o julgamos novo ou muito diferente do que até então conhecíamos ou do que supúnhamos que deveria ser, isso faz que o admiremos e nos surpreendamos com ele. E, como isso pode acontecer sem que nada saibamos sobre a utilidade ou nocividade desse objeto, parece-me que a admiração é a primeira de todas as paixões.”⁵¹ Esta paixão aparece depois situada no contexto de mais cinco paixões que, com ela, formam o conjunto cartesiano das paixões primitivas: o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza. O carácter distintivo destas seis paixões que as transforma em primitivas merecerá a seguir a nossa atenção. Para já, importa perceber por que motivo é a admiração considerada a primeira de todas. O passo

⁴⁹ *Idem, ibidem* (AT, IV, p. 605, linhas 17-19): “Voilà les quatre passions que je crois avoir été en nous les premières, et les seules que nous avons eues avant notre naissance.”

⁵⁰ Tal análise é empreendida de um modo bastante exaustivo por D. KAMBOUCHNER na obra já citada na nota 19 deste capítulo.

⁵¹ DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*, II, art. 53 (AT, XI, p. 373, linhas 5-13): “Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant, ou bien de ce que nous supposons qu’il devait être, cela fait que nous l’admirons et en sommes étonnés. Et pource que cela peut arriver avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable, ou s’il ne l’est pas, il me semble que l’admiration est la première de toutes les passions.”

acima citado é claro: “como isso pode acontecer sem que nada saibamos sobre a utilidade ou nocividade desse objeto, parece-me que a admiração é a primeira de todas as paixões”. Ou seja, o que lhe dá o primado parece ser a sua neutralidade no que se refere à utilidade do seu objeto (que não significa a neutralidade da própria paixão da admiração, que pode eventualmente ser nociva nas condições estabelecidas pelo artigo 76⁵²). Neste sentido, Descartes continua a ser fiel ao traço distintivo da sua definição das paixões, prescindindo da valorização dos seus objetos para o estabelecimento da classificação baseada em critérios exclusivamente analíticos. Entretanto, se passarmos do artigo 53 para o artigo 70, esses fundamentos do primado da admiração acentuar-se-ão a partir da sua própria definição: “A admiração é uma súbita surpresa da alma que faz com que ela passe a considerar com atenção os objetos que lhe parecem raros e extraordinários.”⁵³ Neste sentido, ela está intimamente relacionada com a nossa capacidade de representação dos objetos⁵⁴ e, por isso, ela é talvez a mais cerebral de todas as paixões⁵⁵. Uma outra característica também distintiva da admiração (que partilha, todavia, com o desejo) é que ela não tem paixão que lhe seja contrária, pois um objeto que não nos surpreende e não provoca em nós admiração não pode tocar-nos e, logo, não pode suscitar em nós qualquer paixão⁵⁶. Talvez essa seja mais uma das razões que faz com que a admiração seja a paixão fundadora de todas as outras: só o que nos toca ou afeta pode desencadear em nós uma paixão, mas só nos pode afetar o que suscita uma consideração mais atenta e, assim, nos espanta. Se a afetividade marca a nossa presença no mundo e se toda a afetividade repousa na admiração, isto significa que o mundo das paixões é

⁵² Cf. *idem, ibidem*, II, art. 76 (AT, XI, p. 385, linhas 6-21).

⁵³ *Idem, ibidem*, II, art. 70 (AT, XI, p. 380, linhas 18-20): “L’Admiration est une subite surprise de l’âme, qui fait qu’elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires.”

⁵⁴ *Idem, ibidem*, II, art. 70 (AT, XI, p. 380, linhas 20-23): “Ainsi elle est causée, premièrement, par l’impression qu’on a dans le cerveau, qui représente l’objet comme rare, et, par conséquent, digne d’être fort considéré.”

⁵⁵ *Idem, ibidem*, II, art. 70 (AT, XI, p. 380, linhas 23-26): “Puis en suite [elle est causée] par le mouvement des esprits, qui sont disposés par cette impression à tendre avec grande force vers l’endroit du cerveau où elle est.” O artigo seguinte especificará que “il n’arrive aucun changement dans le cœur ni dans le sang en cette passion” (AT, VI, p. 381, linhas 7-8).

⁵⁶ Cf. *idem, ibidem*, II, art. 53 (AT, XI, p. 373, linhas 13-17).

um movimento constante de desbanalização daquilo que o constitui e daqueles que o constituem, como condição para nos interpelar na sua estranheza e na sua alteridade, provocando a sua “re-tradução” em percepções que são sentimentos ou emoções numa efetivação da unidade psicofísica do homem⁵⁷. Tais percepções, sentimentos ou emoções incorporam assim, naturalmente, uma certa dose de surpresa e, com ela, de admiração, pelo que se pode dizer que a admiração está presente em praticamente todas as outras paixões⁵⁸.

Articulando, depois, o princípio da admiração com o princípio da utilidade, compreendem-se as paixões do amor e do ódio, pois sendo paixões que se traduzem numa aproximação ou num afastamento do respetivo objeto, elas carecem de uma representação e de uma consideração desses objetos em termos de utilidade ou nocividade⁵⁹. Compreendem-se também as paixões da alegria e da tristeza que podem ser consideradas emoções resultantes da consideração e da representação de um objeto de cuja presença ou posse a alma pode gozar ou com cuja presença ou posse a alma se sente incomodada⁶⁰. Assim, se estas quatro paixões assentam na admiração, não parece estranho que ela seja proposta como a primeira de

⁵⁷ São assim sugestivas as palavras com que Pascal DUMONT (*Descartes et l'esthétique. L'art d'émerveiller*, Paris, PUF, 1997, p. 187) se refere ao carácter primitivo da admiração: “Faire de l'admiration la passion primitive, c'est concevoir le monde comme surprise et comme traduction. C'est aussi affirmer que le rapport originel que nous entretenons avec notre monde, dans l'affectivité, est celui de la mise à distance.”

⁵⁸ DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*, II, art. 72 (AT, XI, p. 381, linhas 24-25 e p. 382, linhas 1-3): “[...] laquelle surprise est propre et particulière à cette passion [l'admiration]; en sorte qu'elle se rencontre en d'autres, comme elle a coutume de se rencontrer presque en toutes et de les augmenter, c'est que l'admiration est jointe avec elles.”

⁵⁹ *Idem, ibidem*, II, art. 79 (AT, XI, p. 387, linhas 1-8): “L'Amour est une émotion de l'âme, causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables. Et la Haine est une émotion, causée par les esprits, qui incite l'âme à vouloir être séparée des objets qui se présentent à elle comme nuisibles.” (Sublinhado por mim).

⁶⁰ Para a definição de alegria, cf. *idem, ibidem*, II, art. 91 (AT, XI, p. 396, linhas 21-24): “La joie est une agréable émotion de l'âme, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien, que les impressions du cerveau lui représentent comme sien.” Para a definição de tristeza, cf. *idem, ibidem*, II, art. 72 (AT, XI, p. 397, linhas 21-24): “La Tristesse est une langueur désagréable, en laquelle consiste l'incommodité que l'âme reçoit du mal, ou du défaut, que les impressions du cerveau lui représentent comme lui appartenant.”

todas elas. Resta-nos apenas confrontá-la com o desejo que tem com ela em comum, pelo menos, o facto de também não ter paixão contrária⁶¹. O que nos diz a sua definição? Que “a paixão do desejo é uma agitação da alma, causada pelos espíritos, que a dispõe a querer para o futuro as coisas que ela se representa serem convenientes.”⁶² Para compreender o primado dado à admiração, convém começar por notar que o desejo, ao contrário daquela, não comporta a mesma neutralidade, já que implica sempre uma referência à conveniência ou à utilidade dos objetos sobre que incide. Em segundo, lugar, deve reter-se que o desejo implica um movimento que vai do presente para o futuro, repousando sobre esse movimento a sua importância para a ação. Finalmente, implica, como a alegria ou a tristeza e como o ódio ou o amor, que a alma considere ou se represente o respetivo objeto no seu significado singular para ela, pressupondo obviamente a admiração que desencadeia tal consideração ou representação. Vistas as coisas deste modo, parece simples a explicação do esquema em que se estruturam as paixões em Descartes, sendo claro o princípio que lhes dá unidade. Acontece, no entanto, que uma leitura mais atenta de alguns outros artigos dedicados ainda às quatro paixões primitivas (amor/ódio e alegria/tristeza) não podem deixar de obrigar a um questionamento do esquema apresentado e à sua complexificação, devido ao estatuto central do desejo, que parece ser algo mais do que uma paixão idêntica às outras quatro paixões primitivas que se seguem à admiração. Com efeito, quase no final desta segunda parte, o artigo 144 afirma o seguinte: “Mas porque estas paixões não nos podem levar a nenhuma ação senão por intermédio do desejo que excitam, é particularmente este desejo que devemos ter o cuidado de regular; e é nisto que consiste a principal utilidade da moral.”⁶³

⁶¹ Cf. *idem, ibidem*, II, art. 82 (AT, XI, p. 393, linhas 2-26), onde o autor procura demonstrar que a aversão, considerada tradicionalmente como a paixão oposta ao desejo, não é senão uma outra forma de desejo, já que “c’est toujours un même mouvement qui porte à la recherche du bien, et ensuite à la fuite du mal qui lui est contraire.”

⁶² *Idem, ibidem*, II, art. 86 (AT, XI, p. 392, linhas 22-24): “La passion du Désir est une agitation de l’âme, causée par les esprits, qui la dispose à vouloir pour l’avenir les choses qu’elle se représente être convenables.”

⁶³ *Idem, Les Passions de l’Âme*, II, art. 144 (AT, XI, p. 436, linhas 14-18): “Mais pource que ces Passions ne nous peuvent porter à aucune action, que par l’entremise du Désir qu’elles excitent, c’est particulièrement ce Désir que nous devons avoir soin de régler; et c’est en cela que consiste la principale utilité de la morale.”

Assim, embora a primeira paixão seja a admiração, no entanto, quando a questão se coloca não apenas no plano do conhecimento e da representação, mas também no plano da ação, essa prerrogativa parece passar para o desejo, pois só através dele qualquer das outras paixões apresentará os seus efeitos ao nível do comportamento. Aliás, quer o facto de neste artigo se considerar que se trata de uma paixão suscetível de ser excitada por outras paixões, quer o facto de o artigo anterior ter considerado as outras quatro paixões enquanto se referem ao desejo⁶⁴, colocam-no como ponto de referência dessas mesmas paixões, o que reforça o seu estatuto especial de uma paixão que, prendendo-se com o movimento para querer o que as outras implicam, acaba por ser uma espécie de paixão-volição⁶⁵, parecendo-nos, pois, perfeitamente legítimo o modo como Kambouchner o caracteriza, ao considerá-lo uma “modificação da vontade”⁶⁶.

6. Procurando agora o sentido em que se desenvolvem as posições de Espinosa no que se refere ao estabelecimento dos princípios estruturadores dos afetos, verificamos que, embora pareça bastante distinto do que se nos oferece numa primeira leitura do texto cartesiano, diferença que ele próprio assume nas críticas que faz a esse mesmo texto, há, todavia, aspetos que atenuam essa diferença, complexificando a leitura da sua arquetónica da vida afetiva.

Em primeiro lugar, não posso deixar de sublinhar que a génese da estrutura classificativa das paixões segue em Espinosa uma direção oposta à de Descartes. Assim, antes de chegar ao esquema que nos é apresentado na *Ética*, propõe-nos um outro bem mais próximo do esquema final cartesiano,

⁶⁴ Cf. *idem, ibidem*, II, art. 143 (AT, XI, p. 435, linhas 17-18).

⁶⁵ Não deixa de ser interessante o facto de Descartes aconselhar, no artigo 145, a não desejar com paixão as coisas que não dependem de nós (“pour les choses qui ne dépendent aucunement de nous, tant bonnes qu’elles puissent être, on ne les doit jamais désirer avec passion” - AT, XI, p. 437, linhas 19-21).

⁶⁶ D. KAMBOUCHNER, *L’homme des passions. Commentaires sur Descartes. II. Canonique*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 107: “Le désir ne saurait être seulement une passion bien déterminée: c’est, de manière beaucoup plus générale, une *modification de la volonté*, qui, produite dans l’âme par presque toutes les passions, peut aussi se produire sans elles. Le désir, peut-on-dire, est *l’acte ou la modification de la volonté dans sa dimension simplement transitive* — c’est-à-dire tout ce qui, de la part de la volonté, n’est ni *détermination réfléchie* ni *effort*, ou *pure efficacité*.”

com um peso determinante dado ao plano do conhecimento, que se repercutirá obviamente na definição da primeira paixão. Assim, no capítulo segundo do *Breve Tratado*, dirá que “pomos como causa próxima de todos os sentimentos na alma o conhecimento, porque consideramos totalmente impossível que alguém que não concebesse nem conhecesse, segundo os modos referidos, pudesse ser levado ao Amor, ao Desejo, ou a qualquer outro modo de querer.”⁶⁷ Considerando, no capítulo seguinte, como os sentimentos nascem da opinião, Espinosa passa de imediato, de modo idêntico ao que acontecia em Descartes, à admiração ou ao espanto, que “é a primeira que se encontra naquele que conhece as coisas pelo primeiro modo [de conhecimento].”⁶⁸ Segue-se a referência ao amor, ao ódio e ao desejo, definido este como o “apetite para obter aquilo de que se está privado” ou “para conservar aquilo de que já gozamos”⁶⁹, e considerado como decorrente do primeiro género de conhecimento, o que permite considerar, mais tarde, que o desejo não é livre⁷⁰. Quanto à alegria e à tristeza, elas não parecem ser consideradas paixões primitivas, já que só aparecem referidas no capítulo VII. Como veremos, esta ordem e esta classificação diferem bastante das que nos são propostas na terceira parte da *Ética*, mas o facto de tomar como base de análise o conhecimento, e mais concretamente o conhecimento do primeiro género, não deixará de se fazer sentir naquela obra, sobretudo no que se refere à articulação do mundo passional com o mundo da imaginação⁷¹.

São significativas as inflexões operadas pelo movimento discursivo acerca dos afetos e das paixões na *Ética*. Em primeiro lugar, convém sublinhar que, de uma forma profundamente coerente, se a primeira parte, *De Deo*, se ergue toda ela sobre a noção de “causa sui”, a terceira parte, sobre o homem, no dinamismo das forças através das quais se afirma, ergue-se sobre o que, nos modos finitos, exprime afinal a presença iminente dessa força causal, ou seja, sobre a noção de “conatus”, pelo qual

⁶⁷ ESPINOSA, *Court traité*, cap. II (*Œuvres* I, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 91). De acordo com o tradutor, a palavra correspondente a “sentimentos” na nossa versão e a “passions” na versão francesa, é “Lijdingen” no texto original, devendo ser, no texto latino, “affectus” e não “passio”.

⁶⁸ *Idem, ibidem*, cap. III (*Œuvres* I, trad. C. Appuhn, p. 92).

⁶⁹ *Idem, ibidem*, cap. III (*Œuvres* I, trad. C. Appuhn, p. 94).

⁷⁰ *Idem, ibidem*, cap. XVII (*Œuvres* I, trad. C. Appuhn, P. 127).

⁷¹ Cf., a este propósito, F. ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981, p. 287.

“toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser”⁷², sendo tal esforço (“conatus”) “a essência atual dessa coisa”⁷³. Trata-se de estabelecer como fundamento de toda a ação humana uma positividade radical, uma afirmação da força de existir, uma pulsão para a vida e, por isso, pode dizer-se que a definição de “conatus”, base do *De affectibus* e da qual dependem a quarta e a quinta partes, ocupa uma posição verdadeiramente estratégica no pensamento espinosista, ao mesmo tempo que determina toda uma estratégia da ação, razão pela qual se pode considerar quer a teoria espinosista dos afetos quer a sua filosofia da ação como uma estratégia do “conatus”⁷⁴. Entretanto, a transição da noção de “conatus” para uma teoria já explicitamente formulada sobre os afetos e as paixões passa pela formulação da noção de apetite, considerado, no escólio da proposição 9, “a própria essência do homem, da natureza da qual se segue necessariamente o que serve para a sua conservação”⁷⁵. Do apetite ao desejo, aquele que será considerado o primeiro de todos os afetos em Espinosa, não há, sob o ponto de vista da respetiva essência, qualquer diferença, como o autor se apressa logo a esclarecer, prendendo-se a distinção terminológica

⁷² ESPINOSA, *Ethica*, III, 6 (GEBHARDT, II, p. 146, linhas 7-8): “Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.”

⁷³ *Idem, ibidem*, III, 7 (GEBHARDT, II, p. 146, linhas 20-21): “Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.”

⁷⁴ É, aliás, este o título de uma obra extremamente interessante sobre a ética e a filosofia política de Espinosa, publicada por Laurent BOVE: *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza* (Paris, Vrin, 1996). Justificando esse título, afirma o autor logo na introdução (p. 14): “C’est tout d’abord du point de vue de cette dynamique de la résistance-active du *conatus* à un écrasement total par des forces extérieures plus puissantes, que l’affirmation de l’existence se dit stratégie. À la racine de toute existence il y a la résistance. Résistance et stratégie suivent nécessairement de l’essence même de chaque être existant comme il en ‘suit nécessairement ce qui sert à sa conservation’.” E o autor acrescenta pouco depois: “En dehors de toute finalité interne, la thèse d’une stratégie du *conatus* s’inscrit donc sur le plan immanent et causal, intégralement intelligible du rationalisme absolu. Puissance singulière d’affirmation et de résistance, le *conatus* spinoziste est une pratique stratégique de décision des problèmes et de leur résolution.”

⁷⁵ ESPINOSA, *Ethica*, III, 9, Esc., (GEBHARDT, II, p. 147, linhas 27-31): “Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, Voluntas appellatur; sed cum ad Mentem, et Corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cuius natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur.”

apenas com a consciência que o homem tem ou não do seu apetite, podendo, pois, definir-se esse afeto primitivo nos seguintes termos: “o desejo é o apetite acompanhado da sua consciência”⁷⁶. O desejo estabelece-se, assim, como o afeto fundador de todos os outros, pelas suas infinitas modulações e variações, devidas ao facto de o homem se afirmar a si próprio através de uma afirmação da força da sua existência, não isoladamente, mas situado no meio de uma totalidade que o ultrapassa, como o ultrapassa a força da afirmação da existência das infinitas coisas que constituem essa totalidade. Isto significa que o desejo, como tal, não é algo de absoluto, mas algo de relativo, como o demonstra a presença de uma dupla causalidade na definição que dele é dada no final desta parte da *Ética*: “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada a fazer algo por uma afeção qualquer que nela se dá.”⁷⁷ Por um lado, como se vê, o desejo diz respeito à essência produtiva do homem, sendo essa essência a causa do que o homem faz nos seus mais variados registos. Mas, por outro lado, é indispensável a referência a uma outra determinação do desejo que explica precisamente as suas modulações: a própria essência do homem, na sua força afirmativa e produtiva, é determinada a fazer algo *por uma afeção qualquer que nela se dá*⁷⁸. Se a primeira dimensão da causalidade do desejo permite detetar nele algo de absoluto, a segunda dimensão dessa causalidade introduz-lhe a relatividade inerente ao facto de o homem se encontrar inevitavelmente situado no meio de forças que eventualmente ultrapassam as suas próprias, e se, pela primeira dimensão, é possível pensar em todos os afetos que são ações, pela segunda dimensão não podemos deixar de pensar em afetos que são paixões. Neste sentido, o primado e a primitividade do desejo advêm-lhe, em primeiro lugar, de nele terem origem tanto os afetos ativos como os afetos passivos, mas

⁷⁶ ESPINOSA, depois de afirmar que “deinde inter appetitum, et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii”, acrescenta então que “propterea sic definiri potest, nempe, *Cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia* (*Ethica*, III, 9, esc. - GEBHARDT, II, p. 148, linhas 1-4).

⁷⁷ *Idem, ibidem*, III, Af. Def. 1 (GEBHARDT, II, p. 190, linhas 2-4): “Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacumque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum.”

⁷⁸ Para uma análise aprofundada desta dupla causalidade na definição do desejo, cf. P. MACHEREY, *op. cit.*, pp. 99-113.

advêm-lhe também, em segundo lugar, do facto de sobre ele se constituir toda a diversidade de afetos que são paixões, o que demonstra o seu extraordinário dinamismo e a sua extraordinária plasticidade, bem expressos nas palavras finais da explicação desta definição: “Portanto, por o nome de desejo, entendo todos os esforços, impulsos, apetites e volições do homem, os quais variam segundo a disposição variável de um mesmo homem e não raro são de tal modo opostos entre si que o homem é puxado em sentidos contrários e não sabe para onde voltar-se.”⁷⁹ Apenas mais três notas para concluir esta referência ao desejo e antes de passarmos às outras duas paixões consideradas primitivas por Espinosa. Em primeiro lugar, não podemos esquecer que faz parte da essência do desejo a sua referência à ação, já que o desejo é a essência do homem enquanto determinada à ação. Em segundo lugar, convém reter também que, devido à sua prioridade e à sua natureza fontal, o desejo, enquanto tal, caracteriza-se, na *Ética*, também por uma certa neutralidade, dado que é anterior tanto à sua inflexão para um registo ativo ou passional, como à sua concretização em variações de sentido oposto da capacidade de agir do próprio homem. Finalmente, nunca será demais sublinhar que o desejo em Espinosa exprime uma potência e não uma falta, uma presença e não uma ausência, uma positividade e não uma carência⁸⁰.

É devido a essa neutralidade do desejo que a sua primitividade carece de ser completada por dois outros afetos, que, esses sim, introduzirão o elemento que servirá posteriormente de base à apreciação do complexo mundo dos afetos: a alegria e a tristeza. Em que se traduzem estes afetos? “Assim, por *alegria* entenderei, no que vai seguir-se, a *paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior*; por *tristeza*, ao contrário, a *paixão pela qual ela passa a uma perfeição menor*.”⁸¹ Claro que esta definição constante do escólio da proposição 11 deve ser lida no contexto dessa

⁷⁹ ESPINOSA, *Ethica*, III, Af. Def. 1 Exp. (GEBHARDT, II, p. 190, linhas 27-31): “Hic igitur Cupiditatis nomine intelligo hominis quoscunque conatus, impetus, appetitus et volitiones, qui pro varia eiusdem hominis constitutione varii, et non raro adeo sibi invicem oppositi sunt, ut homo diversimode trahatur, et, quo se vertat, nesciat.”

⁸⁰ Cf. E. FERNANDEZ, “El deseo, esencia del hombre”, in: A. DOMINGUEZ (Ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, p. 140.

⁸¹ ESPINOSA, *Ethica*, III, 11, Esc. (GEBHARDT, II, p. 149, linhas 1-4): “Per *Laetitiam* itaque in sequentibus intelligam *passionem, qua Mens ad majorem perfectionem transit*. Per *Tristitiam* autem *passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem*.”

mesma proposição, para que não restem quaisquer dúvidas sobre o que significa passar a uma perfeição maior ou passar a uma perfeição menor. Ora essa proposição fala da correlação entre o aumento da potência de agir do corpo e o aumento da potência de agir da mente e da correlação entre a diminuição da potência de agir do corpo e a diminuição da potência de agir da mente⁸². Consequentemente, a alegria é uma passagem do “conatus” que se traduz no aumento da potência de agir da mente e a tristeza uma passagem do “conatus” que se traduz na diminuição da sua potência de agir. Quatro aspetos são extraordinariamente importantes nestas definições: em primeiro lugar, a alegria e a tristeza são definidas como “passagens” (“transitio”) e não propriamente como estados, o que acentua o carácter dinâmico da interpretação espinosista da afetividade; em segundo lugar, sendo passagens para uma perfeição diferente, elas não são a própria perfeição, o que impede de considerar a alegria como um estado de perfeição⁸³; em terceiro lugar, elas são definidas como paixões, o que significa que dizem respeito a afetos de que o homem não é causa adequada, vendo-se nelas afetado por forças que superam a sua própria força; em quarto lugar, sendo definidas como paixões, não são definidas como paixões do homem na sua unidade e no seu duplo registo de extensão e pensamento, mas como paixões da mente. Ora, se isso não impede que, pela teoria do paralelismo, elas tenham a sua correspondência ao nível do corpo, não deixa também de implicar, no entanto, a acentuação da vertente cognitiva, dado que uma paixão da mente é, em última análise, uma ideia inadequada. Se tais implicações não trarão dificuldades especiais na apreciação da tristeza, tornarão no mínimo problemática a valorização que Espinosa vem a fazer, na quarta parte da *Ética*, das paixões alegres.

Com a apresentação da alegria e da tristeza, e embora no escólio da mesma proposição em que elas sejam apresentadas seja feita referência a um conjunto de outras paixões que ainda virão a merecer a nossa atenção, fica concluído o travejamento sobre o qual será construído todo o mundo afetivo de Espinosa: “afora estes três afetos não reconheço outros afetos

⁸² Cf. *idem, ibidem*, III, 11 (GEBHARDT, II, p. 148, linhas 24-26) já citada *supra* na nota 39 deste capítulo.

⁸³ *Idem, ibidem*, III, Af. Def. 3, Exp. (GEBHARDT, II, p. 191, linha 6): “Dico transitionem. Nam laetitia non est ipsa perfectio.” Cf. a propósito desta nota, P. MACHEREY, *op. cit.*, p. 123.

primários: a seguir demonstrarei que destes três afetos provêm todos os outros.”⁸⁴ A forma como será construída a arquitetônica dos restantes pode ser bem ilustrada pelo modo como são explicitados os afetos de amor e ódio que Descartes incluía também nos afetos primários. “Com efeito”, dirá Espinosa no escólio da proposição 13, “*o Amor não é senão a alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior, e o ódio não é senão a tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior.*”⁸⁵ Quer isto dizer que nunca o amor ou o ódio poderiam ser considerados por Espinosa como afetos primários, já que são definidos respetivamente pela alegria e pela tristeza. E o que se passa com estes afetos, passa-se com todos os outros, pelo menos aqueles que dizem respeito ao estado passional do homem: todos eles são modulações do desejo segundo o registo da alegria ou da tristeza. A sua determinação implica sempre a referência às respetivas causas subsidiárias (tendo em conta a dupla causalidade do desejo a que atrás fiz referência) e o recurso aos mecanismos da associação por contiguidade, semelhança ou oposição, e aos mecanismos da imitação, da transferência, da emulação e da projeção, nos quais a imaginação desempenha um papel determinante, inclusivamente no quadro daquilo que se poderá chamar uma reciprocidade imaginária. Referência especial merece o mimetismo afetivo, responsável pelo maior número de combinações de afetos, que P. Macherey sintetiza nestes termos: “as coisas que os outros amam, amamo-las também, de algum modo por delegação; além disso, reciprocamente, imaginamos que os outros deveriam amar as coisas que nós amamos; e, vendo as coisas desta maneira, somos levados a disputá-las, ou pelo menos a invejar-lhes a posse de bens que, supondo que todos estão em posição de os desejar, não podem todavia pertencer ao mesmo tempo a uns e a outros.”⁸⁶ Isso faz com que a dinâmica do mimetismo afetivo, que é, afinal, uma dinâmica da estratégia do “conatus”, seja simultaneamente organizacional (na medida em que impõe sempre uma

⁸⁴ *Idem, ibidem*, III, 11, Esc. (GEBHARDT, II, p. 149, linhas 11-12): “Praeter hos tres nullum alio agnosco affectum primarium; nam reliquos ex his tribus oriri in sqq. ostendam.”

⁸⁵ *Idem, ibidem*, III, 13, Esc. (GEBHARDT, II, p. 151, linhas 5-8): “Nempe Amor nihil aliud est, quam Laetitia, concomitante idea causae externae, et Odium, nihil aliud, quam Tristitia, concomitante idea causae externae.”

⁸⁶ P. MACHEREY, *op. cit.*, p. 258.

ordem que tem a ver com o encadeamento dos afetos) e geradora de um novo indivíduo que ultrapassa os indivíduos singulares, a humanidade, que constituirá a base para o pensamento do político⁸⁷.

Para que possamos lançar um olhar de conjunto sobre os princípios estruturadores do mundo afetivo nos dois autores, importa ainda fazer referência a um outro afeto que constituía precisamente a primeira das paixões no esquema cartesiano: a admiração. Ela é introduzida por Espinosa no escólio da proposição 52 (que havia incidido sobre a atenção com que se contempla uma coisa que a imaginação nos representa na sua singularidade), sendo definida nestes termos: “Essa afeção da mente ou essa imaginação de uma coisa singular, enquanto se desenvolve apenas na mente, chama-se admiração.”⁸⁸ Apesar de não parecer corresponder a um traço primitivo na arquitetura das paixões, não deixa de ser interessante verificar que Espinosa lhe dá exatamente o quarto lugar na ordem das definições dos afetos, recolhidas no final da terceira parte da *Ética*. Este lugar é tanto mais estranho quanto Espinosa, na respetiva explicação, confessa, numa evidente tentativa de demarcação do esquema cartesiano, que, “considerada em si mesma, a imaginação de uma coisa nova é, portanto, da mesma natureza que as outras e, por esse motivo, não coloco a admiração entre os afetos nem vejo aliás motivo para o fazer”⁸⁹, voltando logo a recordar que “apenas reconheço três afetos primitivos ou primários, a saber, a alegria, a tristeza e o desejo.”⁹⁰ Compreende-se que, tendo em conta a base a partir da qual se ergue o esquema afetivo de Espinosa, a admiração não seja contada nem como tendo um carácter primitivo, nem como um afeto; na verdade, se na base de tudo está a afirmação da potência de agir, acompanhada da respetiva consciência, e as respetivas modificações, o

⁸⁷ A propósito destas características da dinâmica do mimetismo afetivo, cf. L. BOVE, *op. cit.*, pp. 78-79.

⁸⁸ ESPINOSA, *Ethica*, III, 52 (GEBHARDT, II p. 180, linhas 15-16): “Haec Mentis affectio, sive rei singularis imaginatio, quatenus sola in mente versatur, vocatur admiratio.”

⁸⁹ *Idem, ibidem*, III, Af. Def. 4, Explic. (GEBHARDT, II p. 191, linhas 32-33 e p. 192, linhas 1-2): “Rei itaque novae imaginatio in se considerata eiusdem naturae est, ac reliquae, et hac de causa ego Admirationem inter affectus non numero, nec causam video, cur id facerem.”

⁹⁰ *Idem, ibidem*, III, Af. Def. 4 (GEBHARDT, II p. 192, linhas 6-8): “Tres igitur tantum affectos primitivos, seu primarios agnosco; nempe, Laetitiae, Tristitiae, et Cupiditatis.”

mínimo que se poderá dizer é que, sob esse ponto de vista, a admiração é neutra, já que não implica nem o seu aumento, nem a sua diminuição. Além disso, nunca poderia desempenhar um papel fundador como em Descartes, porque se prende fundamentalmente com a capacidade de o homem ser afetado, tocado, e, portanto, com a passividade do homem. No entanto, analisando com cuidado todo o escólio da proposição 52, verificamos que, longe de não ter qualquer significado determinante, a admiração desempenha antes um papel primitivo relativamente a uma série de afetos, como a consternação, a veneração ou o horror, acrescentando-se depois da breve referência a estes afetos, que “poderíamos conceber desta maneira também o ódio, a esperança, a segurança e outros afetos juntos à admiração, e poderíamos, assim, deduzir muito mais afetos do que aqueles que são designados pelos termos em uso.”⁹¹ Tudo se passa, pois, como se, tomando como ponto de partida a admiração, que, não sendo de facto um afeto em sentido espinosista, não deixa de dizer respeito a estado passivo do homem, fosse possível entrar na enumeração de toda uma nova série de afetos, relativamente aos quais a admiração desempenharia indubitavelmente um papel primitivo, sendo igualmente possível fazer o mesmo em relação ao desprezo que é a afeção que se lhe opõe e que é também ela geradora de todo um outro conjunto de afetos opostos.

7. Chegados a este ponto é-nos agora possível constatar mais uma vez que, embora sejam inegáveis e incontornáveis as diferenças entre os dois esquemas afetivos, há aspetos em que se manifesta uma notável convergência. Assim, embora Descartes, depois de antes ter considerado a alegria como a primeira afeção, venha a dar esse lugar à admiração, operando uma inflexão racionalista na sua análise do mundo passional, não deixa de reconfigurar de novo essa inflexão, dando-lhe um cunho mais existencial, quando dá ao desejo, definido, em alguns passos, de forma idêntica ao que ocorre em Espinosa, como o afeto que estabelece a mediação para a ação, um papel central na perspetivação moral da sua analítica da passionalidade.

⁹¹ *Idem, ibidem*, III, 52, Esc. (GEBHARDT, II p. 180, linhas 27-30): “Et ad hunc modum concipere etiam possumus, Odium, Spem, Securitatem, et alios affectus Admiracioni junctos; atque adeo plures affectus deducere poterimus, quam qui receptis vocabulis indicari solent.”

Espinosa, em contrapartida, depois de ter considerado a admiração como a primeira paixão, dá na *Ética* esse lugar ao desejo, realizando assim uma viragem pulsional na sua analítica dos afetos, mas isso não o impede, no entanto, de vir a dar um especial estatuto à admiração na génese de um conjunto muito maior de afetos do que aqueles para os quais a tradição já encontrou um nome. O que isto significa é que tanto num autor como no outro as forças presentes nos afetos continuam a postular a necessidade de pensar o homem a partir de uma perspetiva unitária da sua realidade psicofísica, acentuando com isso os elementos tensionais de que já nos havíamos dado conta na própria definição das paixões.

O valor das paixões

8. Clarificados os princípios estruturadores da afetividade humana, chegou o momento de iniciar uma aproximação destas filosofias em ordem a uma clarificação da sua apreciação valorativa, de modo a tornar mais claro o propósito, com que parto para este estudo, de demonstrar como o racionalismo de cada um destes autores se tornava problemático ao enfrentar o que parece ser o reverso da sua razão.

Realizarei esta aproximação através de duas etapas: numa primeira veremos mais uma vez como a apreciação genérica do estado passional não é totalmente consequente com os respetivos pressupostos e aponta, em cada um dos autores, para direções distintas das que fariam pressupor os seus pontos de partida; numa segunda e última etapa, procurarei apontar cada uma das paixões que neles aparece, ainda assim, mais valorizada, de modo a justificar os textos que escolhi como epígrafe para este capítulo.

Seria de esperar que Descartes, marcado pelo seu profundo racionalismo, que se repercute, como vimos, na paixão que escolhe como base de todas as outras, fosse levado a desvalorizar significativamente o seu alcance e o seu papel numa vida devotada ao pensamento e à reflexão e, por isso, marcada pela desconfiança relativamente a tudo o que possa trazer a marca dos sentidos e, com eles, do corpo. Por isso não pode deixar de parecer paradoxal e de nos suscitar uma certa admiração (para recorrer à primeira das paixões cartesianas) uma afirmação como aquela que abre este capítulo e que encontra a sua confirmação no próprio tratado de Descartes,

ao referir que, no que se refere à sua natureza, todas as paixões são boas⁹², para já não falar da confiança, de profundo alcance antropológico e ético, constante de uma carta a Chanut: “De resto, parece-me que inferis, do estudo que fiz das paixões, que eu não devo ter nenhuma; mas dir-vos-ei que, bem pelo contrário, examinando-as, achei-as quase todas boas e de tal maneira úteis a esta vida que a nossa alma não teria motivo para querer estar unida ao seu corpo um só momento, se as não pudesse sentir.”⁹³ Esta bondade e utilidade das paixões prende-se, por um lado, com a prossecução da beatitude, dado que o prazer que nos proporcionam no exercício das boas ações facilita o caminho para ela⁹⁴, e prende-se por outro, por mais espantoso que isso possa parecer, com o próprio exercício do pensamento, na medida em que, de acordo com *As Paixões da Alma*, uma das suas maiores utilidades tem a ver com o facto de servirem para fortalecer e fazer durar na alma os pensamentos⁹⁵.

Se esta é a apreciação genérica das paixões, a sua apreciação específica, feita dispersamente, no que se refere à seis paixões primitivas, ao longo de toda a segunda parte, confirmá-la-á, demonstrando como a admiração pode ser útil para a aprendizagem e para a memória, desde que não seja em excesso⁹⁶, e como a alegria e a tristeza são boas, sobretudo quando se referem ao corpo e à alma, o mesmo acontecendo com o desejo, o amor e o ódio⁹⁷. Mas não deixa de ser interessante constatar a ausência

⁹² DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*, III, Art. 211 (AT, XI, p. 485, linhas 22-25 e p. 486, linhas 1-2): “Et maintenant que nous les connaissons toutes, nous avons beaucoup moins de sujet de les craindre que nous avions auparavant. Car nous voyons qu’elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n’avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès.”

⁹³ *Idem*, *Carta a Chanut de 1 de novembro de 1646* (AT, IV, p. 538, linhas 5-11): “Au reste, il me semble que vous inférez, de ce que j’ai étudié les passions, que je n’en dois plus avoir aucune; mais je vous dirai que, tout au contraire, en les examinant, je les ai trouvées presque toutes bonnes, et tellement utiles à cette vie, que notre âme n’aurait pas sujet de vouloir demeurer jointe à son corps un seul moment, si elles ne les pouvait ressentir.”

⁹⁴ Cf. *idem*, *Carta a Elisabeth de 18 de agosto de 1645* (AT, IV, p. 276, linhas 20-27).

⁹⁵ *Idem*, *Les Passions de l'Âme*, II, art. 57, (AT, XI, p. 383, linhas 16-20): “Or il est aisé à connaître, de ce qui a été dit ci-dessus, que l’utilité de toutes les passions ne consiste qu’en ce qu’elles fortifient et font durer en l’âme des pensées, lesquelles il est bon qu’elle conserve, et qui pourraient facilement sans cela en être effacées.”

⁹⁶ Cf. *idem*, *ibidem*, II, artigos 75 e 76 (AT, XI, pp. 384-385).

⁹⁷ Cf. *idem*, *ibidem*, II, artigos 137 e 141 (AT, XI, pp. 430 e 434).

de paralelismo na sua valorização quando elas são pensadas só em relação à alma, quando se referem à alma unida ao corpo ou quando elas se referem ao desejo. Assim, no primeiro caso, a alegria e o amor são sempre paixões boas e não podem ter excesso, e a tristeza e o ódio são sempre paixões más⁹⁸; no segundo caso, a tristeza e o ódio chegam a ser mais importantes e mais úteis do que a alegria e ao amor⁹⁹; no terceiro caso, a respetiva valorização dependerá da sua verdade ou falsidade e da justeza da sua causa e da correspondente fundamentação¹⁰⁰. Resta acrescentar que, para um eventual confronto com Espinosa, é interessante a apreciação que incide sobre o desejo: “Quanto ao desejo, é evidente que não pode ser mau, quando resulta de um verdadeiro conhecimento, contanto que não seja excessivo e se regule por esse conhecimento.”¹⁰¹ É mais uma vez a racionalização dos afetos a tomar o passo, juntamente com a regra do equilíbrio: dito por outras palavras, um desejo regulado pela razão (e, nesse caso, nunca é excessivo), não pode deixar de ser bom e útil ao homem, já que bondade e utilidade andam quase sempre a par nesta apreciação das paixões.

Não posso terminar este percurso pela valorização das paixões em Descartes sem uma referência especial àquela que, não sendo considerada a primeira das paixões, nem tão pouco uma das paixões primitivas, é no entanto classificada como a chave de todas as virtudes: “Podemos excitar em nós a paixão e, em seguida, adquirir a virtude da generosidade, que é como que a chave de todas as outras virtudes e um remédio geral contra

⁹⁸ *Idem, ibidem*, II, artigo 141 (AT, XI, p. 434, linhas 6-14): “Il est évident aussi que la Joie ne peut manquer d’être bonne, ni la Tristesse d’être mauvaise, au regard de l’âme: pource que c’est en la dernière que consiste toute l’incommodité que l’âme reçoit du mal, et en la première que consiste toute la jouissance du bien qui lui appartient. De façon que si nous n’avions point de corps, j’oserais dire que nous ne pourrions trop nous abandonner à l’Amour et à la Joie, ni trop éviter la Haine et la Tristesse.”

⁹⁹ *Idem, ibidem*, II, artigo 137 (AT, XI, p. 430, linhas 21-28): “Ce qui fait voir qu’elles sont toutes cinq très utiles au regards du corps; et même, que la Tristesse est en quelque façon première et plus nécessaire que la Joie, et la Haine que l’Amour: à cause qu’il importe davantage de repousser les choses qui nuisent et peuvent détruire, que d’acquérir celles qui ajoutent quelque perfection sans laquelle on peut subsister.”

¹⁰⁰ Cf. *idem, ibidem*, II, artigo 143 (AT, XI, pp. 435-436).

¹⁰¹ *Idem, ibidem*, II, artigo 141 (AT, XI, p. 434, linhas 3-6): “Pour le Désir, il est évident que, lorsqu’il procède d’une vraie connaissance, il ne peut être mauvais, pourvu qu’il ne soit point excessif, et que cette connaissance le règle.”

os desregramentos das paixões.”¹⁰² Poderá parecer estranha esta associação da virtude à dimensão de paixão no caso da generosidade. Mas que se trata de uma paixão, é o que o artigo 160 tinha deixado bem claro ao afirmar: “E porque o orgulho e a generosidade não consistem senão na boa opinião que se tem de si próprio, e não diferem senão no facto de esta opinião ser injusta num e justa na outra, parece-me que se pode reportá-las a uma mesma paixão, a qual é excitada por um movimento composto pelos da admiração, da alegria e do amor, tanto a que se tem por si, como a que se tem por aquilo que faz com que a gente se estime”¹⁰³. A generosidade é, assim, uma paixão que se transforma em virtude e que aparece como condição indispensável à plena realização do humano como humano, naquilo que ele próprio tem de divino e, talvez por isso, Rodis-Lewis lhe tenha chamado “o último fruto da metafísica cartesiana”¹⁰⁴. Porque se é o uso do nosso livre arbítrio que mais semelhantes nos torna a Deus¹⁰⁵, a generosidade é precisamente a capacidade, baseada no conhecimento, na admiração e na estima que se tem por si próprio, para usar desse livre arbítrio no sentido do melhor sob o ponto de vista da ação: “Assim, creio que a verdadeira generosidade, que faz com que um homem se estime ao mais alto ponto em que pode legitimamente estimar-se, consiste, apenas, por um lado, em conhecer que não há nada que verdadeiramente lhe pertença senão esta livre disposição das suas vontades, nem por que deve ser louvado ou censurado, senão por dela usar bem ou mal; por outro lado,

¹⁰² *Idem, ibidem*, III, artigo 161 (AT, XI, p. 454, linhas 5-8): “[...] on peut exciter en soi la Passion, et ensuite acquérir la vertu de Générosité, laquelle étant comme la clef de toutes les autres vertus, et un remède général contre tous les dérèglements des Passions [...].”

¹⁰³ *Idem, ibidem*, III, artigo 160 (AT, XI, p. 451, linhas 16-24): “Et pource que l’Orgueil et la Générosité ne consistent qu’en la bonne opinion qu’on a de soi-même, et ne diffèrent qu’en ce que cette opinion est injuste en l’un et juste en l’autre, il me semble qu’on les peut rapporter à une même Passion, laquelle est excitée par un mouvement composé de ceux de l’Admiration, de la Joie, et de l’Amour, tant de celle qu’on a pour soi, que de celle qu’on a pour la chose qui fait qu’on s’estime.”

¹⁰⁴ Cf. G. RODIS -LEWIS, “Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité”, *Les Études Philosophiques*, nº1/1987, pp. 43-54.

¹⁰⁵ DESCARTES, *Les Passions de l’Âme*, III, artigo 152 (AT, XI, p. 445, linhas 18-23): “Car il n’y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre, pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes [...].”

em sentir em si mesmo uma firme e constante resolução de usar bem dela, isto é, de nunca carecer de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgar serem as melhores. O que é seguir perfeitamente a virtude.”¹⁰⁶ Este artigo e os que se seguem a esta apresentação da generosidade como chave ou mãe de todas as virtudes merecem-me apenas quatro observações importantes para o confronto com Espinosa: em primeiro lugar, a generosidade, embora possa ser uma paixão, transforma-se numa ação quando, dizendo respeito à estima e à admiração que temos por nós próprios, se baseia num justo conhecimento da nossa natureza (caso contrário, em vez da generosidade teríamos o orgulho); em segundo lugar, a generosidade, se não se identifica com a liberdade, vive dela, pelo que se pode dizer que o homem generoso (virtuoso) é necessariamente um homem livre¹⁰⁷; em terceiro lugar, pela generosidade o homem torna-se disponível para ser mais facilmente afetado pelas paixões consideradas por Descartes boas e úteis, como a humildade (artigo 155), a veneração e o respeito (artigo 164), ou a piedade (artigo 187) e torna-se mais forte para regular as paixões em geral e dominar os seus excessos (artigos 156 e 203); em quarto lugar, a generosidade conduz mesmo à paixão que Descartes classifica como a mais doce de todas e que, recebendo o nome de satisfação consigo próprio, é uma espécie de serenidade ou contentamento interior: “A satisfação que têm sempre aqueles que seguem constantemente a virtude é um hábito na sua alma, que se chama tranquilidade e repouso de consciência. Mas a que se adquire de novo, quando acabou de se fazer alguma ação que se pensa boa, é uma paixão, a saber, uma espécie de alegria, a qual eu creio ser a mais doce de todas, porque a sua causa não depende

¹⁰⁶ *Idem, ibidem*, III, artigo 153 (AT, XI, p. 445, linhas 26-27 e p. 446, linhas 1-10): “Ainsi je crois que la vraie Générosité, qui fait qu’un homme s’estime au plus haut point qu’il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu’il connaît qu’il n’y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doit être loué ou blâmé sinon pource qu’il en use bien ou mal; et partie en ce qu’il sent en soi-même une ferme et constante résolution d’en bien user, c’est-à-dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu’il jugera être les meilleurs. Ce qui est suivre parfaitement la vertu.”

¹⁰⁷ GUENANCIA dirá (*op. cit.*, p. 259) que “la générosité manifestera le pouvoir de l’âme à constituer son propre libre arbitre en objet de la plus forte des passions, à faire entrer et vibrer au plus profond de l’âme le sentiment de sa liberté”.

senão de nós mesmos.”¹⁰⁸ É porque a sua causa não depende senão de nós mesmos que considero que é a generosidade, definida como “a livre disposição das suas vontades”, que a ela conduz, mas é também por esse motivo que a satisfação consigo próprio é uma paixão da qual somos, afinal, a causa adequada. Neste quadro, estamos perante uma paixão que faz a ponte com um conjunto de emoções, que, pelo facto de serem interiores, traduzem a capacidade de a alma se afetar a si própria (ou seja, traduzem aquilo a que se poderia chamar afetos ativos, dado que é a alma a respetiva causa¹⁰⁹, não sendo descabido chamar-lhes também auto-afeções¹¹⁰) e correspondem a estados de alegria e contentamento interior em direta relação quer com a livre disposição das nossas vontades, quer, conseqüentemente, com a nossa aptidão para realizar a virtude: “Ora como essas emoções interiores nos tocam de mais perto e têm por conseguinte muito mais poder sobre nós do que as paixões de que diferem e com que coexistem, é certo que, contanto que a alma tenha sempre com que se contentar no seu íntimo, todas as perturbações que vêm de fora não a podem prejudicar, servindo antes para aumentar a sua alegria, pois vendo que não pode ser afetada por

¹⁰⁸ DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*, III, artigo 190 (AT, XI, p. 471, linhas 14-21): “La Satisfaction, qu’ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu, est une habitude en leur âme, qui se nomme tranquillité et repos de conscience. Mais celle qu’on acquiert de nouveau, lorsqu’on fraîchement fait quelque action qu’on pense bonne, est une Passion, à savoir une espèce de Joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, pource que sa cause ne dépend que de nous-mêmes.”

¹⁰⁹ *Idem, ibidem*, III, artigo 147 (AT, XI, p. 440, linhas 23-27): “C’est que notre bien et notre mal dépend principalement des émotions intérieures, qui ne sont excitées en l’âme que par l’âme même; en quoi elles diffèrent de ces Passions, qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits.” Sobre estas emoções interiores e sobre a sua relação com as respetivas paixões que lhes andam associadas, nomeadamente através da sua concretização no afeto do amor (interior ou sensitivo) cf. *Carta a Chanut de 1 de fevereiro de 1647* (AT, IV, pp. 601-606).

¹¹⁰ Cf. D. KAMBOUCHNER, *L’homme des passions. Commentaires sur Descartes. II. Canonique*, p. 190. Sobre esta capacidade de a alma se auto-afetar e sobre a sua articulação com a paixão da generosidade, cf. também Jean-Luc MARION, “Le *cogito* s’affecte-t-il? La générosité et le dernier *cogito* suivant l’interprétation de Michel Henry”, in *idem, Questions cartésiennes. Méthode et Métaphysique*, Paris, PUF, 1991, pp. 153-187.

elas, reconhece a sua perfeição.”¹¹¹ O caminho para a perfeição é, assim, um caminho para a alegria, para a tranquilidade e para a liberdade.

9. Regressando agora de novo a Espinosa, e tendo em conta o princípio a partir do qual se opera a estruturação dos afetos, que não se reduz propriamente a uma capacidade ou aptidão racional e, por isso, não se situa no plano meramente cognoscitivo, traduzindo-se antes num impulso positivo que é uma afirmação de vida e de existência, seria de esperar que a apreciação das paixões com o delineamento do caminho da perfeição não sobrevalorizasse o outro lado exclusivamente racional que esta inscrição pulsional do “conatus” acaba por remeter para um segundo plano. Ora o que acontece é que a via da libertação e da salvação esboçada por Espinosa ao longo da quarta parte da *Ética* e, sobretudo, da quinta parte é uma via em que o conhecimento, mais do que o impulso do “conatus”, tem o seu primado (levando assim até às suas últimas consequências a identificação feita na terceira parte entre estado passional e ideias inadequadas), o que não deixa de introduzir mais um elemento conflitual no percurso de Espinosa, quando passa da análise à avaliação das paixões, pelo menos no que se refere à filosofia de fundo e aos princípios estabelecidos por essa filosofia de fundo¹¹². Que é essa via do conhecimento que tem o primado é o que se pode concluir da proposição 23 da quarta parte (“o homem, enquanto é determinado a fazer alguma coisa pelo facto de ter ideias inadequadas, não pode dizer-se absolutamente que age por virtude; mas sim, somente, enquanto é determinado pelo facto de compreender”¹¹³) que fundamenta a proposição 28 (“O bem supremo da mente é o

¹¹¹ DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*, III, artigo 148 (AT, XI, p. 441, linhas 28-29): “Or, d'autant que ces émotions intérieures nous touchent de plus près, et ont par conséquent beaucoup plus de pouvoir sur nous que les Passions dont elles diffèrent, qui se rencontrent avec elles, il est certain que, pourvu que notre âme ait toujours de quoi se contenter en son intérieur, tous les troubles qui viennent d'ailleurs n'ont aucune pouvoir de lui nuire; mais plutôt ils servent à augmenter sa joie, en ce que, voyant qu'elle ne peut être offensée par eux, cela lui fait connaître sa perfection.”

¹¹² Sobre este conflito interno do texto espinosista, cf. F. ALQUIÉ, *op. cit.*, pp. 292-294.

¹¹³ ESPINOSA, *Ethica*, IV, 23 (GEBHARDT, II, p. 225 linhas 28-31): “Homo, quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod ideas habet inadaequatas, non potest absolute dici, ex virtute agere; sed tantum, quatenus determinatur ex eo, quod intelligit.”

conhecimento de Deus e a suprema virtude da mente é conhecer Deus”¹¹⁴) e que encontra na proposição 3 da quinta parte a sua expressão máxima: “Um afeto que é paixão, deixa de ser paixão no momento em que dele formamos uma ideia clara e distinta.”¹¹⁵ Poderia, por tudo isto, concluir-se que, pelo menos em certa medida, a desintelectualização do mundo afetivo conseguida com a deslocação da admiração para o desejo na definição do seu princípio fundador, se veria contrariada pelas direções que se desenham na definição da virtude, da libertação e da salvação no termo final da *Ética*.

Mas, se o pensamento de Espinosa não foi simples nem linear na definição das paixões, também não o é na sua apreciação e valoração. Assim, mantendo-nos ainda ao nível das bases para uma apreciação genérica, não posso deixar de sublinhar que reduzir a ação virtuosa à ação racional seria amputá-la de uma dimensão fundamental que, afinal, integra no “conatus” e no desejo a noção de virtude. Com efeito, o conjunto de proposições que, na quarta parte, se referem à virtude pode ser dividido em dois grupos, um que engloba as proposições anteriormente citadas, e outro que reúne as proposições 20 (“quanto mais cada um se esforça e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude [...]”¹¹⁶) e 21 (“ninguém pode desejar ser feliz, agir bem e viver bem que não deseje ao mesmo tempo ser, agir e viver, isto é, existir em ato”¹¹⁷). A junção destes dois motivos para a aferição da virtude é conseguida na proposição 24 que constitui talvez a charneira de todo o projeto moral de Espinosa: “Agir absolutamente por virtude não é, em nós, outra coisa que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas significam o mesmo) sob a direção da Razão, segundo o princípio da procura da própria utilidade.”¹¹⁸

¹¹⁴ *Idem, ibidem*, IV, 28 (GEBHARDT, II, p. 228 linhas 8-9): “Summum Mentis bonum est Dei cognitio, et summa Mentis virtus Deum cognoscere”.

¹¹⁵ *Idem, ibidem*, V, 3 (GEBHARDT, II, p. 282 linhas 7-8): “Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque eius claram, et distinctam formamus ideam.”

¹¹⁶ *Idem, ibidem*, IV, 20 (GEBHARDT, II, p. 224 linhas 7-8): “Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare conatur, et potest, eo magis virtute praeditus est [...]”

¹¹⁷ *Idem, ibidem*, IV, 21 (GEBHARDT, II, p. 225 linhas 4-6): “Nemo potest cupere beatum esse, bene agere, et bene vivere, qui simul non cupiat, esse, agere, et vivere, hoc est, actu existere.”

¹¹⁸ *Idem, ibidem*, IV, 24 (GEBHARDT, II, p. 226 linhas 12-15): “Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant), idque ex fundamento proprium utile quaerendi.” O facto

Mas, mesmo admitindo esta recuperação do impulso inerente ao “conatus” na definição da virtude, não seria de esperar que um estado ou um comportamento caracterizado pelo conhecimento confuso, como é o estado passional, pudesse vir a ser objeto de qualquer valorização da parte de Espinosa. Ora é precisamente sob este ponto de vista que se opera uma nova inflexão no seu discurso e se acentua a conflitualidade tensional a que tenho vindo a fazer referência, na medida em que uma parte significativa da quarta parte da *Ética* e também algumas proposições da quinta parte são dedicadas à especificação das paixões que podem ser consideradas boas, ou seja, às paixões que podem ser consideradas úteis¹¹⁹, e ao esclarecimento das condições em que isso pode acontecer. E o critério fundamental que preside a essa especificação é o seguinte: todas as paixões intrinsecamente relacionadas com a alegria podem, *dentro de determinados limites*, ter uma carga positiva e, por isso, corresponder a um comportamento que é considerado virtuoso, devido ao facto de a alegria significar a passagem de uma perfeição menor a uma perfeição maior e, por isso mesmo, um aumento do poder de agir do nosso corpo e, simultaneamente, um aumento da potência de agir da nossa mente. O que é estranho não é considerar a passagem de uma perfeição menor a uma perfeição maior um comportamento virtuoso, mas sim considerar que essa passagem, mesmo sendo sofrida e não produzida por nós, equivale ao exercício da virtude¹²⁰. Porque, afinal, não pode esquecer-se que a alegria

de falar de uma certa conflitualidade na definição espinosista da virtude significa apenas que essa definição comporta uma tensão dinâmica, implicando a fusão de elementos de sentido relativamente diferente, e não que seja em si contraditória, já que a proposição 14 (GEBHARDT, II, p. 219, linhas 19-20) antecipou, de algum modo, a resolução de qualquer eventual contradição envolvida nas proposições seguintes ao afirmar que “vera boni, et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest, sed tantum, quatenus ut affectus consideratur.” Sobre a presença destes dois elementos na definição da virtude, cf. E. GIANCOTTI, “Sul concetto spinoziano di virtù”, in: A. DOMINGUEZ (Ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha, 1992, pp. 319-329.

¹¹⁹ Esta equivalência entre o bom e o útil é objeto das suas primeiras definições da IV parte da *Ética* (GEBHARDT, II, p. 209 linhas 12-15): “I. Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile. II. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quominus boni alicuius simus compotes.”

¹²⁰ Este facto é tanto mais estranho, quanto essas paixões se alicerçam quase todas no exercício da imaginação, como o demonstra o facto de Espinosa, na terceira parte da *Ética*,

é definida na proposição 11 da terceira parte da *Ética* como uma paixão e que as paixões que são consideradas boas na quarta parte são quase todas elas paixões que se alicerçam na alegria, como suas modulações, e que, por isso mesmo, são igualmente paixões. Deste modo, Espinosa, par-

em que analisa os afetos, recorrer ao conceito de imaginação em mais de trinta proposições, para definir mesmo as paixões alegres. Ora a valorização dessas paixões implica simultaneamente a valorização das operações cognoscitivas em que se baseiam, o que constitui mais um elemento de dinamismo conflituoso no sistema espinosista, que nos mostra como a imaginação, significando simultaneamente a passividade da mente, não deixa de poder ser considerada igualmente uma força da mente. Se o homem não pode deixar de ser uma parte da natureza, não pode deixar de começar o conhecimento do seu corpo e dos corpos exteriores a partir de uma plataforma assente na imaginação e, por isso, a partir de uma percepção confusa (*Ethica*, II, 29, esc), pelo que o conhecimento da razão assenta no conhecimento da imaginação que assim constitui uma condição indispensável para o seu desenvolvimento (Cf. Michel BERTRAND, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983, pp. 72-73 e, sobretudo p. 100, onde se afirma expressamente: “La connaissance des second et troisième genre ne peuvent se constituer qu’'étayant, en prenant appui sur la connaissance imaginative”). Mas o carácter estranho de tudo isto será significativamente atenuado se tivermos em conta que no escólio da proposição 17 da segunda parte se salvaguardava a própria positividade da imaginação e da sua força, atribuindo-se o erro não a ela mas aos juízos feitos sobre o esquecimento da natureza parcelar dos dados que ela lhe proporciona (GEBHARDT, II, p. 106, linhas 11-18): “Atque hic, ut, quid sit error, indicare incipiam, notetis velim, Mentis imaginationes in se spectatas, nihil erroris continere, sive Mente ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si mens, dum res non existentes, ut sibi praesentes, imaginatur, simul sciret, res illas revere non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret.” (Sublinhado por mim). O defeito é, pois do intelecto, única sede onde as coisas se podem colocar em termos de verdadeiro e de falso (cf. M. BERTRAND, *op. cit.*, pp. 72-78). Sobre o significado antropológico da imaginação e a positividade que lhe pode estar inerente, cf. também Luciano ESPINOSA RUBIO, *Spinoza: Naturaleza y Ecosistema*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1995, pp. 205-210 e ainda A. DOMINGUEZ, “Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo”, sobretudo, pp. 83-89 e E. GARCÍA FERNANDEZ, “El poder de la imaginación”, *Cuadernos del Seminario Spinoza*, 3 (1994), sobretudo pp. 23 e ss. Cf. ainda M. L. R. FERREIRA, *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*, Lisboa, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica/Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, pp. 549-584, em especial, pp. 575-579 e Y. YOVEL, “The ethics of ‘ratio’ and the remaining ‘imaginatio’”, in: A. DOMINGUEZ (Ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha, 1992, pp. 243-248.

tindo de uma definição de paixão em que claramente se demarca de Descartes, acaba por o reencontrar na valorização de algumas dessas paixões.

Para justificar esta interpretação que faço de Espinosa, referir-me-ei apenas a algumas que aparecem valorizadas e que confirmam, afinal, uma certa positividade do estado passional. Uma das paixões que imediatamente se inscreve no registo da alegria, ao lado do deleite (“titillatio”), é o contentamento (“hilaritas”¹²¹). Este contentamento, aparece definido nos seguintes termos, em que se especifica também o que o distingue do deleite: “Além disso, ao afeto da alegria referido simultaneamente à mente a ao corpo, chamo deleite ou contentamento e ao afeto de tristeza referido simultaneamente à mente e ao corpo chamo dor ou melancolia. Deve observar-se, todavia, que o deleite e a dor se aplicam ao homem quando uma das suas partes é afetada mais do que as outras; o contentamento, pelo contrário, e a melancolia, quando todas são igualmente afetadas.”¹²² Significa isto que a “hilaritas” traduz a paixão da alegria, quando ela resulta de uma afeição que se exerce (por algo que nos é exterior), sobre o homem, na sua unidade física e psíquica, correspondendo obviamente tal contentamento a uma sensação de harmonia global do ser humano. Por isso, o que caracteriza este “prazer reflexivo” e o distingue como contentamento é, como bem refere G. Lloyd, “a ideia crucial do corpo a operar como um todo, como uma união de forças subsidiárias”¹²³. E talvez seja também por isso que, na quarta parte da *Ética*, esta forma de contentamento aparece como a única paixão considerada boa em termos absolutos: “O con-

¹²¹ Na versão portuguesa, de Joaquim Ferreira Gomes (Coimbra, Atlântida, 1962), “hilaritas” é traduzida por hilaridade que não tem, na minha opinião, o mesmo sentido que Espinosa atribui ao seu correspondente latino, já que a palavra, em português, tem uma conotação com o riso (e, por vezes, até, um riso quase compulsivo) que não está presente, como veremos já a seguir, na “hilaritas” de Espinosa. A tradução da quarta parte, de António Simões (Coimbra, Atlântida, 1965), mantém a mesma opção.

¹²² ESPINOSA, *Ethica*, III, 11, Esc. (GEBHARDT, II, p. 149 linhas 4-9): “Porro *affectum Laetitiae, ad Mentem, et Corpus simul relatum, Titillationem, vel Hilaritatem* voco: *Tristitiae autem Dolorem, vel Melancholiam*. Sed notandum, *Titillationem, et Dolorem, ad hominem referri, quando una eius pars prae reliquis est affecta; Hilaritatem autem, et Melancholiam, quando omnes pariter sunt affectae.*”

¹²³ G. LLOYD, “Rationalizing the passions. Spinoza on reason and the passions”, in: S. GAUKROGER, *The Soft Underbelly of Reason. The Passions in the Seventeenth Century*, London/New York, Routledge, 1998, p. 41. Para a definição da “hilaritas” cf. também Laurent BOVE, *op. cit.*, pp. 107-112.

tentamento não pode ter excesso, mas é sempre bom [...]”¹²⁴. Que se trata ainda aqui de um contentamento que é paixão e não de um afeto ativo idêntico aos que são mencionados na proposição 58 da terceira parte, pode facilmente deduzir-se da demonstração que volta a definir este contentamento como uma alegria que supõe que todas as partes as partes do corpo são igualmente afetadas, o que se prende com o facto de esse mesmo corpo estar situado no meio de outros corpos e de outras forças que o afetam. Por isso, se ao sermos afetados a partir de fora podemos atingir um estado de contentamento que traduz uma sensação de harmonia e de equilíbrio global, que alguns aproximam da “eudaemonia” aristotélica,¹²⁵ é natural que Espinosa afirme que “tudo o que dispõe o corpo humano a ser afetado de diversos modos ou a afetar os outros corpos através de um número maior de modos é útil ao homem”¹²⁶, tal como lhe é útil “aquilo que faz que as relações de movimento e de repouso que as partes do corpo humano têm entre si sejam conservadas”¹²⁷. É por isso que a paixão do contentamento é boa e é também por isso que se compreende que Espinosa enalteça como enaltece os simples prazeres do quotidiano que constam da frase que foi introduzida como epígrafe a este capítulo.

Valorizando deste modo a paixão do contentamento, Espinosa não pode deixar de valorizar simultaneamente a paixão da tranquilidade consigo mesmo (“*acquiescentia in se ipso*”). Dessa paixão, definida no escólio da proposição 55 da terceira parte da *Ética* como a alegria que nasce da

¹²⁴ ESPINOSA, *Ethica*, IV, 42 (GEBHARDT, II, p. 241 linhas 20-21): “*Hilaritas excessum habere nequit, sed semper bona est [...]*.”

¹²⁵ Cf. G. LLOYD, *art. cit.*, p. 43.

¹²⁶ ESPINOSA, *Ethica*, IV, 38 (GEBHARDT, II, p. 239 linhas 5-7): “*Id, quod Corpus humanum ita disponit, ut pluribus modis possit affici, vel quod idem aptum reddit ad corpora externa pluribus modis afficiendum homini est utile [...]*.” Esta afirmação compreende-se, mas não deixa, ao mesmo tempo, de ser problemática no contexto do sistema espinosista. Com efeito, não podemos ignorar que aquilo que dispõe o corpo humano a ser afetado de múltiplos modos contribui para que se acentue o seu estado passional, o que, se, ao arrepio dos fundamentos gnosiológicos da teoria das paixões, pode, como estamos a ver, ser bom em alguns casos, nem sempre é bom e útil ao homem.

¹²⁷ *Idem, ibidem*, IV, 39 (GEBHARDT, II, p. 239, linhas 20-21): “*Quae efficiunt, ut motus, et quietis ratio, quam Corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, bona sunt [...]*.”

contemplação de nós mesmos¹²⁸, se diz que “pode nascer da razão”, atingindo, nesse caso, o seu grau mais elevado¹²⁹ e dela se afirma também que é o máximo que podemos esperar¹³⁰. Entretanto, libertando-se de um certo apego a si próprio que o “in se ipso” ainda comporta, e articulando-se com a pacificação interior proveniente de uma adequada integração na natureza (ou seja, em Deus) através do conhecimento intuitivo, esta tranquilidade consigo mesmo transforma-se simplesmente numa tranquilidade de ânimo, que se identifica com a suprema felicidade, ou seja, a suprema beatitude do homem¹³¹. Talvez não estejamos muito longe do sentimento de serenidade, que poderia bem ser um outro nome para a salvação em Espinosa.

Entretanto, esta não é a única paixão que o autor classifica de boa. Entre a proposição 41 e a proposição 58 da quarta parte da *Ética*, são aferidos pelo critério da virtude grande parte das paixões e valorizadas ou desvalorizadas consoante permitem ou não uma conduta de acordo com esse critério. Mas o que é interessante constatar desde logo é que o valor

¹²⁸ *Idem, ibidem*, III, 55 (GEBHARDT, II, p. 182, linha 31 e p. 183 linha 1): “Laetitia autem, quae ex contemplatione nostri oritur, Philautia, vel acquiescentia in se ipso vocatur.”

¹²⁹ *Idem, ibidem*, IV, 52 (GEBHARDT, II, p. 248 linhas 24-25): “Acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest, et ea sola acquiescentia, quae ex ratione oritur, summa est, quae potest dari.” Isto significa que se trata de uma paixão que, nascendo da razão, perde o seu carácter passional para ser um afeto ativo, um pouco como as emoções interiores de Descartes, mas não nascendo da razão mantém o seu carácter passional e, nesse caso, pode não ser bom, como o demonstra aliás a referência às suas perversões e aos seus excessos no escólio da proposição 55 da terceira parte (GEBHARDT, II, pp. 182-183).

¹³⁰ *Idem, ibidem*, IV, 52, Esc (GEBHARDT, II, p. 249 linhas 9-10): “Est revera acquiescentia in se ipso summum, quod sperare possumus.”

¹³¹ *Idem, ibidem*, IV, Appendix, cap. IV (GEBHARDT, II, p. 267, linhas 2-4): “In vita itaque apprime utile est, intellectum seu rationem, quantum possumus, perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas, seu beatitudo consistit; quippe beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur.” Na proposição 27, esta tranquilidade de ânimo converte-se, pela referência ao conhecimento do terceiro género, em simples tranquilidade da mente (GEBHARDT, II, p. 297, linhas 13-14): “Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, Mentis acquiescentia oritur.” Sobre o salto qualitativo que implica a passagem da “acquiescentia in se ipso” para a simples “acquiescentia” ou “acquiescentia animi” cf. P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, Paris, PUF, 1994, pp. 139-141.

das paixões, embora estabelecido a partir de uma certa positividade da alegria e de uma certa negatividade da tristeza, nunca é determinado em termos absolutos, mas sempre em termos relativos, já que mesmo a própria alegria não é absolutamente boa (dela dir-se-á apenas que “não é diretamente má, mas sim boa”) tal como a tristeza não é absolutamente má (dizendo-se apenas que “ela é diretamente má”)¹³² o que permite concluir, como aliás o texto o vai salientando, que há paixões alegres que indiretamente poderão ser más, e paixões tristes que indiretamente poderão ser boas, tudo dependendo da forma como são exercidas, dos seus objetos, dos seus excessos e dos seus efeitos ao nível do desencadeamento de outras paixões¹³³. Em última análise, sem perder de vista que do que se trata é de manter o registo do “conatus” e do desejo, ou seja, a positividade da força pulsional da conservação do ser, aquilo que permite, em cada caso concreto, fazer uma correta gestão das paixões alegres e das paixões tristes é precisamente o mesmo que faz com que o contentamento nunca tenha excesso: o princípio do equilíbrio do ser humano na sua unidade e na sua globalidade. Demonstra-o, por exemplo, o caso da articulação do deleite com a dor: “O deleite pode ter excesso e ser mau; a dor, porém, pode ser boa na medida em que o deleite, ou seja, a alegria, é mau.”¹³⁴ Se o deleite é uma alegria que resulta de uma parte do corpo ser mais afetada do que as outras, a dor que se articula com esse deleite é a que alerta para esse desequilíbrio e para esse excesso de alegria e leva assim ao restabelecimento do equilíbrio rompido pelo deleite em excesso. Isto permite-me concluir que a gestão das paixões a partir do princípio da razão e da utili-

¹³² ESPINOSA, *Ethica*, IV, 41 (GEBHARDT, II, p. 241 linhas 11-12): “Laetitia directe mala non est, sed bona; Tristitia autem contra directe est mala.”

¹³³ P. MACHEREY (*Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, Paris, PUF, 1997, p. 319), chamando a atenção para este facto, conclui de uma forma bastante elucidativa que “est remarquable le caractère nuancé des appréciations portées par Spinoza dans ce passage du *de Servitude*”. Na verdade, enquanto nos afetos negativos há um conjunto significativo de paixões sempre más, como a melancolia, a inveja, o desprezo, a reprovação, o ódio e a humildade, nas paixões positivas apenas o contentamento é incontestavelmente sempre bom, sendo ambíguas todas as outras figuras da alegria ou da tristeza.

¹³⁴ ESPINOSA, *Ethica*, IV, 43 (GEBHARDT, II, p. 242 linhas 6-8): “Titillatio excessum habere potest, et mala esse; Dolor autem eatenus potest esse bonus, quatenus Titillatio, seu Laetitia est mala.”

dade adquire em Espinosa o sentido de uma autêntica ecologia afetiva¹³⁵ em que o restabelecimento do equilíbrio tem o primado¹³⁶ e a ação humana conducente à perfeição é sobredeterminada pela harmonia tipificada na paixão do contentamento (“hilaritas”) a que fiz referência.

Para que o quadro de base que nos permite estabelecer o confronto entre os dois pensadores fique completo, resta-me fazer uma referência à apreciação de dois afetos que desempenham ainda um papel central: em primeiro lugar, o desejo, e, em segundo lugar, a generosidade.

No que se refere ao desejo, apresentado, a partir do apetite, como a essência do homem, quer no escólio da proposição 9, quer na primeira definição dos afetos, na terceira parte, dele se diz na proposição 44 da quarta parte, que “o amor e o desejo podem ter excesso”¹³⁷. Como todo o excesso prejudica o equilíbrio do homem, pode daqui concluir-se que, quando o desejo tem excesso, é mau para o homem que assim o experimenta. O que não deixa de ser surpreendente, na medida em que isso equivale a dizer que a essência do homem pode ser excessiva, que se pode ultrapassar a si própria, sendo assim excessivo o seu esforço por perseverar na existência. E se a justificação está no tipo e na força do afeto de que nasce, como se refere na demonstração¹³⁸, a estranheza ainda é maior, já que se está a considerar o desejo (que foi definido como o primeiro de todos os afetos, sendo todos os outros inflexões suas) como um afeto secundário, provocado por outros afetos, o que contraria o seu carácter primitivo. Claro que tudo tem a ver talvez com as afeções do corpo e com a forma como nesse caso podemos não ser a causa adequada dessas afeções,

¹³⁵ Sobre a possibilidade de ler a filosofia espinosista dos afetos em termos ecológicos, cf. Luciano ESPINOSA RUBIO, *op. cit.*, pp. 177-255, merecendo especial atenção a síntese das pp. 200-205.

¹³⁶ L. BOVE falará (*op. cit.*, p. 119) de um empreendimento ético que se apresenta na continuação dinâmica do amor equilibrado de si, como uma estratégia num duplo movimento: retorno a um estado de equilíbrio e afirmação dinâmica e produtiva de novos desejos, o que permite caracterizar esse estado de equilíbrio não como um equilíbrio estático, mas como um equilíbrio profundamente dinâmico.

¹³⁷ ESPINOSA, *Ethica*, IV, 44 (GEBHARDT, II, p. 242, linha 26): “Amor, et Cupiditas excessum habere possunt.”

¹³⁸ *Idem, ibidem*, IV, 44 (GEBHARDT, II, p. 242, linhas 31 e p. 243, linhas 1-6): “Deinde, Cupiditas eo est maior, quo affectus, ex quo oritur, maior est. Quare ut affectus reliquas hominis actiones superare potest, sic etiam Cupiditas, quae ex eodem affectu oritur, reliquas cupiditates superare, ac proinde eundem excessum habere poterit, quem in praecedenti Propositione Titillationem habere ostendimus.”

caracterizando-se o desejo como uma paixão excessiva e prejudicial quando está dependente de um conhecimento confuso e de ideias inadequadas¹³⁹, o que ainda assim vem mais uma vez revelar uma inflexão da apreciação espinosista determinada por um ponto de vista cognoscitivo e intelectualista na apreciação do afeto que melhor exprime a dinâmica vital e existencial do seu ponto de partida na definição da essência do homem.

Quanto à generosidade, ela havia sido apresentada na proposição 59 de quarta parte, em que se fazia referência aos afetos ativos. É uma forma de fortaleza, tal como a força de ânimo, só que enquanto a força de ânimo consiste na aplicação da fortaleza nas decisões que se referem a si próprio, a generosidade consiste em empenhar-se com a mesma determinação na sua relação com os outros¹⁴⁰. Trata-se, pois, de um afeto que só pode ser ativo, inscrevendo-se, enquanto tal, não no registo passional, mas no registo da liberdade. Entendido como um afeto exclusivamente ativo, ele acaba por desempenhar um papel central no controle do estado passional, sobretudo no que se refere ao ódio, à ira, ao desprezo, e aos afetos que lhes estão ligados¹⁴¹, de tal maneira que, mesmo ignorando a sua imortalidade, a mente humana deveria ter como primordiais para uma conduta correta as virtudes derivadas precisamente da força de ânimo e da generosidade¹⁴², o que as transforma, para utilizar uma expressão de Descartes, em chaves de todas as virtudes¹⁴³.

¹³⁹ Veja-se neste sentido, *idem, ibidem*, IV, Ap., cap. III (GEBHARDT, II, p. 266, linhas 22- 28): “Nostrae actiones, hoc est, Cupiditates illae, quae hominis potentia, seu ratione definiuntur, semper bonae sunt, reliquae autem tam bonae quam malae.”

¹⁴⁰ *Idem, ibidem*, IV, 59, Esc. (GEBHARDT, II, p. 188, linhas 22- 28): “Omnes actiones, quae sequuntur ex affectibus, qui ad Mentem referuntur, quatenus intelligit, ad fortitudinem refero, quam in Animositatem, et Generositatem distinguo. Nam per *Animositatem* intelligo *Cupiditatem*, qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare. Per *Generositatem* autem *Cupiditatem* intelligo, qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines juvare, et sibi amicitia jungere.”

¹⁴¹ *Idem, ibidem*, IV, 46 (GEBHARDT, II, p. 245, linhas 7-9): “Qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conatur alterius in ipsum Odium, Iram, Contemptu, etc., Amore contra, sive Generositate compensare.”

¹⁴² *Idem, ibidem*, V, 41 (GEBHARDT, II, p. 306, linhas 26-29): “Quamvis nesciremos, Mentem nostram aeternam esse, Pietatem tamen, et Religionem, et absolute omnia, quae ad Animositatem, et Generositatem referro ostendimus in Quarta Parte prima haberemus.”

¹⁴³ Cf. C. FLÓREZ, “Potencia y teoría de la acción en Espinosa”, in: A. DOMINGUEZ (Ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, pp. 129-131.

10. É agora chegado o momento de, em termos conclusivos e para finalizar este capítulo, completar os elementos que, dispersamente apresentados, foram permitindo estabelecer um confronto entre estes dois pensadores que, à partida, pareciam movimentar-se em sentidos tão diferentes, com algumas observações que mostram como a reflexão sobre os afetos e as paixões, potenciando dinâmicas de sentido oposto dentro dos seus sistemas, os faz convergir em alguns pontos que não podem deixar de proporcionar um certo calor afetivo aos seus racionalismos. Porque, se, em última análise, se pode e deve reconhecer que mesmo a razão espinosista é uma razão afetiva¹⁴⁴, não posso deixar de reconhecer simultaneamente que a razão cartesiana chega a ser uma razão generosamente apaixonada. O que significa que se, em ambos os autores, a razão transforma os afetos e as paixões, também os afetos e as paixões transformam, de algum modo, a própria razão¹⁴⁵. E o que significa também que, se podemos e devemos falar das críticas de Espinosa a Descartes, no que se refere à sua teoria das paixões, também não podemos nem devemos deixar de falar, a propósito da teoria espinosista dos afetos, das suas dívidas relativamente a Descartes¹⁴⁶

¹⁴⁴ É esta dimensão afetiva que está na base da caracterização da razão espinosista feita por Maria Luísa Ribeiro FERREIRA, em *op. cit.*, pp. 465-485, embora não me pareça legítimo ir ao ponto de afirmar que “no âmago da razão se encontram elementos passionais” (p. 429), apesar de ter reconhecido o valor que, ao arrepio dos seus pressupostos, Espinosa atribui a algumas paixões. Os mesmos motivos me levam a discordar da tese defendida por L. M. ABREU em “La raison passion utile”, in: A. DOMINGUEZ (Ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, pp. 257-265. A tese apresentada não me parece suficientemente justificada, até porque parte de um princípio que não corresponde integralmente ao pensamento de Espinosa: quando na p. 259 se diz que “or le désir est une passion”, concluindo-se por isso que “l’homme est donc passion par essence”, esquece-se que o desejo só é paixão quando dele não somos causa adequada, não sendo paixão precisamente quando nasce da razão, o que torna incompreensível a carga passional atribuída à razão. Isto não impede, no entanto, que concorde com a afirmação (p. 263) de que “nous avons donc la raison investie d’une activité désirante, s’approchant de l’univers des affections jusqu’à en être contaminée” salvaguardando, no entanto, que nem todos os afetos são necessariamente paixões.

¹⁴⁵ Cf., a este propósito, G. LLOYD, *art. cit.*, p. 34, que crê, aliás, descobrir nesse processo uma característica do racionalismo espinosista que o coloca mesmo na direção de Hume.

¹⁴⁶ Cf. G. RODIS-LEWIS, *op. cit.*, p. 35. Cf. também o estudo, já antigo, mas verdadeiramente pioneiro sobre este assunto, de V. BROCHARD, “Le traité des passions de Descartes et l’Éthique de Spinoza”, in: *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1954, pp. 327-331, chegando mesmo a afirmar que “a teoria espinosista das paixões é de um espírito completamente cartesiano” (p. 330).

Em primeiro lugar, parece evidente que há, em termos gerais, quer num quer no outro, uma tendência para apreciar positivamente não só a afetividade humana, mas mesmo até a sua dimensão passional. Se, para Descartes, quase todas as paixões são boas, para Espinosa, por um lado, todas as paixões positivas podem ser boas, podendo também, em muitos casos, as paixões tristes ser úteis ao homem, desde que recuperadas e articuladas com a força do “conatus”, através de um jogo complexo de equilíbrio com os excessos das paixões positivas. Essa valorização das paixões é, simultaneamente, uma valorização do corpo que, se em Espinosa já tem sido sobejamente sublinhada, não tem sido, no entanto, igualmente reconhecida em Descartes.

Em segundo lugar, ambos os autores coincidem em sublinhar a valor extremamente positivo que reconhecem à alegria e ao amor. Assim, se Descartes considera que, referidas à alma, estas paixões são sempre boas, podendo não o ser, em alguns casos, quando referidas à alma e ao corpo, Espinosa considera que sempre que não têm excesso, elas são boas, podendo ser prejudiciais quando em excesso, o que não está muito longe da posição cartesiana, já que, analisadas as condições em que esse excesso se verifica, elas remetem-nos inevitavelmente para o corpo. Também coincidem em idêntica apreciação à tristeza e ao ódio. Estas paixões, segundo Descartes, são sempre más quando se referem apenas à alma, podendo eventualmente ser boas quando se referem ao corpo e à alma, devido aos efeitos positivos que podem desencadear, já que, muitas vezes, alertam para as ameaças ao próprio corpo, podendo mesmo preveni-las. Entretanto, de um modo que antecipará algumas inflexões intelectualistas de Espinosa, tal apreciação altera-se consoante a alegria ou a tristeza e bem assim o amor ou o ódio estejam ou não assentes num verdadeiro conhecimento. Finalmente, no que se refere ao desejo, ao contrário do que seria de esperar, tendo em conta o papel mais central que ele desempenha em Espinosa, já que sobre ele se constituem todos os outros afetos, também a valorização é sensivelmente idêntica em ambos os autores: se o autor de *As Paixões da Alma* diz que ele não pode ser mau, sendo fundado num conhecimento adequado, também Espinosa o considerará bom, em termos genéricos, mas mau quando excessivo, isto é, quando derivado de uma acentuada passividade do homem (que se reflete obviamente num conhecimento inadequado).

Quanto à generosidade, ela é igualmente em Descartes e em Espinosa um afeto que coincide com a virtude, sendo mesmo, no primeiro, a chave de todas as virtudes e, no segundo, o afeto ativo que permite contrariar os efeitos nefastos de grande parte das paixões negativas. Mas, simultaneamente com esta valorização, pode ainda sublinhar-se algo em que os dois autores, se não explicitamente, pelo menos implicitamente, coincidem: é que, se em Espinosa a generosidade é um dos principais afetos ativos, é porque, de acordo, aliás, com a definição dos afetos ativos, se traduz num afeto de que o homem é causa adequada, o que permite realizar uma identificação entre o homem generoso e o homem livre; ora é precisamente essa identificação que está no âmago da própria noção de generosidade, definida, por Descartes, como a “livre disposição das nossas vontades”.

Uma última palavra para o estado afetivo em que se traduz a plena realização da virtude tanto em Descartes como em Espinosa: a tranquilidade, ou, em termos heideggerianos, a serenidade. Ela é a forma suprema da alegria e da felicidade que, segundo Descartes, a alma sente por estar unida ao corpo, e é também, segundo Espinosa, um contentamento que reflete a harmonia integral do ser humano e a paz interior com que, vivendo essa harmonia, o homem se sente reintegrado no seio da natureza.

Se, quase no final da sua *Ética*, Espinosa pôde dizer que “não obstante, nós sentimos e experimentamos que somos eternos”¹⁴⁷, dele também disse Jorge Luís Borges num poema que lhe dedicou

“No lo turba la fama, ese reflejo
de sueños en el sueño de otro espejo,
ni el temeroso amor de las doncellas.

Libre de la metáfora y del mito
labra un arduo cristal: el infinito
mapa de Aquél que es todas Sus estrellas.”

Esta imperturbabilidade não é a de quem, raciocinando, não sente, mas a de quem atingiu o equilíbrio sereno das suas emoções. Por isso, o

¹⁴⁷ ESPINOSA, *Ethica*, V, 23, Esc. (GEBHARDT, II, p. 296, linhas 3-4): “At nihilominus sentimus, experimurque, nos aeternos esse.”

que Borges disse de Espinosa poderia dizer-se de Descartes. E não só de Espinosa e Descartes, mas também de outros que, igualmente, continuam a lavrar esse “infinito mapa” em que, com a sabedoria humana, se tece a sabedoria divina.

CAPÍTULO 5

DA PÓLIS À COSMÓPOLIS: as utopias do Renascimento, a crise das utopias e o seu renascimento

Introdução

1. O tempo que atravessamos é, mais uma vez, de encruzilhada. Não por estarmos nas primeiras décadas de um novo século. Mas porque entrámos nele e nele continuamos num horizonte de fragmentação. Fragmentam-se as nossas identidades em desconstruções de figuras, sentidos e narrativas, transformando os nossos “eus”, individuais ou coletivos, que já em si são múltiplos, numa sobreposição de peles em que se mistura a escrita dos grandes livros com as escritas homogêneas dos mass media e as escritas caligraficamente pontuadas dos “piercings” e das tatuagens com que os nossos filhos reclamam e exibem os mapas do seu crescimento e os símbolos das suas vivências afetivas¹. É também de encruzilhada o tempo que atravessamos sobretudo porque o percorremos em rede: a World Wide Web (www) fez-nos entrar no seu mundo de inúmeros nós e caminhos em cujo labirinto parecemos condenados a erraticamente viajar, sem bússola nem destino². Parece não haver ponto de fuga neste novo perspetivismo, pois os centros de confluência dos quadros que representamos e em que nos representamos multiplicam-se ao infinito nos espelhos paralelos dos nossos écrans e nos espelhos côncavos e convexos das nossas fantasias. E, assim, o não-lugar dos nossos sonhos vai cedendo o lugar aos lugares todos dos nossos olhares.

¹ Cf. David LE BRETON, *Signes d'identité. Tatouages, Piercings et autres marques corporelles*, Paris, Éditions Métailié, 2002.

² Cf. Tomás MALDONADO, *Crítica de la razón informática*, trad. cast. de J. C. Gentile Vitale, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998 e Juan Luís CEBRIÁN, *La red*, Madrid, Taurus, 1998.

Aquilo a que chamamos projetos utópicos, e que nem sempre teve o nome de utopia no vocabulário conceptual do ocidente, tem fundamentalmente duas raízes que, com M. B. Pereira, importa distinguir antes de enfrentar os rostos concretos do seu desenho, a fim de evitar a confusão de géneros que, por terem origens diferentes, implicam também diferentes cargas e abrem também para diferentes caminhos³. Uma dessas origens tem claramente a ver com o princípio grego do nosso filosofar, emergindo com o nascimento da própria pólis cujo criador é identificado por Aristóteles, na sua *Política*, com Hipódamo de Mileto⁴. Teria sido ele o primeiro arquiteto a desenhar cidades inteiras e a lançar os alicerces de uma constituição ideal. É na sequência dos traços por ele rasgados que se elevam as considerações de Platão, não só na sua *República*, mas também nas *Leis*, onde um maior realismo impera na transposição do plano da perfeição sonhada para a cidade concreta que se levanta perante os seus olhos. E é também na sequência de Hipódamo de Mileto e de Platão que Aristóteles, na sua *Política*, lança, a partir do livro IV, a teoria geral da cidade perfeita, antecedida de modo sábio e prudente por estas considerações: “quando se quer estudar a questão da República perfeita, com todo o cuidado que reclama, importa precisar em primeiro lugar qual é o género de vida que merece sobretudo a nossa preferência.” Para o definir, o filósofo grego acrescenta: “Um primeiro ponto, que ninguém pode negar, porque é absolutamente verdadeiro, é que os bens que o homem pode gozar se dividem em três classes: os bens que estão fora da sua pessoa, os bens do corpo e os bens da alma, consistindo a felicidade na reunião de todos eles.”⁵ Trata-se, assim, de um projeto que assenta a sua definição numa cuidada análise da praxis vivencial e no que surge como indispensável para proporcionar a felicidade na existência. Estas três referências marcarão uma linhagem de projetos utópicos que se reacenderá no século XVI com Thomas More e que, a partir de então, conhecerá uma fortuna extraordinária.

³ Cf. Miguel Baptista PEREIRA, “Utopia e apocalíptica nos caminhos da existência”, *Estudos do Século XX*, 2 (2002), pp. 11-59. Cf. também Jean SERVIER, *Histoire de l’Utopie*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 13-27.

⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, L. II, cap. VIII, 1 (*Les politiques*, in ARISTOTE, *Œuvres complètes*. Paris, Flammarion, 2014, pp. 2360-2363). Cf., a este propósito, Jean SERVIER, *op. cit.*, pp. 28-30.

⁵ *Idem, ibidem*, L.VII, cap. I, 1 (*Les politiques*, in ARISTOTE, *Œuvres complètes*. Paris, Flammarion, 2014, pp. 2491-2493).

A segunda raiz ou a segunda linhagem de projetos utópicos, que constituirá também uma família rica em evolução ao longo da história, apresenta como especificidade, na sua contraposição com esta, o facto de encontrar a sua inspiração não numa análise da existência, mas numa referência ao religioso e ao sagrado e na sua consequente vinculação à noção de reino, identificado como o “reino do bem”, o “reino dos justos” ou o “reino de Deus”, que não é remetido, na sua realização escatológica, para além do tempo e da história, mas que reclama para este tempo e para esta história a construção do “novo céu” e da “nova terra”. A mentalidade utópica que a partir daqui se elabora aparece assim vinculada aos movimentos do milenarismo e da apocalíptica que se estruturam a partir de uma tradição que encontra a sua origem na releitura, feita por Zaratustra ainda antes do séc. VI a.c., da luta entre o bem e o mal, entre a ordem e o caos, que terminaria com uma vitória final de Deus e dos seus aliados e com um estádio de paz e de felicidade cujo advento se calendariza por períodos de mil anos. Esta reformulação da esperança dos homens na vinda de um reino de paz penetra em determinadas comunidades judaicas e ecoará nos dois textos apocalípticos: no da Bíblia hebraica, o Livro de Daniel, redigido no século II a.c. e no Novo Testamento, o Apocalipse de João (*Ap.* caps. 20 e 21). Gera-se assim a crença milenarista em que assenta a convicção de que, entre o tempo presente, marcado pelo infortúnio, pela perseguição e pela guerra, e a eternidade, haverá um período de mil anos em que reinará a paz e a felicidade. Esta crença desenvolve-se entre os cristãos dos primeiros séculos, entre os quais se contam muitos milenaristas, reativando-se após os terrores do ano mil, em que se esperava o fim do mundo, quando Joaquim da Fiore, no século XII, formula o seu plano apocalíptico da história, que divide em três épocas, a de Deus Pai, com 1260 anos, a do Filho com 1200 anos e a do espírito que se iniciará no século XII⁶.

Neste capítulo, faço um percurso, sucinto, mas diversificado, por diferentes formas de pólis do pensamento utópico, desde algumas ilhas utópicas do Renascimento ao pensamento cosmopolita desenhado na transição do século XX para o século XXI, detendo-me também nos fatores

⁶ Para esta linhagem da utopia, cf. o artigo já citado de Miguel Baptista PEREIRA, sobretudo pp. 47-59.

que nos podem proporcionar o que se poderá chamar o fenómeno da crise das utopias no final do século passado.

As utopias do Renascimento e da Modernidade

2. O Renascimento, essa época histórica em que se dá a transição da Idade Média para a Modernidade, é talvez o período que mais pontos em comum tem com o tempo que vivemos e por isso o privilegio para um confronto com a atualidade em ordem a iluminar as nossas respostas e os nossos projetos⁷. Dissolve-se então uma ordem já velha de muitos séculos, fragmenta-se uma cosmovisão baseada numa racionalidade integradora de todos os sentidos da existência, descobre-se o mundo na sua estranha e heteróclita composição de terras, povos, fauna e flora, sente-se a vertigem do infinitamente grande do universo em que o homem não é mais do que um ponto a viajar no silêncio dos espaços siderais e assume-se o indivíduo na sua liberdade e na sua ipseidade criadora⁸.

Nesta perspetiva, “a utopia” enquanto tal é um fruto amadurecido do Renascimento e da descoberta do homem e do indivíduo que nele acontece⁹. Ao desenhá-la, o homem quinhentista ou seiscentista não faz mais do que dar cumprimento ao texto programático de Pico della Mirandola, Conde da Concórdia, quando, no início do seu *Discurso sobre a dignidade do homem*, faz do ser humano o artesão e o artista de si próprio¹⁰. Estávamos então no final do século xv. Cerca de duas décadas depois, Thomas

⁷ Em 2005, publiquei, no meu livro *Diálogo intercultural, utopia e mestiçagens* (Coimbra, Ariadne Editora), um capítulo intitulado “As utopias do Renascimento e o renascer das utopias” (pp. 72-89), em que procedi a uma caracterização mais pormenorizada de algumas das utopias do Renascimento. Por esse motivo, nos parágrafos que se seguem, teço algumas considerações gerais, para nos centrarmos mais na atual crise das utopias e no seu renascer contemporâneo, remetendo para aquele livro uma abordagem mais desenvolvida dos projetos utópicos do início da Modernidade.

⁸ Para uma excelente síntese de todas estas transformações, cf. E. GARIN, *O Renascimento. História de uma revolução cultural*, trad. port. de F. Brito, Porto, Telos, 1972. Um aprofundamento mais recente de alguns destes tópicos é-nos oferecido por M. A. GRANADA, *El umbral de la Modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000.

⁹ Thierry PACQUOT, *L'Utopie ou l'idéal piégé*, Paris, Hatier, 1996, p. 15.

¹⁰ PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, in *idem, De hominis dignitate. Hep-taplus. De ente et uno*, Ed. de E. Garin, Firenze, Vallecchi Editore, 1942, pp. 105-107.

More, embaixador na Flandres, inicia a redação da obra com o título *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, que em 1516 apareceria em Lovaina e, logo a seguir, em 1517, em Paris, em 1518 em Basileia e em 1519 em Florença.

Inserindo-se plenamente no Renascimento como descoberta do mundo e da natureza, a Utopia de More é simultaneamente a primeira ecotopia da nossa história conceptual, ou seja, a primeira utopia verdadeiramente ecológica, e esse é o traço fundamental que a distingue de outras grandes utopias do Renascimento, como a de Tomás Campanella e a de Francis Bacon. Trata-se de uma Utopia eminentemente naturalista, que vai buscar toda a sua inspiração a uma relação espontânea e equilibrada com a natureza e é mesmo aí que encontra a sua raiz e a sua fundamentação o princípio económico estruturante da ilha da Utopia que fez dela uma espécie de carta antecipadora do comunismo do século XIX: a abolição da propriedade privada. Tal abolição e a respetiva apropriação comunitária dos bens e das riquezas fundamenta-se num relacionamento pleno e integral com a natureza que, desse modo, não pode ser propriedade de ninguém, e é também devido a esse primado da natureza que toda a economia da ilha da Utopia se apoia na atividade agrícola, aquela em que o jogo com a natureza é mais claro e mais evidente.

Se a Utopia de More é uma ecotopia ou uma utopia naturalista, *A Cidade do Sol* escrita pelo frade dominicano Tomás Campanella, há pouco mais de quatro séculos, em 1602, poderia ser caracterizada como uma utopia mágica, ou talvez, melhor ainda, metafísico-astrológica, pois a cidade é, na sua arquitetura e na sua organização política, simultaneamente um tratado mágico-astrológico e um tratado metafísico. A arquitetura do espaço é profundamente astrológico-cabalista, e, no que se refere à sua dimensão metafísica, a organização política é quase como um compêndio de filosofia. A cidade é governada por um príncipe-sacerdote chamado Hoh, que Campanella traduz com a designação de Metafísico, e que é o chefe tanto no plano temporal como no plano espiritual. É assistido por um triunvirato de chefes subalternos, Pon, Sir e Mor, ou seja, Potência, Sapiência e Amor. No que se refere à paideia das crianças e dos jovens e à educação do povo, é de sublinhar, por um lado, a sua dimensão lúdica e, por outro, a sua realização como aplicação concreta e literal da antiga metáfora de que o mundo é um livro. A Sapiência fez adornar as muralhas

externas e internas dos sete círculos com pinturas que representam todas as ciências e é assim, lendo o que está escrito ou pintado nos muros, que se aprende.

Enquanto a *Utopia* de More era naturalista e *A Cidade do Sol* de Campanella era metafísico-astrológica, *A Nova Atlântida*, de Francis Bacon, escrita também no início do século XVII, é já o que poderia chamar uma utopia tecnocientífica. É que o Renascimento não foi só a descoberta do homem e da natureza ou a afirmação do poder da magia, foi também o início da magia do poder, da atração que o poder exerceu sobre o próprio homem, sobre o seu saber e sobre a sua ação¹¹. E se o *Novum organon* deste autor é uma redefinição dos caminhos do saber na sua articulação com o poder¹², *A Nova Atlântida* é o sonho do poder proporcionado por esse saber assim redefinido e pela sociedade em que ele se afirma. Esta utopia, escrita seguramente entre 1622 e 1624 e publicada, incompleta, em 1627, mais do que preocupar-se em nos descrever a organização política de uma sociedade diferente, visa apresentar-nos a organização do conhecimento, os pilares em que assenta a investigação e as novidades científicas e tecnológicas a que chegou o povo de Bensalém, descendente de cristãos convertidos outrora por S. Bartolomeu que guardam a arca de cedro de Salomão e de que um sábio Rei, em homenagem ao também sábio Rei dos Judeus, criou a instituição fundamental desta ilha, dando-lhe justamente o seu nome: Casa de Salomão. Em *A Nova Atlântida*, estamos perante uma afirmação do poder do homem que passa pela afirmação do poder da técnica: é a noção de progresso que dá aqui os seus primeiros passos e que rasgará, um ou dois séculos depois, o horizonte da Europa dita das Luzes.

Em 1619, um ano depois do início da Guerra dos 30 anos, é publicada a obra *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio* do humanista protestante Johann Valentin Andreae, que viveu, entre 1586 e 1654, no mundo tumultuoso de várias cidades alemãs e se correspondeu com homens in-

¹¹ Cf. João Maria ANDRÉ, *Renascimento e Modernidade: do poder da magia à magia do poder*, Coimbra, Minerva, 1987.

¹² F. BACON, *Novum organon*, P.I, aforismo 3, in *The Works of Francis Bacon*, III, Fak-simile – Neudruck der Ausgabe von Spedding, Ellis und Heath, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag Gunther Holzboog, 1963, p. 157: “Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum.”

signes como o Samuel Hartlib e Jan Comenius, sendo considerado o autor dos primeiros textos dos Rosa-Cruz. Trata-se de uma utopia que se filia mais na segunda tendência que considere inicialmente, de inspiração religiosa, uma vez que a religião ocupa nela um lugar central, sendo obrigatória a frequência dos atos de culto três vezes por dia e servindo o templo, simultaneamente, para os atos religiosos, reuniões públicas e espetáculos musicais e teatrais. Sob o ponto de vista político, a cidade tem no Teólogo o seu mandatário e é representada por 24 magistrados municipais, sendo o executivo um triumvirato, com um Juiz, que detém o poder central, um Ministro e um Diretor de conhecimento que é responsável pela educação, os quais são casados, metaforicamente, com a Consciência, a Compreensão e a Verdade, e sendo assistidos cada um deles por um senado que os aconselha. As leis derivam do Evangelho assentando nas normas básicas da justiça, da paz e da caridade, notando-se, na chave desta construção, um controle e uma harmonia de Religião, Justiça e Saber, que o autor considera serem igualmente as chaves do cristianismo, e daí que a cidade seja configurada e designada pela Religião Cristã.

Entretanto, sem ostentar propriamente o nome de Utopia, poderíamos também inscrever no género utópico, antes de todas estas utopias acabadas de referir, a obra de Nicolau de Cusa *A paz da fé*, que narra a forma como os mais sábios de cada povo e de cada cultura, em diálogo com o Verbo, com Pedro e com Paulo, chegam à concórdia de todas as religiões no céu da razão, numa *una religio in rituum varietate*¹³, concórdia essa que constitui o fundamento para uma “paz perpétua”, expressão cunhada por Nicolau de Cusa três séculos antes de Kant a adotar como título de um dos seus opúsculos.

3. Entre o século XVII e o século XX suceder-se-ão outras inumeráveis utopias em infindas formas e configurações. Algumas continuarão a tradição de More e Campanella, descobrindo esses não lugares num espaço perdido, como Samuel Hartlieb, que publica em 1641 *A descrição do famoso reino de Macária*, como Samuel Gott, presumível autor de *A Nova Solima*, como James Harrington que, em 1656, editará *Oceana*, ou como Fénelon, que, em 1699, nos dará conta do estado de natureza idealizado

¹³ NICOLAU DE CUSA, *De pace fidei*, h VII, n° 6, p. 7, linhas 10-11

em *As aventuras de Telémaco*; outros procurarão o não lugar nos espaços siderais, como Savinien Cyrano de Bergerac que, em *O outro Mundo*, nos contará, primeiro, em 1657, *A História Cômica dos Estados e Impérios da Lua* e, depois, em 1662, *A História Cômica dos Estados e Impérios do Sol*; finalmente, outros procurarão o não lugar num outro tempo ou num tempo futuro, como Mercier que, com a sua obra intitulada *O ano de 2440*, opera a transformação das utopias em ucronias, que são utopias no tempo, pois toda a terra é já conhecida dos homens e parece não esconder qualquer lugar que se revele ainda como o bom lugar dos projetos utópicos e eutópicos. A filosofia do progresso aqui implícita, articulada com a dimensão científico-técnica e material desse mesmo progresso, estará, no entanto, na base de um novo surto de utopias que surgirão no final do século XVIII e no início do século XIX, para as quais Thierry Paquot propõe a designação de “utopias industrialistas”¹⁴, dado estarem intrinsecamente relacionadas com o processo de industrialização da Europa que se desenvolve fundamentalmente a partir de 1789, mas que, desde a obra de F. Engels, têm vindo a ser conhecidas com a fórmula consagrada de “socialismos utópicos”. Contam-se, entre elas, primeiro *O verdadeiro sistema* de Léger-Marie Deschamps, monge beneditino que viveu no século XVIII, e os dois textos de Restif de la Bretonne, o *Andrographe*, de 1782, e o *Thesmographe*, de 1789, projetos de reorganização de toda a sociedade na base de associações formadas pelos representantes das diferentes profissões e das diferentes classes e numa radical redistribuição igualitária da terra¹⁵. De entre as “utopias industrialistas” ou “socialismos utópicos” que se lhes seguiram, merecer-me-iam uma especial referência os trabalhos de Robert Owen, Saint-Simon e Charles Fourier, e a que me referi noutro estudo¹⁶.

Um século depois, o mundo, agora por razões diferentes, vê-se de novo confrontado com sinais que exprimem também o colapso da civilização. Dilacerado por duas guerras, marca da ambição, do desentendimento, do poder desmesurado, descobre no holocausto o outro lado do homem e o reverso dos seus desejos e das suas paixões: o mito do

¹⁴ Cf. Thierry PACQUOT, *op. cit.*, p. 25.

¹⁵ Cf. Abgar IOANISSIANE, “Restif de la Bretonne e o comunismo utópico”, in: Vasco DE MAGALHÃES-VILHENA (org.), *Utopia e utopistas franceses do séc. XVIII*. Lisboa, Livros Horizonte, 1980 pp. 79-95.

¹⁶ Cf. João Maria ANDRÉ, *Diálogo intercultural, utopia e mestiçagens*, pp. 90-91.

eugenismo e a paixão do domínio destroem, com cidades inteiras, os templos e os marcos da nossa memória, a pretensa superioridade da dita raça ariana extermina, em campos de concentração e em fornos crematórios, mais de 4 milhões de judeus e, mais tarde e por mãos americanas, o cogumelo de fogo atômico quase apaga do mapa Hiroshima e Nagasaki e reduz a cinzas 200.000 pessoas. O Terceiro Reich não é a utopia perversa de um Führer; é antes a contra-utopia de uma Europa agonizante, ou seja, é, em oposição ao roteiro das *eutopias* que germinaram entre o século XV e o século XIX, a verdadeira *distopia* do ocidente, povoada de vários *distópoi*, como Auschwitz e Buchenwald, que são mesmo, etimologicamente, “maus lugares”. É neste contexto da destruição do homem pelo homem e do esvaziamento do diálogo que emerge uma das mais importantes utopias do século XX, a utopia da comunicação. E se, no Renascimento, o habitante da Utopia era o que se poderia chamar o “homo naturalis”, num caso, o “homo magicus”, noutra caso, o “homo scientificus” noutra, e o “homo religiosus” noutra ainda, se no século XVIII era o “homo oeconomicus” e no século XIX o “homo technicus” ou o “homo laborans”, o habitante da nova Utopia é o “homo communicans”¹⁷. Mas o que é o “homo communicans”? O resultado de um processo em que tudo se centra na linguagem binária dos computadores e na sua unidade básica que é o bit. Mas, ao substituir-se assim a linguagem natural pela linguagem formalizada da máquina, é também um novo homem-máquina que se substitui ao homem autêntico lançado na aventura da história e do tempo como ser no mundo. Este homem comunicante é, como lhe chamou Ph. Breton, “um ser sem interior”¹⁸, feito apenas de transparência e de superfície, feito de ligações, cuja pele não é a memória densa de tristezas e alegrias, afetos e paixões, desejos ou tragédias, mas a superfície em que se cruzam os circuitos digitais nos quais as mensagens circulam à velocidade da luz. Ao seu desenvolvimento dar-se-á o nome de Telépolis¹⁹, a última metamorfose das “tecnópolis” dos séculos

¹⁷ Cf. Philippe BRETON, *A utopia da comunicação*, trad. de S. Ferreira, Lisboa, Instituto Piaget, 1994, pp. 45-58.

¹⁸ Cf. Philippe BRETON, *op. cit.*, p. 50

¹⁹ Javier ECHEVERRÍA, *Telépolis*, Barcelona, Ediciones Destino, 1994, p. 19. Sobre a sedução desta nova cidade nos seus traços utópicos, cf. Pierre LÉVY, *Cyberdémocratie*, Paris, Éd. Odile Jacob, 2002.

XIX e XX, que tiveram as suas distopias formuladas por A. Huxley²⁰ e G. Orwell²¹.

A crise das utopias

4. Vivemos, desde o final do século XX e no início do século XXI, numa vertigem do espaço e do tempo, que é também a vertigem da velocidade no espaço e no tempo²², e é neste quadro que nos perguntamos pelo lugar da utopia. Pergunta que foi sempre contraditória na medida em que é, afinal, uma pergunta pelo lugar do não lugar. Mas que hoje parece ainda mais contraditória na medida em que todos os lugares parecem estar a descoberto e mesmo os não-lugares sonhados e imaginados, se não os habitamos nos espaços virtuais que a tecnociência nos constrói com uma maior aparência de verdade que os nossos efetivos espaços reais, habitamo-los com a ajuda da psicanálise que se encarrega de expor os lugares traumáticos em que assenta a sua construção. Assim, a novidade e a abertura próprias da utopia desvanecem-se numa sociedade que se encarregou de transformar em tópico tudo o que poderia ter a marca de utópico e talvez esteja aí um dos principais motivos da crise das utopias, do seu não lugar nos lugares da nossa contemporaneidade e, por isso, o discurso utópico parece ter deixado de ser um tópico deste entre-tempo a que alguns chamaram pós-modernidade para ser apenas aquilo que etimologicamente é, ou seja, um discurso *outópico* e até mesmo *atópico*, um discurso, pura e simplesmente, sem lugar. É certo que alguns filósofos ao longo do século XX procuraram recolocar o espírito da utopia no centro das nossas atenções. É o caso de E. Bloch, por exemplo, que, com o princípio esperança²³, estabeleceu o *ainda-não* como princípio da convertibilidade entre o real e o possível²⁴,

²⁰ Cf. A. HUXLEY, *Admirável mundo novo*, trad. port. de Mário Henrique Leiria, Lisboa, Livros do Brasil, 2001.

²¹ Cf. G. ORWELL, *Mil novecentos e oitenta e quatro*, trad. port. de L. Morais, Lisboa, Moraes Editores, 1984.

²² Cf. Paul VIRILIO, *A velocidade da libertação*, trad. port. de E. Cordeiro, Lisboa, Relógio d'Água, 2000.

²³ Cf. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959, 3 vols.

²⁴ Cf. Anselmo BORGES, “Ernst Bloch: a esperança ateia contra a morte”, *Revista Filosófica de Coimbra*, II/4 (1993), esp. pp. 404-412.

mostrando que se o real é processo, se somos, mas não nos temos e, por isso, estamos sempre no processo de ser²⁵, então a verdade não é apenas o que já aconteceu, mas é também o que ainda não foi, mas pode vir a ser.

Diria que quatro motivos parecem justificar o desaparecimento da utopia, como utopia, no horizonte do século XX e no início do século XXI: por um lado, a invasão de todos os lugares, pela extensão e rapidez da comunicação e, agora, pelo fenómeno da globalização, não deixa já espaço para a existência de não lugares; por outro lado, a realização do virtual e a virtualização do real acabam por banalizar o campo infinito dos possíveis reduzindo-o à escala do virtualmente realizável; além disso, há que acrescentar que, se as utopias anteriores assentavam fundamentalmente no conceito de *pólis* e no espírito comunitário que lhe anda associado, o final do século XX e estas primeiras décadas do século XXI confrontam-nos com um individualismo atroz que parece deixar pouco lugar para o desenvolvimento de projetos comunitários ou de projetos utópicos para a *pólis*, até porque utopias coletivistas práticas do século XX terão ficado muito aquém do que projetavam, produzindo os totalitarismos ou os holocaustos dos eugenismos que ainda hoje nos perseguem em sonhos e em pesadelos; finalmente, há a registar que continua ainda a perdurar o fim das grandes narrativas para o qual já Jean-François Lyotard apontava no seu delineamento da condição pós-moderna²⁶ e que está também subjacente à tese de Fukuyama do “fim da história”²⁷: ora atendendo a que as utopias da idade clássica foram todas elas formuladas sob a forma de narrativas e os projetos utópicos constituem mesmo exemplos relevantes do que se pode chamar grandes narrativas, compreende-se que no momento em que essas grandes narrativas se diluem, também os projetos utópicos tendam a esbater-se de alguma maneira. Estes quatro motivos explicariam aquilo que poderei designar como a atual negação da utopia.

²⁵ Cf. Wolfdietrich SCHMEID-KOWARZICK, “Suche nach uns selbst ins Utopische”, in: Margot FLEISCHER (Hersg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, pp. 221-225.

²⁶ Cf. Jean-FRANÇOIS-LYOTARD, *A condição pós-moderna*, trad de José Navarro, revista por José Bragança de Miranda, Lisboa, Gradiva, s. d.

²⁷ F. FUKUYAMA, *O fim da história e o último homem*, Lisboa, Gradiva, 1920^{2a}.

5. É neste quadro da crise das utopias que Z. Bauman, no seu último livro, reformula o conceito de utopia através do conceito de retrotopia, para caracterizar um tempo marcado pela nostalgia, em que se inverte o caminho e se navega para trás, em vez de se navegar para a frente. Propõe-se registar algumas das mais significativas tendências de “regresso ao futuro” neste “fase retrotópica” da história da utopia, que constitui uma espécie de negação da negação da utopia e que assim responde à crise das utopias entendida como negação da utopia. Examina especialmente “a reabilitação do modelo de comunidade tribal, o retorno à conceção de um eu primordial/primigénio predeterminado por fatores não culturais e imunes à cultura e o substancial abandono da ideia de que a noção de ‘ordem civil’ possua algumas características essenciais presumivelmente não negociáveis e *sine qua non*”²⁸. Daí os quatro capítulos, intitulados respetivamente “retorno a Hobbes”, em que se analisa a situação atual de regresso a uma mentalidade competitiva de guerra de todos contra todos, “retorno à tribo”, que foca as tendências atuais de regresso a formas grupais de natureza tribal e a comunitarismos exacerbados, “retorno à desigualdade”, centrando-se na intensificação de desigualdades sociais nos tempos atuais, e “retorno ao ventre materno”, dedicado aos processos de desvinculação social, de regresso a si próprio e às respetivas matrizes individuais, fenómeno a que David Le Breton presta também uma especial atenção no último livro intitulado *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*²⁹, em que percorre as formas de desaparecimento de circulação, tanto na literatura, como nas práticas quotidianas de diversos modos e com diversas figuras. Explicando o aparecimento destas tendências, considera Bauman que “os fenómenos de ‘retorno à tribo’ e de ‘retorno ao ventre materno’ — dois grandes afluentes do rio em pleno tempo de ‘retorno a Hobbes’ — surgem substancialmente da mesma fonte: do terror do futuro, incorporado no imprevisível, exasperante e incerto presente. Não penso”, acrescenta, “que haja muitas esperanças de os drenar, a menos que se consiga bloquear a fonte de que nascem, ou que se obrigue

²⁸ Zygmunt BAUMAN, *Retrotopia*, trad. de Marco Cupellaro, Bari, Editori Laterza, 2017, p. XIX.

²⁹ Cf. David LE BRETON, *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*, Paris, Éditions Métailié, 2015. Cf. Também, num sentido idêntico, Pierre ZAOUÏ, *l'arte di scomparire. Vivere con discrezione*, Milano, 2015.

o *Angelus novus* — o ‘anjo da história’ — a voltar-se de novo”³⁰. Mesmo cético, a última palavra de Bauman, no epílogo da obra, aponta para a promoção de uma “cultura do diálogo”³¹ em suporte da qual se reclama de algumas intervenções do Papa Francisco e que lhe permite responder a determinados desafios da multiculturalidade, dos movimentos migratórios e da mobilidade dos refugiados.

O renascimento das utopias

6. Se quisermos falar do renascimento das utopias temos de o procurar em outras expressões que não são necessariamente as expressões clássicas. Elas não aparecem, de um modo geral, sob a forma de narrativas compostas e apresentadas com as marcas individuais dos seus autores. Diria que nos surgem, sobretudo, como tendências assumidas por diversas correntes intelectuais que dão forma a algumas aspirações sociais, não necessariamente consensuais, mas expressas no carácter fragmentário de escritos e movimentos que as suportam e lhes dão corpo.

Francis Wolff publicou recentemente um livro sobre três utopias contemporâneas³² que se apoia no jogo que se estabelece entre Deus, o ser humano e o animal, que fundava as anteriores utopias e lhes dava, precisamente, um carácter humanista. Respiro desse livro algumas ideias sobre o atual renascer do espírito utópico no seu alcance e nos seus limites. A perda das fronteiras entre o reino do divino, o reino do humano e o mundo animal faz crescer sonhos e projetos utópicos cujas cores nem sempre são as mais agradáveis.

É da perda das fronteiras entre o humano e o divino que derivam os projetos utópicos do chamado pós-humanismo. Eles nascem do casamento entre economia, tecnologia e conhecimento, resultante da convergência das Nanotecnologias, das Biotecnologias, da Informática e das Ciências Cognitivas, que dão origem à utopia de uma vitória sobre o envelhecimento biológico e sobre a morte e ao nascimento de uma nova espécie ou da espécie humana tecnicamente reconfigurada. O progresso das

³⁰ Z. BAUMAN, *op. cit.*, p. 153

³¹ *Idem, ibidem*, p. 166.

³² Cf. Francis WOLF, *Trois utopies contemporaines*, Paris, Fayard, 2017.

ciências e das tecnologias chega aqui a um ponto máximo: a libertação dos limites do humano despido da sua animalidade, que ainda perpassava as utopias clássicas, e a sua transformação num Deus; assim, o levar até ao cume a sua natureza mecânica poderá fazer dele um ser divino, como resultado de um processo de humanização da máquina e de mecanização do humano³³. O desenvolvimento atual da inteligência artificial transporta consigo as sementes de uma humanização da máquina que aliviariam o carácter aparentemente trágico da mecanização do humano que se converte numa melhoria do humano para lá dos seus limites naturais e dos constrangimentos da sua natureza. Se a clonagem liberta o homem do nascimento, o prolongamento maquinal das funções vegetativas, animais e cognitivas liberta o homem da morte e, assim, abre as portas à imortalidade, não fora da terra, mas dentro da própria vida terrena. Acompanha este processo uma tripla redução conceptual: do que é próprio da humanidade à animalidade, da animalidade ao biótico e do biótico ao mecânico³⁴. Em tudo isto parece ser a consciência que se perde e a unidade do ser humano que se esvai. Trata-se de ultrapassar os limites que parecem ser impostos pela “natureza humana”, precisamente porque nesta utopia não há qualquer definição de natureza humana.

Mas é também de uma perda de fronteiras que deriva uma outra utopia contemporânea tão cara à chamada ecologia profunda: a utopia animalista. Estamos assim nos antípodas da revolução pós-humanista: se na primeira parece ser o sentido do limite entre o humano e o divino que se perde, nesta parece ser o sentido do limite entre o humano e o simples animal que se dilui³⁵. Servida por movimentos militantes enquanto frentes de libertação animal, trata-se de aspirar à realização de uma organização biótica em que o homem perderia completamente o seu lado predador, o que se tornaria visível nos seus costumes sociais, alimentares e de lazer, sendo, em contrapartida, o animal humanizado³⁶. Trata-se de uma utopia

³³ *Idem, ibidem*, pp. 42-46. Cf. também, a propósito do pós-humanismo cibernético e computacional, Hermínio MARTINS, *Experimentum Humanum – Civilização tecnológica e condição humana*, Lisboa, Relógio d’Água, 2011, especialmente Capítulo 11 intitulado “Aceleração, progresso e *experimentum humanum*”, em particular pp. 358-372.

³⁴ Francis WOLF, *op. cit.*, p. 48.

³⁵ *Idem, ibidem*, p. 66.

³⁶ *Idem, ibidem*, pp. 76-79.

radicalmente abolicionista (o termo é transposto do abolicionismo escravagista humano para este abolicionismo escravagista animal), zoocentrada e altruísta no seu sentido mais amplo (já que no outro se incluem todas as espécies de seres vivos). O objetivo é superar uma sociedade escravagista dos animais, em que o homem, de herói conquistador, se assume no seu parentesco estreito com aqueles de que fez escravos, e daí a sua palavra de ordem “libertação animal”, que atinge o próprio ato de domesticação e a existência de animais domésticos. Se a utopia pós-humanista humanizava a máquina para mecanizar o homem, a utopia animalista humaniza o animal para animalizar o homem. É a mentalidade vegan na sua máxima expressão que pressupõe uma alteração radical do sentido de comunidade nesta nova utopia: já não é a comunidade política nem a comunidade humana que se trata de defender mas o conjunto de todos os animais sensíveis ou sentientes na sua individualidade específica com um sentido moral que Peter Singer formula como o anti-especismo, não havendo moralmente qualquer razão para diferenciar os seres humanos dos seres das outras espécies que assim adquiririam, tal como os homens, direitos de cidadania nas novas zoópolis daqui decorrentes. Todavia, na sua radicalidade, esta utopia não é comunitária, mas maximamente individualista: é cada animal na sua individualidade que está em causa e não a comunidade biótica que suporta grande parte das ecologias contemporâneas (o que faz com que o animalismo não seja propriamente uma vertente da ecologia que se inspira no holismo e se pauta pelo princípio do equilíbrio e da sustentabilidade do todo, nele incluindo os seres não sentientes³⁷). Além disso, esta utopia labora num equívoco quando fala dos direitos dos animais de um modo idêntico àquele como falamos dos direitos humanos: que significa aqui o universalismo e o igualitarismo? Levados às suas últimas consequências não se tornariam palavras de ordem vazias e loucas, o que se torna evidente quando se faz a sua aplicação ao direito à alimentação de cada animal na cadeia de todos os seres vivos e das suas formas específicas de sobrevivência?³⁸

Em última análise a utopia animalista repousa num certo anti-humanismo que, apesar de tudo, não dispensa um antropocentrismo camuflado:

³⁷ Cf. *idem, ibidem*, pp. 82-83.

³⁸ Cf. *idem, ibidem*, pp. 88-90.

ela só é possível porque é reconhecida ao homem uma prerrogativa que os outros animais não têm, a de agir eticamente (porque o animalismo ou o abolicionismo são, afinal, uma ética). E, em termos de utopia, ficará sempre uma dúvida: será esse mundo melhor do que o mundo atual? A utopia do animalismo e do abolicionismo não deriva necessariamente numa utopia do bom selvagem, mas pode desaguar também na utopia de selvajaria da luta de todos contra todos... A utopia animalista, com todas as suas boas-vontades, não postula uma nova pólis, uma nova comunidade política, e, também aqui, é o homem que parece dissolver-se, sendo possível conceber outras formas de relação com os animais respeitando o mesmo princípio de que não podem ser tratados como coisas.

7. Para além destas utopias, que, afinal, são utopias não humanistas ou a-humanistas, não-lugares em que o homem também parece perder o seu lugar específico, pressentem-se no mundo atual sinais do utópico noutras tendências e a partir de outras perspetivas. Gostaria de infletir esta reflexão para os caminhos do diálogo e do cosmopolitismo (esta é a terceira utopia analisada por Francis Wolff³⁹) que acentuam a capacidade de o homem se dizer e assumir numa unidade plural e numa cidadania diferenciada de um mundo comum⁴⁰. Procuraria, assim, escutar o delinea-

³⁹ *Idem, ibidem*, pp. 113-171.

⁴⁰ Assumo aqui o conceito de cosmopolitismo como traço comum de várias formas de pensar que elevam a cidadania, de circunscrições culturais e territoriais específicas e delimitadas por fronteiras, ao mundo ou ao cosmos como espaço para o seu exercício. Com este traço comum, os cosmopolitismos desenham-se com figuras plurais, não se podendo identificar os cosmopolitismos formulados no contexto de um pensamento liberal e de uma globalização hegemónica (para a distinção entre globalização hegemónica e globalização contra-hegemónica, cf. Boaventura de Sousa SANTOS, org., *Globalização, fatalidade ou utopia?*, Porto, edições Afrontamento, 2001) com os cosmopolitismos formulados no contexto dos estudos pós-coloniais. Os cosmopolitismos liberais ou neoliberais não são idênticos aos cosmopolitismos emancipatórios. E há também, por exemplo, diferenças significativas entre o cosmopolitismo caracterizado por Francis WOLFF no livro que tenho vindo a citar ou o cosmopolitismo esboçado por Kwame APPIAH (cf. *Cosmopolitismo, la ética en un mundo de extraños*, trad. de Lilia Mosconi, Madrid, Kate Editores, 2007) e os cosmopolitismos insurgentes e emancipatórios reportados nas investigações e nos estudos coordenados por Boaventura de Sousa SANTOS no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (cf. *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003).

mento de uma nova utopia assente nas relações e nas comunicações entre os homens. Dessa procura dão testemunho inúmeros autores e pensadores do século de que há pouco nos despedimos. É assim que M. Buber projeta a sua utopia social nas relações inter-humanas e na dimensão social da justiça de uma comunidade em devir assente na relação dialógica prototipicamente representada pela relação eu-tu⁴¹. Habermas fará da razão comunicativa, intersubjetiva e capaz de consensos a base para uma sociedade de comunicação ilimitada, assente na liberdade e igualdade de que goza todo aquele que partilha e comunica na situação ideal de fala, tal como K.-O. Apel falará de uma comunidade ideal de comunicação. É ainda neste contexto que Hans Küng nos propõe o projeto para uma ética mundial, uma ética não imposta, mas livremente assumida na diferença e na convergência, uma ética da responsabilidade baseada num ethos mundial, vinculador e vinculativo para a humanidade inteira, afirmando-a nestes termos: “As palavras de ordem do terceiro milénio deveriam ter, por conseguinte, um teor muito concreto: *responsabilidade da sociedade mundial pelo seu próprio futuro!* Responsabilidade pelo mundo contemporâneo, pelo *meio-ambiente*, mas também pela *posteridade*.”⁴² Este mesmo teólogo redigirá a Declaração para uma Ética Mundial, aprovada no ano de 1993 em Chicago pelo Parlamento das Religiões do Mundo. Nessa mesma declaração, partindo do princípio de que “não é possível uma nova ordem mundial sem uma ética mundial” e de que a sua condição básica é que todo o ser humano receba tratamento humano, eram formuladas as quatro orientações fundamentais para esse ethos mundial: “1. O compromisso a favor de uma cultura da não-violência e de respeito por toda a vida; 2. o compromisso a favor de uma cultura da solidariedade e de uma ordem económica justa; 3. o compromisso a favor de uma cultura da tolerância e de um estilo de vida honrada e verdadeira; 4. o compromisso a favor de uma cultura da igualdade e do companheirismo entre o homem e a mulher.”⁴³ Os mesmos princípios ver-se-ão confirmados em

⁴¹ Sobre a dimensão utópica do projecto de M. Buber, cf. Miguel Baptista PEREIRA, “Utopia e apocalíptica nos caminhos da existência”, pp. 41-43.

⁴² Cf. Hans KÜNG, *Projecto para uma ética mundial*, trad. portuguesa de M. L. C. Meilho, Lisboa, Instituto Piaget, 1996, p. 65.

⁴³ “Hacia una Ética Mundial: una declaración inicial”, in Francesc TORRADEFLOT (ed.), *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, pp. 80-94.

1994 na Declaração da Sexta Conferência Mundial sobre a Religião e a Paz, realizada em Roma e Riva del Garda. O texto final traduz um apelo a ultrapassar a fragmentação do género humano numa unidade que potencie a riqueza da diferença subjacente às diversas tradições culturais e religiosas, a rejeitar a guerra fazendo a paz na construção da confiança, da segurança, da solidariedade e da liberdade de pensamento, de crença e de expressão, e a cuidar do meio ambiente como dimensão inerente à própria preocupação pela vida. O cosmos é aqui elevado a espaço de cidadania comum numa perspectiva em que a diversidade cultural se cruza com a solidariedade universal, linha, aliás, que o Papa Francisco acentuará com a encíclica *Fratelli tutti*, nos seus capítulos III (“sobre um mundo aberto”), IV (“Um coração aberto ao mundo inteiro”), V (“A política melhor”) e VI (“Diálogo e amizade social”)⁴⁴.

Entretanto, a pandemia COVID 19 marcou decisivamente o mundo em que vivemos e a partir dela desenham-se e redesenham-se formas de estruturação da vida social e da convivência entre os homens, com implicações económicas, políticas, éticas e filosóficas, que vão tanto desde o regresso ao passado como a formas a formas diversificadas de realismo pragmático e de otimismo utópico. Boaventura de Sousa Santos, que já tinha colocado o fenómeno da globalização, ou melhor, das globalizações, no tribunal da razão crítica, pressentindo, nas suas formas de concretização, as marcas da fatalidade ou os caminhos da utopia⁴⁵, analisou, também criticamente, os cenários pós-pandemia, para os estruturar nas figuras de um capitalismo liberal, bárbaro e securitário, de um socialismo reformador, ainda preso, consciente ou inconscientemente, a algumas ilusões do mundo capitalista de que se não consegue libertar, e, finalmente, da utopia alternativa ao capitalismo, ao colonialismo e ao patriarcado⁴⁶. Esta utopia alternativa, que postularia uma nova declaração cosmopolita insurgente de direitos e deveres humanos no contexto de um diálogo intercultural e de novas ecologias dos saberes, das temporalidades, das diferenças e dos reconhecimentos, das trans-escalas e das produtividades, situa-se na linha dos cosmopolitismos emancipatórios, acabados de referir, numa luta pela

⁴⁴ PAPA FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, Prior Velho, Paulinas, 2020, pp. 55-137.

⁴⁵ Cf. supra, neste capítulo, nota 40.

⁴⁶ Cf. Boaventura de Sousa SANTOS, *O futuro começa agora: da pandemia à utopia*, Lisboa, Edições 70, 2020.

“defesa da vida digna”, assente na “imaginação de políticas e modos de vida que no futuro nos possam defender melhor de pandemias”⁴⁷. No fundo, trata-se ainda da utopia do cosmopolitismo, temperada agora pelo realismo decorrente da crise pandémica e pela capacidade de imaginar o mundo a partir dessa mesma crise.

Curiosamente, também Stephen Toulmin, sob cuja inspiração iniciei o capítulo I deste livro, conclui a sua obra *Cosmópolis*, então citada, com estas palavras: “Desde Hobbes até Marx, e até muito depois, a teoria política foi-se escrevendo fundamentalmente em termos nacionais e internacionais. As nossas reflexões sobre a ordem da sociedade — tal como sobre a ordem da natureza — estão dominadas ainda pela imagem newtoniana do poder massivo exercido por uma instância soberana mediante a aplicação de uma força principal, de tal modo que perdemos a sensibilidade em relação a todos os aspetos em que os êxitos sociais e políticos dependem mais do influxo do que da força. De momento, as variadas relações e interações políticas entre, por um lado, as entidades transnacionais, subnacionais e multinacionais, e, por outro, as funções que estas podem desempenhar eficazmente têm de ainda ser analisadas por uma ‘ecologia de instituições’ que, por agora, apenas acabou de sair da casca”⁴⁸. Noto, apenas, que não deixa de ser interessante que este autor, no contexto do seu estudo sobre o fundo que atravessa a Modernidade, fale, ele também, da necessidade de uma nova ecologia, que designa como “ecologia das instituições”.

A concluir

O diálogo é a base do cosmopolitismo, já que ser cosmopolita é sentir-se em casa onde quer que seja e não se sentir estrangeiro em parte alguma, o que supõe não apenas a intensificação do clássico dever da hospitalidade, mas também a abolição das fronteiras num movimento contrário ao da construção de muros que parece mobilizar agora a atenção de alguns dos nossos governantes. É por isso que a utopia do diálogo e do cosmopolitismo é otimista por natureza e humanista por vocação, sendo her-

⁴⁷ *Idem, ibidem*, p. 516.

⁴⁸ Stephen TOULMIN, *Cosmópolis, el trasfondo de la Modernidad*, trad. de F. Moreno Carrillo, Barcelona, Península, 2001, p. 289.

deira dos valores mais emblemáticos da filosofia das luzes, que pode ainda continuar a alimentar os nossos ideais. Ao contrário da utopia pós-humanista e da utopia animalista, a utopia do diálogo e do cosmopolitismo situa-se justamente no coração do humano e da sua dimensão sociável e política e procura apenas superar as fronteiras instauradas entre os humanos. Mas, enquanto as utopias renascentistas pensavam a comunidade humana a partir dos indivíduos vivendo numa ilha, a utopia do cosmopolitismo pensa a comunidade cósmica e tendo em conta as pólis já constituídas, que são, em última instância, os Estados, superando as suas fronteiras, assinalando e potenciando as suas convergências e colocando os indivíduos, para além dos limites dos seus Estados, como cidadãos do mundo. A lei da Hospitalidade Universal elaborada por Kant em *A paz perpétua* torna-se aqui um dispositivo fundador do cosmopolitismo clássico, como espaço e projeto de relacionamento entre os cidadãos dos diferentes Estados e o Mundo, pois os homens são e têm de ser pensados ao mesmo tempo como cidadãos dos Estados e cidadãos do Mundo e o mundo como uma aliança de povos e cidadãos. Mas o cosmopolitismo atual ultrapassa em intensidade esta relação dos cidadãos com os Estados, transformando o mundo em espaço de cidadania que interdita a existência de nativos e estrangeiros em prol de uma igualdade plena que assenta na abolição das fronteiras e na conversão da relação entre os seres humanos numa pura relação dialógica de igual para igual. O mal, para esta forma radical de utopia, é, por um lado, a guerra e, por outro, a estranheidade ou, melhor ainda, a estrangeiridade em que se esconde uma xenofobia mal resolvida e se oculta também a guerra sob múltiplas formas. As fronteiras geram, ao mesmo tempo, guerras e estrangeiros e é por isso que todo o cosmopolitismo começa por uma desmontagem dos princípios em que assentam os sentimentos nacionalistas e os mitos fundadores da pureza das nações. O cosmopolitismo parece ser hoje uma exigência da mundialização do conhecimento (que não pode ser sinónimo de mundialização do conhecimento ocidental, mas deve admitir “o fim do império cognitivo”⁴⁹), e uma consequência da cosmopolitização

⁴⁹ Cf. Boaventura de Sousa SANTOS, *O fim do império cognitivo. A afirmação das epistemologias do Sul*, Coimbra, Almedina, 2018. Demarco-me assim de processos de cosmopolitização assentes na projecção global da razão científica moderna e ocidental, valorizados por F. WOLFF (*op. cit.*, pp. 140-143) e que ignoram as dinâmicas geradas por uma ecologia dos saberes.

jurídica e política, da globalização dos riscos ambientais entre outros e da universalização da solidariedade. É por isso que o cosmopolitismo é o rosto atual de um humanismo universalista que respeita a diversidade cultural sem a aniquilar em pretensas homogeneidades transculturais artificialmente impostas por globalizações apressadas, precipitadas e idiocidas, ou seja, assassinas de especificidades próprias e locais, ou por um Estado único supranacional também já rejeitado por Kant. Isto coloca o diálogo como princípio complementar da utopia cosmopolita, enquanto última etapa do humanismo, no sentido de uma humanidade reconciliada consigo mesma.

Dos diferentes tipos de utopia do renascimento, vemos que a utopia técnica de Bacon renasce tragicamente nos traços das contra-utopias de Orwell ou de Huxley e talvez também na utopia pós-humanista, a utopia mágico-metafísica de Campanella reacende-se periodicamente nas astrologias que sempre acompanham o final dos anos, dos séculos ou dos milénios e a utopia naturalista de More parece renascer travestida na utopia do animalismo. Quanto às outras, a utopia dialógica de Nicolau de Cusa, renasce hoje na utopia do cosmopolitismo e do diálogo, como projetos que se enraízam no coração dos homens de boa vontade quando se unem e reúnem nas sedes mundiais da paz e da concórdia e nos foros internacionais que fazem do mundo a casa e a morada de todos os povos em sã convivência intercultural. Em contrapartida, as utopias de inspiração religiosa, ou ressurgem em distopias de fundamentalismos religiosos, ou, como no caso do Papa Francisco, dão os braços às utopias cosmopolitas num projeto irénico e ecuménico polarizado pela harmonia entre os povos.

Cuidar desta terra e do cosmos como o jardim do humano e do amanhã e plantar nele as flores que os nossos filhos e os filhos dos nossos filhos não-de gostar de contemplar pode parecer um sonho, mas mais não é do que o imperativo moral e político de quem, sentindo-se dialogicamente solidário com o universo, não pode deixar de se sentir solidário com os seres que nele fazem ou farão a sua morada, na sua singularidade e na sua diferença, como quem respeita, cuida e rega a espiga em que se acende a esperança no futuro.

Origem dos textos

Capítulo I. Renascimento e paradigmas da Modernidade. Este texto foi escrito como homenagem a Maria Luísa Ribeiro Ferreira e publicado em A. P. MESQUITA *et alii* (org.) — *A paixão da razão. Homenagem a Maria Luísa Ribeiro Ferreira*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014, pp. 249-270.

Capítulo II. Raízes místicas do pensamento “sub specie machinae” e no quadro e uma metafísica do poder e da vontade (Descartes revisitado). Este texto, em grande parte inédito, deu origem às seguintes publicações: 1) “Raízes místicas del pensamiento *sub specie machinae*. Descartes revisitado, in *La filosofía de Descartes y la fundación del pensamiento moderno*. Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1997, pp. 57-83; 2) “Os antecedentes do conceito de “causa sui” e as raízes místicas da metafísica cartesiana do poder”, in L. R. SANTOS, P. M. ALVES e A. CARDOSO (Eds.) — *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp. 47-62; 3) “Relire Descartes à partir de Nicolas de Cues”, *Noësis* 26/27 (2015-2016), pp. 135-153.

Capítulo III. O outro corpo de Descartes. Este texto foi escrito como homenagem a Francisco Vieira Jordão e publicado, numa versão mais desenvolvida, em A. M. MARTINS, J. M. ANDRÉ e M. S. CARVALHO (Eds.) — *Da natureza ao sagrado. Homenagem a Francisco Vieira Jordão*, I, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1999, pp. 313-366.

Capítulo IV. Racionalismo e afetividade: sobre os princípios estruturadores das paixões em Descartes e em Espinosa. Este texto foi escrito em homenagem a Miguel Baptista Pereira e publicado em J. A. Pinto RIBEIRO (Ed.) — *O homem e o tempo. Liber amicorum para Miguel Baptista Pereira*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1999, pp. 281-331.

Capítulo V. Da pólis à cosmópolis: as utopias do Renascimento, a crise das utopias e o seu renascimento. Este texto aguarda publicação, com pequenas alterações, em M. H. DAMIÃO, M. G. BIDARRA, J. P. JANICAS (Org.), *Percursos nas Ciências da Educação: lugar para a utopia*, Coimbra, CEIS XX.

Referências das obras de Nicolau de Cusa, Descartes e Espinosa

As obras de NICOLAU DE CUSA são, na sua quase totalidade, citadas a partir de *Opera omnia*, na edição crítica da Academia de Heidelberg, publicada por Felix Meiner, a partir de 1932, sendo identificadas pela sigla h seguida do respetivo volume.

Excetua-se o *De docta ignorantia*.

O *De docta ignorantia* é citado, com a designação Editio minor, a partir de: NICOLAI DE CUSA *De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit. Buch I. Übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen herausgegeben von Paul Wilpert. Dritte, durchgesehene Auflage, besorgt von Hans Gerhard Senger. Hamburg, Felix Meiner, 1979.*

As obras de DESCARTES são citadas a partir de *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, XI vols, sendo identificadas pela sigla AT, seguida do respetivo volume.

As obras de ESPINOSA são citadas a partir de SPINOZA *Opera*, herausgegeben von Carl Gebhardt, Carl Winter Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 4 vols, sendo identificadas por GEBHARDT.

Excetua-se o *Breve tratado*, citado a partir de SPINOZA, *Œuvres*, I, Traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

Este livro assenta na convicção de que a Modernidade é um período demasiado complexo, rico e fecundo para poder ser reduzida a um ou dois traços tipificadores que sempre sacrificam a filosofia dos autores que se tomam como seus protagonistas e que se furtam, também eles, aos esquemas taxonómicos com que certas correntes filosóficas e muitos compêndios de Filosofia os pretendem catalogar. Mesmo os pensadores que privilegiaram as ideias claras e distintas ou o “more geometrico” de filosofar, incorporam elementos tensionais que correspondem à multipolaridade e ao dinamismo do seu pensamento. Por isso, só com uma atitude aberta, de descoberta e de espanto, nos podemos aproximar das suas ideias. É o que se procura nesta obra, que visa mostrar os complexos paradigmas da Modernidade e outros rostos de alguns dos seus autores, como o misticismo, a afetividade e a utopia, com que continuam a desafiar o pensamento contemporâneo.

www.rui.gracio.com



FCT Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia



REPÚBLICA
PORTUGUESA

IEF

INSTITUTO DE ESTUDOS FILOSÓFICOS
UNIDADE I&D

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/FIL/00010/2020.
