

Relações entre a medicina e a moral no racionalismo cartesiano

Alessandro Pimenta

Doutor em Filosofia pela Universidade Gama Filho.
Professor de Filosofia na Universidade Federal do Piauí (UFPI).

Resumo: O racionalismo cartesiano busca adequar em um único sistema a metafísica, a medicina e a moral, a fim de que isso possibilite uma vida melhor ao sujeito moderno. Este artigo mostra as proximidades entre a medicina e a moral no projeto filosófico-científico de Descartes.

Palavras-chave: Medicina – moral – racionalismo – ciência e método.

Considerações iniciais

Não se pode negar a importância da filosofia de Descartes para a filosofia do séc. XVII, bem como para a época contemporânea. Seu legado vai da fenomenologia de Husserl à filosofia da mente, para citar apenas dois exemplos.

Há um certo receio de Descartes em tratar de assuntos ético-morais, visto que a moral se situa no âmbito das idéias confusas da união substancial e o sistema não se encontra finalizado. Entretanto, percebe-se que, desde suas primeiras obras, Descartes se preocupa em formular uma filosofia que se afaste da pura especulação escolástica e que seja uma filosofia prática que possa tornar o homem o mais feliz possível. Há, certamente, uma preocupação sistemática em formular uma filosofia que seja prática. Isso realmente fica claro nas ligações entre ciência e moral, ou melhor, entre a medicina e a moral cartesianas.

Nesse sentido, a medicina cartesiana implica a compreensão das analogias entre o corpo e a máquina, bem como suas limitações são importantes para a compreensão das sensações e dos humores. Realmente, se o homem, sujeito de suas ações morais, é um fator importante para a compreensão da moralidade, deve-se buscar compreender suas características enquanto corpo. Tendo consciência da importância e da limitação da análise mecanicista para a compreensão do composto, impõe-se a compreensão da união substancial, diante do pensamento e da linguagem humana.

É certo que é necessário compreender a fundamentação metafísica desse composto que se denomina “homem”, ou seja, a interação entre a *res cogitans* e a *res extensa*, e igualmente, dificuldades que a união dessas duas substâncias encerra. A indagação que emerge tange ao fato do possível abandono de Descartes de seus projetos iniciais em relação à medicina e à moral. O que se defende, neste artigo, é que não há um abandono propriamente dito, mas uma obra e projetos inacabados.

Enfim, o projeto científico-filosófico de Descartes é expresso, também, nas regras da *morale par provision* contidas na terceira parte do *Discurso do método* e na moral encontrada na correspondência com Elisabeth em 4 de agosto de 1645. Estas informações levam à afirmação de que a preocupação com a ciência (metafísica, método, medicina e moral) é constante no pensamento de Descartes e que as máximas de 1637 não são meramente circunstanciais. Elas fazem parte de um projeto de um sistema filosófico que busca a verdade absoluta, onde se pode encontrá-la, ou seja, na metafísi-

ca, mas que não se afasta das questões morais em virtude do grau menor de certeza que elas podem conter. Aliás, se na época de maturidade do sistema, quando Descartes na *Carta-prefácio à edição francesa dos princípios de filosofia* afirma que a moral constitui o último degrau da sabedoria, podemos seguir o raciocínio de que sua obra médica e moral se complementam e se adaptam coerentemente ao sistema.

1.1. O projeto filosófico-científico e o receio de publicar sobre moral

A ausência de polêmicas sobre questões morais é verificada no período que compreende a publicação das obras de Descartes. Descartes não teve opositores sobre esta temática como aconteceu com a metafísica. Entretanto, não se encontra uma obra cartesiana, especificamente sobre questões morais, publicada e dirigida “aos senhores deão e doutores da sagrada Faculdade de Teologia de Paris” (AT, IX, 4), acrescida de objeções e respostas.

Apesar de não apontar nenhuma razão de ordem filosófica de sua recusa em tratar da moralidade, em carta de 1º de novembro de 1646 a Chanut, Descartes explica que seu receio se refere às perseguições sofridas em razão da publicação de seus “inocentes princípios de física” (AT, IV, 536). Assim, a publicação de sua moral seria um pretexto para a calúnia e perseguições, impossibilitando o repouso necessário à procura da verdade¹. Um ano após a carta supracitada, em 20 de novembro de 1647, são apresentados dois motivos. Primeiro, se a moral se encontra no âmbito da união substancial onde as idéias são essencialmente confusas, existe a possibilidade real de ser caluniado por pessoas mal intencionadas², como já ocorrera por ocasião de suas publicações anteriores. Segundo, a perspectiva de que somente os soberanos³ e as pessoas por eles designadas podem regrar os costumes das pessoas (AT, V, 86). Poucas linhas após a exposição destes dois motivos, Descartes afirma que espera que “estes escritos sejam vistos somente por ela (Rainha Cristina da Suécia) e por você (Chanut)” (AT, V, 87). Nesta confiança, Descartes lhes endereça o *Tratado das paixões da alma* e algumas cartas que ele já tinha enviado a Elisabeth⁴ e recebido sobre o Soberano Bem.

A biografia e o itinerário intelectual de Descartes desmentem a opinião segundo a qual ele fora alheio a discussões. Sua prudência se volta, por um lado, às discussões inúteis que estes temas possam gerar, pois estas demandariam tempo o qual poderia ser melhor empregado em suas pesquisas e, por outro lado, a possibilidade da calúnia. O fato de ter receio em publicar suas reflexões sobre temas ligados à moralidade e à política não indica que não era projeto de sua filosofia (AT, IX-2, 14-15) – pelo menos se a *Carta-prefácio à edição francesa dos princípios de filosofia* for a referência – nem

¹ Em 1637, Descartes já mencionara o pensamento segundo o qual certa tranquilidade é necessária para a busca da instrução. É esta idéia que corrobora a justificação da *morale par provision* (AT, VI, 22-24). Apesar de se justificar e se adequar à filosofia de Descartes, o pensamento moral é visto por Burman como circunstancial, fruto da insistência de pedantes (AT, VI, 552), ou mesmo um recurso que visava impedir que fosse acusado de criar um caos moral, fruto da dúvida metafísica (AT, VI, 178). Entretanto, na carta de 1.º de novembro de 1646 a Chanut, Descartes classifica os textos que problematizam a moralidade como “mais agradáveis” (AT, IV, 536).

² Esta correspondência é posterior à querela de Utrecht (1641-1645). Sabe-se que esta polêmica não se limitou às discussões ou argumentações de cunho filosófico; ao contrário, houve processos judiciais.

³ Há certamente um conservadorismo político na filosofia de Descartes. Percebe-se isso já na primeira regra da *morale par provision* quando se prescreve seguir as leis e os costumes do país, bem como a fidelidade à religião (AT, VI, 23). Em uma correspondência a Elisabeth, em setembro de 1646, Descartes, ao comentar *O príncipe* de Maquiavel, faz uma diferenciação entre o príncipe legítimo e o ilegítimo. Esta legitimação é justificada pelo direito divino, pois Deus dá o direito a quem dá a força (AT, IV, 486-487).

⁴ À primeira vista, pode parecer estranho o fato de Descartes enviar parte de sua correspondência com Elisabeth (as que tratam do Soberano Bem) à Rainha Cristina, por meio de Chanut. Todavia, Descartes informa a Elisabeth, em carta de 20 de novembro de 1647 (mesma data da carta a Chanut), que fez o envio das correspondências e lhe explica que a razão disso é mostrar a eles que seu pensamento sobre o assunto em questão permanece inalterado (AT, V, 89-91). Não se tem informação de que a princesa tenha reprovado a atitude de Descartes.

que não o fez por meio de correspondências⁵, principalmente com a princesa Elisabeth, a rainha Cristina e Chanut⁶.

Certamente, o legado de Descartes traz uma imagem deturpada, tanto de seu projeto, quanto de sua obra. Alguns pré-conceitos lhe são atribuídos como a separação radical entre a *res cogitans* e a *res extensa*, sem procurar a compreensão da união substancial ou das três noções primitivas nas quais se encontra a noção de união substancial⁷, não como acidental, mas como uma mesma coisa (AT, IX, 12). Isso contribui para uma visão do cartesianismo como uma filosofia excessivamente metafísica e/ou mesmo alienada, pois no séc. XVII se desenvolvem perspectivas laicas para a compreensão da ciência, cuja influência de Descartes é inquestionável, e uma reformulação da moral e da política guiadas somente pela luz natural, tal como se encontra em Hobbes ou Maquiavel. Por um lado, a reforma da ciência de cunho aristotélico desde seus fundamentos (AT, IX, 9; AT, IX 13) é encontrada facilmente nos textos de Descartes, enquanto, por outro lado, a reforma da religião e do Estado não é uma preocupação imediata. Segundo Henri Gouhier (1973, p. 197), a abertura de novas possibilidades de reflexão sobre o cartesianismo que contemplem a moral se deve ao artigo de Victor Brochard intitulado *Descartes, stoïcien, contribution à l'histoire de la philosophie cartésienne*, em 1880, e, posteriormente, ao artigo de Émile Boutroux intitulado *Du rapport de la morale à la science dans la philosophie cartésienne*. Touchard (1897, p. 5) explica que uma compreensão da filosofia de Descartes alheia às questões de conduta é, por exemplo, defendida, radicalmente, por Brunetière ao afirmar que as questões relacionadas à conduta do homem são irrelevantes aos olhos de Descartes e, parcialmente, por Delbos cuja afirmação consiste em salientar a ausência de coerência e pouca unidade metódica do pensamento moral de Descartes⁸. O artigo de Boutroux se encontra em uma outra direção em relação aos textos de Brunetière e Delbos, pois afirma a coerência da moral cartesiana. Não é sem razão que a tese de Touchard chega às mesmas conclusões de Boutroux quando afirma que “o problema moral não foi nem negligenciado nem eliminado por Descartes” (TOUCHARD, 1897, p. 6).

É necessário, então, refletir sobre o projeto filosófico de Descartes, pois assim é possível investigar qual tipo de filosofia é criticada e qual a proposta de Descartes. Dessa forma, poder-se-á compreender se há espaço para um pensamento moral coerente com o projeto e, outrossim, se Descartes o redigiu e como ele compreende.

1.2. O projeto de Descartes – ciência e prática

Contrariamente a uma imagem deturpada ou parcial do pensamento de Descartes, mostrar-se-á, agora, que seu objetivo era a efetivação de um projeto prático, cuja

⁵ As correspondências no séc. XVII eram um meio de divulgação tanto científica, quanto filosófica. Dessa forma elas não tinham o caráter privado que têm atualmente. Por isso, a importância de Mersenne, situando-se como ponto de intersecção entre vários autores, entre eles Descartes e Hobbes.

⁶ Haveria, em Descartes, duas ordens de escritos sobre a moralidade, uma teórica e outra prática. As cartas à rainha Cristina, Chanut e Elisabeth se encontrariam no âmbito teórico ou de fundamentação, já as máximas da terceira parte do *Discurso do método* e o *Tratado das paixões da alma* seriam as aplicações ou a prática destes fundamentos (TEIXEIRA, 1991, p. 20; p. 151). *O Tratado das paixões da alma* é, especialmente, uma aplicação da metafísica cartesiana. A compreensão da *res cogitans* e da *res extensa*, bem como da união substancial é o fundamento metafísico desta obra.

⁷ Michelle Beyssade salienta a expressão latina *unum quid* para pensar na união substancial como uma noção primitiva e que a expressão “terceira substância” não se encontra em Descartes (BEYSSADE, 1997, p. 1). A tese da unidade na qual se afirma que a mente está unida ao corpo formando um *unum quid* depende de que as teses da existência dos corpos e da distinção real sejam demonstradas (LANDIM FILHO, 1994, p. 42).

⁸ O texto de Brunetière intitula-se *Cartésianisme et jansenisme* (1891), In: *Études sur l'histoire de la littérature française*. Já o texto de Delbos é *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*. Paris: Alcan, 1893.

compreensão contempla uma nova concepção dos princípios metafísicos⁹, conduta cotidiana, preocupação técnica, aplicação da medicina e a mais perfeita moral como corolário sua filosofia.

Se a leitura da primeira parte do *Discurso do Método* e de algumas *Correspondências* do período é considerada parte deste projeto, é possível afirmar que, ao contrário da escolástica¹⁰ que se identificava, segundo Descartes, pela ausência de fundamentos firmes (“Depois, quanto às outras ciências, na medida em que tomam seus princípios da Filosofia, julgava que nada de sólido se podia construir sobre fundamentos tão pouco firmes” [AT, VI, 7]) caracterizados por disputas que chegavam, somente, à verossimilhança desencadeando debates estéreis e insolúveis (AT, VI, 8), carecendo de fundamento, busca-se fundamentar novos princípios com objetivos práticos.

As regras para direção do espírito já abordavam a ligação entre busca da verdade e conduta da vida.

Quem se coloca seriamente na procura da verdade, não se deve limitar a alguma ciência particular, pois elas dependem umas das outras. Que se aplique melhor a desenvolver a luz natural de sua razão, não para resolver tal ou tal dificuldade da escola, mas para que, em cada ocasião de sua vida, seu entendimento mostre à sua vontade a escolha que é necessário fazer (AT, X, 361).

Mesmo que seja uma publicação póstuma e uma obra incompleta, acredita-se que sua data de redação é anterior ao *Discurso*, em meados da segunda década do séc. XVII. A importância desta obra, identificada mais por sua natureza metodológica, é que nela é possível encontrar as concepções iniciais, tanto do conhecimento, como do método. Aqui, interessa mostrar que esta busca da verdade e o desenvolvimento da luz natural por meio de um método (visto que o bom senso é comum a todos, então mais importante que ter o espírito bom é a aplicá-lo bem [AT, VI, 1]), conduzem à implicações práticas como a medicina, a mecânica e a moral (AT, IX-2, 15). Esta intenção expressa na *Carta-prefácio à edição francesa dos princípios de filosofia* já se encontra em germe nas *Regras*, pois o desenvolvimento da razão por meio de um método eficaz auxilia nas escolhas em “cada ocasião de sua vida” (AT, X, 361). Em carta a Mersenne de 30 de abril de 1630, Descartes afirma que sua pesquisa está voltada ao estudo da química e da anatomia, a fim de encontrar um remédio para seu correspondente e, referindo-se ao *Discurso*, afirma que o mais importante e que lhe preocupa, na ocasião, é saber o que é mais necessário para se conduzir na vida (AT, I, 137). É oportuno, então, investigar as indicações fornecidas a este respeito no *Discurso*.

A primeira frase do *Discurso do método*, a saber, “o bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa, não costumam desejar tê-lo mais do que o têm” (AT, VI, 1), pareceria confirmar nossa empreita, mas não é o caso, pois a expressão ‘bom senso’ não se refere diretamente à moral¹¹. A expressão indica, poucas linhas abaixo, que se trata da faculdade de julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, ou seja, bom senso é equivalente à razão (AT, VI, 1). Assim, termo bom não indica algo relacionado ao caráter e, para evitar equívocos, Descartes o explica poucas linhas depois de mencioná-lo. Ora, o que se persegue é que a busca de fundamentos

⁹ A união substancial merecerá um capítulo à parte. Neste capítulo, analisaremos a fundamentação da metafísica no *cogito* (AT, IX, 21) e a união substancial, pois é neste âmbito que se encontra a moral.

¹⁰ Descartes se refere à filosofia escolástica como “filosofia das escolas” (AT, VI, 62), como “filosofia tradicional” (AT, VII, 579) e, ainda, como “filosofia peripatética” (AT, VII, 580). É sinônimo de aristotelismo esta última expressão, aplicada, desde a antiguidade clássica, aos seguidores de Aristóteles.

¹¹ Deve-se a É. Gilson, em seu comentário ao *Discurso do método*, a compreensão de que a noção de bom senso não admite uma interpretação moralizante. Em seu comentário sobre o *Discurso*, Gilson (1967, p. 132) salienta que o bom senso é sinônimo de razão ou luz natural, ou seja, faculdade de distinguir o verdadeiro do falso.

na metafísica e na ciência, terá desdobramentos práticos, tanto na medicina, como na mecânica e na moral, pelo menos em projeto, pois como se sabe, parte de seus projetos ficaram inacabados. Assim, o termo bom senso, ainda que não se trate de uma terminologia ético-moral, implicará a sustentação do desenvolvimento da filosofia prática de Descartes, uma vez que a fundamentação da metafísica implica um modelo de ciência e se constitui a base para a busca da mais perfeita moral, como indica a *Carta-prefácio aos Princípios de Filosofia*.

1.3. Projeto de Descartes – ciência e filosofia

Ao se procurar investigar a concepção de ciência segundo a qual se pode compreender o projeto de Descartes, ainda incipiente, uma passagem da segunda parte do *Discurso do método* parece ser elucidatória:

Eu ainda estava na Alemanha, para onde fora atraído pela ocorrência das guerras que ainda não findaram e, quando retornava da coroação do imperador para o exército, o início do inverno me manteve num quartel, onde não encontrando nenhuma freqüentação que me distraísse, e não tendo, além disso, por felicidade, quaisquer solicitações ou paixões que me perturbassem, permanecia o dia inteiro fechado sozinho num quarto bem aquecido, onde dispunha de todo o vagar para me entreter com meus pensamentos (AT, VI, 11).

Esse fato, tal como se mostrou narrado no *Discurso*, data de 1619. Descartes procura informar a seus leitores os pensamentos que se lhe ocorreram na situação supracitada. É importante realizar um levantamento dos mesmos, pois sua importância consiste na corroboração da concepção de ciência que compreende um período que corresponde de 1619 a 1628 que se persegue nesta parte no trabalho. Dentre todos estes pensamentos, destaca-se, sob um enfoque cronológico, um pensamento com o qual a atenção de Descartes se ocupa. Este se volta à constatação de que “amiúde não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças e feitas pelas mãos de diversos mestres, como naquela em que um só trabalhou” (AT, VI, 11). Este é, segundo Gilson (1967, p. 157), o mais importante pensamento que ocorre a Descartes. A construção do edifício da ciência é obra de um só e Descartes se sente autorizado para efetivação de tal empreita. Esta passagem do *Discurso* liga-se, uma forma de eco, ao sonho de 10 para 11 de novembro de 1619, narrado nas *Olympica*. Nele, Descartes diz que estava prestes a descobrir os fundamentos de uma ciência admirável. Ao se observar tal literatura, percebe-se que Leibniz, que coletou a parte da obra que contém as *Olympica*, não fez como Baillet, ou seja, não transcreveu os três sonhos. Os dois primeiros não são de interesse aqui, portanto, somente o terceiro é imprescindível para nossa empreita. O terceiro, sim, auxilia na investigação da concepção de ciência nos textos de juventude da obra de Descartes. Este terceiro sonho fala de um dicionário e de um livro de poesias, *Corpus poetarum*, no qual se encontra escrito ‘que caminho seguirei na vida?’, bem como de um homem desconhecido que apresenta uma poesia a Descartes intitulada *Sim e não*. Baillet, biógrafo de Descartes, interpreta esse sonho em três etapas. O dicionário (em outra versão do sonho, a enciclopédia) liga-se ao encadeamento das ciências das quais Descartes percebe o princípio unificador (AT, I, 82-84). A interrogação de Rodis-Lewis (1996, p. 58) sobre a pertinência ou não desse anseio de posse global do saber por parte de Descartes leva à emergência dos nomes de Pontus de Tyard e Ronsard. Esta temática, como mostra a comentadora, já se encontrava na obra destes. Eles já falavam, respectivamente, de uma enciclopédia esférica da ciência e da filosofia que se encerrava em uma esfera na qual a ciência caía em nossas mãos como um brinquedo. No *corpus poetarum*, livro que desde a época de La Flèche era familiar a Descartes, encontram-se

indicações de um procedimento em que se fazia simplesmente uma abertura casual do livro, a fim de se encontrar nele um conselho ou uma máxima de orientação de vida.

A referência se encontrava o início do *XV idílio* de Ausônio, no qual, após a pergunta sobre o caminho, segue-se uma exposição pessimista sobre caminhos trilhados. Ausônio discorre, nesse sentido, expressamente, sobre a incerteza de se procurar um estado de vida e conclui, com certo pessimismo, que, de acordo com um pensamento dos antigos gregos, seria uma felicidade para o homem não nascer absolutamente, ou morrer antes de nascer (GOUHIER, 1958, p. 160). Essa passagem ressoa, segundo Rodis-Lewis (1996, p. 58), em uma outra, a passagem do *Discurso* que diz: “tomei um dia a resolução de empregar todas as forças do meu espírito para escolher os caminhos que devia seguir” (AT, VI, 10). Acrescente-se que um homem aparecia ainda com o *Idílio XVII* de Ausônio, no qual se lia “sim e não”, para evocar, segundo Baillet (AT, X, 183-184), a ambigüidade da vida. Todas essas asserções apontam para o propósito expresso no final da moral provisória, cuja formulação, segundo o próprio Descartes, data dessa época, na qual ele diz querer empregar toda sua vida a cultivar sua razão e progredir sempre mais no caminho da verdade (AT, VI, 27). Realmente, é certo que isso será de assaz importância para Descartes, de tal forma, que trinta anos depois, em 9 de outubro de 1649, ao relatar à princesa Elisabeth suas primeiras impressões na corte de Estocolmo, ele faz alusão à solidão de que ainda usufrui, “sem a qual é difícil que eu (Descartes) possa avançar na pesquisa na verdade e é nisso que consiste o bem principal dessa vida” (AT, V, 430). Se a investigação se voltar aos fundamentos dessa concepção, ver-se-á um pressuposto, quase que um arquétipo de fundo expresso nas metáforas do caminho e do livro. A primeira delas chama mais à atenção, pois ela possui duas dimensões, a saber, uma dimensão religiosa e outra filosófica. As religiões se arvoram como caminhos de salvação e felicidade, o poema de Parmênides se anuncia como a declaração de dois caminhos bem distintos nos quais um só é caminho do ser a ser percorrido. Tudo isso aponta para a posição especial que Descartes assumirá na história da filosofia, de modo especial pela insistência na criação de um método que, etimologicamente, significa um caminho para se atingir um fim. Quanto ao ‘sim’ e o ‘não’ escritos no livro, a interpretação do primeiro biógrafo de Descartes relatava que se trata de uma afirmação pitagórica na qual se insere a verdade e a falsidade nos conhecimentos humanos e nas ciências profanas. Segundo Gouhier (1958, p. 160), a citação de Ausônio diz que essas duas palavras ‘sim’ e ‘não’ são empregadas por todos e a determinação da vida do homem é resultante desses dois monossílabos.

Gouhier (1924, p. 44) relata em outra obra que, por ocasião do inverno de 1619, Descartes já começa a amadurecer os fundamentos de sua nova concepção de ciência que se pode ler nas *Cogitationes privatae* através da crítica à cultura livresca (KAMBOUCHNER, 1998, p. 5), pois os livros, ou trazem coisas que são por demais conhecidas, ou as coisas são escritas para preencher papel (AT, X, 214).

Sendo assim, e investigando todo o clima do sonho e da sua interpretação, Gouhier (1924, p. 45) procura estabelecer o sentido para o sonho de Descartes. Primeiramente, encontra-se a unidade das ciências. Todas as ciências são uma. Os conteúdos das ciências que aparecem no dicionário do sonho só têm sua existência na e pela ciência. Em segundo lugar, a ciência é uma e obra de um só¹², pois somente as ciências particulares necessitam de colaboradores. Em terceiro lugar, será mestre da ciência quem seguir os poetas, pois cada homem tem em si os germes da ciência e não serão os procedimentos puramente lógicos dos pretensos sábios que despertarão essa ciência. Em quarto lugar, Descartes é o destinatário desses preceitos divinos, uma vez que é capaz

¹² A defesa da tese segundo a qual a obra de um só é mais bem estruturada que a constituída por vários é encontrada no começo da segunda parte do *Discurso do método*, constituindo um dos primeiros pensamentos de Descartes depois de se instalar solitariamente na Alemanha. A carta de 26 de março de 1619, endereçada a Beeckman, tratando de “uma ciência totalmente nova”, corrobora a passagem do *Discurso*: “É uma obra infinita, e não para um só. Que incrível projeto ambicioso! Mas, no obscuro caos dessa ciência, percebi uma certa luz, por meio da qual creio poder dissipar as mais espessas trevas” (AT, X, 157-158). Ora, isso indica que desde 1619 já se encontra a tese apresentada no início da segunda parte do *Discurso*.

de compreendê-los e é chamado a dar à humanidade esta ciência admirável (GOUHIER, 1924, p. 45). Esse sonho perde, então, o caráter de uma ambição para se tornar uma missão que Maritain, citado por Gouhier, chama de pentecostes da razão (GOUHIER, 1924, p. 45).

A interpretação de Gilson (1967, p. 210) aponta para uma tríplice realidade relacionada ao sonho que o *Discurso* deixa perceber: que o corpo da ciência se caracteriza por sua unidade, que é possível reconciliar a filosofia com a sabedoria e que Descartes se sente investido por Deus para constituir o corpo das ciências e, por conseguinte, fundar a verdadeira sabedoria. Essa unidade é de certo modo antecipada na carta a Beeckman de 25 de abril de 1619, na qual Descartes diz que está procurando colocar em ordem as mecânicas ou a geometria (AT, X, 162)

Deve-se em parte a Beeckman o restabelecimento da importância das matemáticas para Descartes. Ele o fez descobrir que certos problemas físicos podem ser resolvidos com o auxílio de fórmulas matemáticas. Claro que isso é um ponto de partida, pois é necessário que se justifique que é possível a aplicação de um método de modelo matemático a toda a física (RODIS-LEWIS, 1996, p. 32). A importância dessa influência de Beeckman ao jovem Descartes faz com que o filósofo se empenhe em investigar a verdadeira utilidade da matemática (AT, VI, 7). Fichant (1998, p. 74) lembra que isso, na linguagem de Beeckman, será chamado de “fisicomatemático” e que será tributário, futuramente, da tese da livre criação das verdades eternas. Resumidamente, significa que não há diferença de estatuto ontológico entre as *mathemata* e as *physika*.

Pode-se perceber, de modo mais claro, que toda essa intenção de unidade da ciência em Descartes já se encontra na *Regra 1*, em que se afirma que um erro muito comum consiste em atribuir equivocadamente as propriedades na comparação de uma coisa com outra. O resultado dessa atribuição equivocada era a divisão aristotélica das ciências do espírito e das artes que impedida que alguém pudesse aprender simultaneamente todas as artes, porque se dividiam as ciências do espírito a partir de seus objetos e, por isso, era necessário, segundo Descartes, incorrer no erro de estudar as ciências separadamente (AT, X, 360). Compreende-se disso que as ciências não são outra coisa que a sabedoria humana que permanece sempre a mesma independentemente do objeto a que se aplica. As ciências têm entre si um encadeamento tão estreito, que é mais fácil aprendê-las todas em conjunto do que separar uma só de todas as outras. Esse é um traço distintivo entre Descartes e seus contemporâneos. Para que as ciências possam ser apreendidas por um só, é necessário que elas constituam um conjunto contínuo. Assim, ao contrário de seus contemporâneos, salienta Rodis-Lewis (1996, p. 48), que procuram a resolução de problemas isolados, Descartes procurar resolvê-los identificando uma unidade nas ciências.

Aquele, pois, que quer pesquisar seriamente a verdade das coisas não deve escolher uma ciência particular, pois elas são todas unidas entre si por um liame de dependência recíproca (AT, X, 361).

A esse respeito, o comentário de Gilson (1967, p. 214) é elucidatório. Nele, observa-se que Descartes não publicará jamais esta idéia fundamental na forma pura que ela possuía inicialmente, a não ser na *Carta-prefácio à edição francesa dos princípios de filosofia*, que nada mais é que um libelo contra o modo escolástico de fazer filosofia. Ora, quando se conhecem as razões que levaram Descartes a escrever os *Princípios*, bem como a referida *Carta-prefácio*, pode-se dizer que Descartes continua mantendo essa concepção ao longo de toda sua obra.

Na segunda parte do *Discurso*, depois de apresentar as etapas do método, pode-se afirmar que Descartes em 1637, dezoito anos depois, tira as conclusões necessárias de seu método e de sua intuição. Seu modelo é retirado dos geômetras que usam longas cadeias de razões simples e fáceis para chegar a demonstrações mais difíceis (AT, VI, 19). Tem-se, pois, o modelo da indução já estabelecido que levará Descartes a imaginar que

todas as coisas que podem cair sob o entendimento dos homens seguem da mesma maneira. Gilson (1967, p. 214) chama à atenção para algo decisivo nesse passo do *Discurso*, isto é, que tudo que é objeto de conhecimento verdadeiro é, por definição, suscetível de conhecimento matemático e ele conclui que “a idéia da unidade do corpo da ciência é inseparável, cronológica e logicamente, da extensão do método matemático à totalidade do domínio do conhecimento” (1967, p. 214). De 1620 a 1628, a vida de Descartes é muito pouco conhecida. O entendimento do que significa, nessa época, a ciência para ele, implica pesquisar alguns desenvolvimentos que o levaram a uma posição tal original.

Na coletânea dos textos de Descartes que foram juntados por Leibniz, tem-se um título geral *Parnassus* dividido em três partes que são *Preambula*, *Experimenta* e *Olympica*. Uma análise, mesmo que superficial desses apontamentos esparsos, pode ajudar a determinar a concepção de ciência nesse período da obra de Descartes. Os *Preambula*, que em suas poucas páginas tratam de questões preliminares de geometria e álgebra se iniciam por uma citação bíblica que diz: “o temor de Deus é o início da sabedoria” (Sl 110, 10; Prov 9, 7 e Eclo 1, 14). Gouhier explica que a citação veterotestamentária pode ser aplicada aos preâmbulos de alguma questão de geometria ou de álgebra. Todavia, a partir do fato de que *sapientia* e *scientia* estão juntas no plano de Descartes não pode causar estranhamento que esses preâmbulos contenham os princípios gerais da ciência admirável. A primeira referência de Descartes é a da máscara. Ele diz que “do mesmo modo que os comediantes se vestem de máscaras, para que não apareça o rubor em suas fontes, no momento em que vou me mostrar no palco, caminho mascarado” (AT, X, 213). Nisso, é perceptível que a atitude de prevenção, tão importante na constituição do método, fundamenta-se no *larvatus prode*. A análise de fragmentos esparsos da obra desse período revela que Descartes está preocupado em fixar regras para um método. Descartes lembra ainda que quando era jovem, diante das descobertas engenhosas (*ingeniosis inventis*) dos outros, procurava ver se as podia fazer por si mesmo, “sem ajuda de um guia e assim eu observava pouco a pouco que eu procedia seguindo regras fixas” (AT, X, 214). É importante que Descartes, nessa época, tenha uma idéia de ciência, que ele vai desenvolver mais tarde. Ele diz ainda na mesma passagem que a ciência “é como uma mulher, se pudica, ela permanece ao lado de seu marido e o honra, e se se oferece a todos, ela se alvilta (AT, X, 214). No mesmo texto, o tema da máscara é retomado para dizer que na sua época todas as ciências são mascaradas, “levantadas as máscaras, elas aparecerão com toda a sua beleza e para aquele que vê claramente será mais fácil retê-las em seu espírito do que reter a série dos números” (AT, X, 214). A característica que Descartes procura evidenciar é a simplicidade de seu método. Por que, por exemplo, é possível a retenção mental da série dos números? Simplesmente porque, observada uma técnica, pode-se chegar a uma numeração infinita. O impedimento para se dominar esta técnica é tão somente o fato de que as ciências estão mascaradas e que a natureza é, por vezes analisada sob critérios religiosos, sobrenaturais e obscuros. Kambouchner (2004, p. 293) explica que as máscaras ou ídolos baconianos, são empecilhos para o nascimento da nova ciência, mas uma diferenciação entre ambos deve ser feita: os limites individuais impedem que esta nova maneira de analisar o mundo seja obra de um só como pretende Descartes. Nas *Cogitationes privatae*, depois de ler a obra de Lambert Schenkel, *De arte memoria*, afirma-se que seria fácil de abarcar pela imaginação todas as coisas que descobriu. Isso se faz pela redução de todas as causas a uma só. Se o procedimento for esse, não haverá, certamente, necessidade de memória para se ter todas as ciências (AT, X, 230).

O diário de Beeckman assinalava, em 8 de outubro de 1628, por ocasião de sua visita a Descartes, que em aritmética e geometria ele não tinha nada mais a desejar, em virtude do progresso dos últimos nove anos, e Descartes encaminhará a Beeckman a álgebra que se encontra em fase de término, pela qual ele chega a um conhecimento perfeito da geometria (AT, I, 163). O que se pode dizer do progresso feito por Descartes a essa época é que ele se manteve fiel à promessa feita a Beeckman, no inverno de 1619-1620, de construir uma álgebra que fosse instrumento para sua físico-matemática.

O maravilhamento diante da natureza é, então, o objeto de preocupação de Descartes nessa época.

Há uma parte nas matemáticas que eu chamo de ciência dos milagres porque ela ensina a servir de tal modo do ar e da luz, que se pode fazer ver por seu uso todas as ilusões de que se diz que os mágicos fazem aparecer pela ajuda de demônios (AT, I, 21).

Os padres de La Flèche preocupavam-se com a defesa de seus alunos contra os charlatães e magos. Um dos professores de matemática de Descartes, Pe. François, era um especialista nessas questões e um de seus livros se chamava *Tratado das influências celestes em que as maravilhas de Deus nos céus são deduzidas, as invenções dos astrônomos para compreendê-los são explicadas, as proposições dos astrólogos judiciários são demonstradas como falsas e perniciosas de toda espécie de razões de autoridades e de experiência* (GILSON, 1967, p. 120). Um eco disso pode ser encontrado no *Discurso* quando Descartes relata que, “mesmo não estando contente com as ciências que nos eram ensinadas, percorri todos os livros que tratavam daquelas que se julgavam ser mais curiosas e as mais raras que podiam cair em minhas mãos” (AT, VI, 5). Pode-se dizer, pois, que Descartes foi informado da existência de tais ciências. Dessa forma, não se deve fugir delas, ao contrário, é preciso conhecê-las todas, a fim de evitar ser ludibriado por elas (AT, VI, 9). Há indícios, segundo Gouhier (1958, p. 111), de que Descartes tenha conhecido a obra de Agripa de Porta, principalmente no comentário que o primeiro faz da obra de Lúlio, *De occulta philosophia*, da qual ele toma exemplo de autômato a pomba de Arquitas de Terento, supondo que ela tinha entre as asas um moinho acionado pelo vento, de modo a poder voar sem seguir a linha reta. Há, por esta época, um movimento dos físico-matemáticos que rejeitam a física já anacrônica das escolas, mas na medida em que são inovadores, são obrigados a se prevenir contra toda confusão com os inovadores que não são físico-matemáticos (GOUHIER, 1958, p. 112). Gouhier mostra um destaque, sobretudo, dos alquimistas, astrólogos e mágicos que não só comentam a *Física* de Aristóteles, como também se apresentam como artesãos da verdadeira ciência (GOUHIER, 1958, p. 112). Note-se que a alquimia e a astrologia pretendem, à época, o estatuto das ciências positivas que tentam desacreditar a demonologia e a bruxaria, já que a magia se pretende agora natural, ou seja, são feitos, somente, recurso a causas naturais. O citado Pe. François no *Tratado das influências ocultas* distingue a magia branca da negra por seus resultados. A branca é identificada pela maravilha de seus efeitos e pela inocência de suas práticas, já a negra, pelos males e demônios que intervêm (GOUHIER, 1958, p. 113). O que querem os executores da magia natural? Para Gouhier, tanto Beeckman como Descartes não recusam, nos termos tardios de Augusto Comte, um saber que faz intervir na natureza agentes sobrenaturais, mas sim um saber que introduz entidades metafísicas (GOUHIER, 1958, p. 113).

A magia natural explora uma natureza impregnada de simpatias na qual o esquema é imaginado a partir do modelo de imantação, muito mais sentida do que concebida. Cornélio Agripa dizia que a magia natural era aquela que considera as virtudes e as propriedades de todas as coisas na natureza e no céu e, através de pesquisa curiosa, descobre os acordos e conveniências e coloca em evidência as potências e faculdades que estão escondidas nestas, ajuntando as coisas baixas aos dons e favores celestes como por atração e sedução, de modo que pela junção de uns com os outros sejam produzidos efeitos admiráveis e miraculosos (GOUHIER, 1958, p. 114).

Vê-se, então, que o que Descartes postula, segundo a perspectiva de Rodis-Lewis (1996, p. 50) é que as ciências, em sua diversidade, possam ser concebidas por uma só pessoa, formando um processo contínuo a partir do modelo matemático para a compreensão da realidade. E o que faz a diferença entre Descartes e seus contemporâneos é que estes colocam problemas particulares sem uma ligação entre si. Descartes condena as questões e as soluções propostas graças a um sistema que não lhes assegura

o fundamento. Beeckman revelara a Descartes que a física pode e deve ser tratada por fórmulas matemáticas (ALQUIÉ, 2005, p. 26)

Não se pode perder de vista que o plano de Descartes, revelado a Beeckman em uma correspondência de 26 de março de 1619, diz que seu intento é dar ao público não uma obra como a *Ars brevis* de Lúlio. Não se pretende voltar a todas as questões, mas sim para uma ciência totalmente nova que permite resolver, em geral, todas as questões que se podem propor, não importa de que gênero ou de que quantidade, tanto contínua como descontínua, cada uma segundo sua natureza (AT, X, 157). Depois de expor as linhas gerais do projeto, Descartes se admira de seu próprio projeto quando diz: “a obra é de fato infinita que não pode ser feita por um só. Que projeto incrível e ambicioso! Mas no obscuro caos desta ciência percebo uma espécie de luz com ajuda da qual penso poder dissipar as trevas mais espessas” (AT, X, 158). Desse modo, pode-se ver que intenções gerais guiavam Descartes ainda jovem. O desenvolvimento posterior da obra mostrará como tais intuições permanecem ao longo da filosofia cartesiana, pois a alegoria da árvore encontrada na *Carta-prefácio à edição francesa dos princípios de filosofia* (AT, IX, 17) e a abordagem física da moralidade o comprovam. Por isso, ao investigar sobre a coerência e inserção do pensamento moral na filosofia de Descartes, passaremos por temáticas distintas, como a concepção de ciência – apresentada neste momento – o mecanicismo e união substancial. Apesar de serem aspectos distintos, eles são necessários para a compreensão da reflexão moral encontrada no *Discurso do método, correspondência e Tratado das paixões*.

Considerações finais

O pensamento moral de Descartes é exposto em geral pelos comentadores como algo periférico, como uma parte de sua obra que poderia ser exonerada sem problemas para a compreensão da filosofia cartesiana. Já a medicina é apresentada, equivocadamente, como um projeto abandonado. O legado destas duas interpretações do sistema cartesiano é uma imagem parcial e, quiçá, deturpada, pois apresenta a filosofia de Descartes uma compreensão da realidade preocupada somente com abstrações e limitada pela metafísica dualista. A interpretação que se perseguiu aqui é a de que há uma preocupação desde as obras de juventude em edificar um sistema filosófico que possua uma base indubitável, a saber, o *cogito*, mas que desemboque em uma filosofia prática. Dito de outro modo, desde seus primeiros escritos, a relação entre ciência, metafísica e moral era um projeto que Descartes buscava efetivar.

Tendo como texto central para a compreensão do sistema cartesiano a *Carta-prefácio à edição francesa dos princípios de filosofia*, percebe-se que já na época de maturidade da filosofia de Descartes, permanece o mesmo objetivo de uma ligação intrínseca entre as várias áreas do saber. A moral, na reflexão cartesiana, é apontada como um dos frutos da árvore que é formada pelo conjunto das ciências. O objetivo de Descartes é refazer o edifício das ciências, colocando-se sob a perspectiva que se estabelece a partir da descoberta da primeira verdade, após a instauração da dúvida metódica.

É certo que Descartes buscou um ponto firme e seguro para a construção de todo o saber posterior, o *cogito*. A metafísica deve ser compreendida, então, como a fundamentação de todo o saber, entretanto, ela não é a finalidade última da filosofia cartesiana, embora sua importância não possa ser negada.

A investigação acerca do *cogito* e da distinção real entre a substância pensante e a substância extensa é fundamental para que se compreenda a medicina e a moral em Descartes, uma vez que é pela união substancial que se pode afirmar o “homem”. A noção de homem é certamente importante, pois, mais que uma simples máquina, há o pensamento e a linguagem, por isso a limitação da analogia entre o homem e a máquina. Note-se que como a moral e a medicina se encontram no âmbito da união substancial, o conhecimento daí proveniente não pode ter o mesmo grau de certeza que o conhecimento proveniente da metafísica. É nesse âmbito da união substancial que Des-

cartes identifica o plano operativo das ações morais. Assim, a moral se insere no plano das idéias confusas, o plano da união substancial. Ora, neste âmbito não há lugar para a clareza e distinção totais. Porém, não é a afirmação de um simples relativismo, é a busca de estabelecer os melhores juízos possíveis, já que a certeza não é possível.

Cabe notar que a moral e a medicina cartesianas possuem em comum o “si mesmo”. É sempre o si mesmo que conduz as ações. Na medicina, isso se constitui na expressão “médico de si mesmo” e nas indicações do auto-conhecimento e na recusa do uso de remédios, que, muitas vezes, do ponto de vista cartesiano são desnecessários. Já na moral, este “si mesmo” se constitui numa avaliação de si e das circunstâncias e na busca daquilo que é mais razoável. Cabe notar que isso leva a um egocentrismo na moral, pois não há alteridade como fator determinante na deliberação. Ainda que se busque avaliar a situação, é uma avaliação que se centraliza no “eu”, à medida que não há a consideração do que o outro pensa ou delibera. Certamente, esta concepção egocêntrica da moral vai ao encontro da filosofia de Descartes que buscava, já no *Discurso*, investigar por si mesmo. Ora, a coerência entre a moral, a medicina e a metafísica subsiste na fundamentação que esta última fornece e no conhecimento do corpo que interfere nas deliberações. Enfim, na moral cartesiana não há “outro”.

Referências bibliográficas

ALQUIÉ, F. *Leçons sur Descartes: Science et métaphysique chez Descartes*. Paris: La table de ronde, 2005.

AUCANTE, V. *L'horizon métaphysique de la médecine de Descartes*. Thèse de Doctorat. Paris: Sorbonne – Paris IV, 1997.

BITBOL-HESPÉRIÈS, A. *Le principe de la vie chez Descartes*. Paris: Vrin, 1990.

BOUTROUX, É. Du rapport de la morale et de la science dans la philosophie cartésienne. *Revue de métaphysique et de morale*, n. 2. Paris: Armand Colin, 1996.

CANZIANI, G. *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*. Florença: La Nuova Italia, 1980.

DANKMAIJER, J. Les travaux biologiques de René Descartes (1596-1650). *Archives internationales d'histoires de la science*, n. 16, 1951.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Ed. C. Adam e P. Tannery (AT). 12 vols. Paris: Vrin/ CNRS 1964-1976.

DREYFUS-LEFOYER, H. Les conceptions médicales de Descartes. *Revue de métaphysique et de morale* (Spécial, à l'occasion du troisième centenaire du *Discours de la méthode*), Paris: 1937.

GILSON, É. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1984.

_____. *Index scolastico-cartésien*. Paris: Vrin, 1979.

_____. *Discours de la méthode* (texte et commentaire). Paris: Vrin, 1967.

GOUHIER, H. *Les premières pensées de Descartes: contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*. Paris: Vrin, 1958,

_____. *La pensée religieuse de Descartes*. Paris: 1924.

KAMBOUCHNER, D. *L'homme des passions*. 2 vol. Paris: Albin Michel, 1995.

_____. Descartes et le problème de la culture. *Bulletin de la société française de philosophie*, n. 3. Paris: Vrin, 1998.

LOSANO, M. *Histórias de autômatos: da Grécia à belle époque*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RODIS-LEWIS, G. *La morale de Descartes*. Paris: Puf, 1998.

_____. *L'anthropologie cartésienne*. Paris: Puf, 1990.

SILVEIRA, L. *As concepções médicas e morais na filosofia de Descartes* (Tese de doutorado). São Paulo: USP, 1985.

TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

TOUCHARD, G. *Morale de Descartes*. Paris: Ernest Leroux, 1897.