

# A Terceira Regra da 'Moral Provisória' no *Discurso do Método*

Ulysses Pinheiro<sup>1</sup>

## Resumo

A moral cartesiana apresenta uma ambigüidade interna que nos permite interpretá-la ora como uma antecipação de teses da « razão prática » kantiana e ora como a origem da releitura de teses estoicas empreendida pela filosofia moderna, e que encontraria em Espinosa um de seus maiores expoentes. A maioria dos comentadores da obra de Descartes não realçam com nitidez essa oposição, que exige uma opção, o que gera muitos problemas de interpretação. Este texto pretende eliminar alguns desses problemas.

## Abstract

*The Cartesian ethics presents an internal ambiguity which authorizes us to interpret it either as an anticipation of Kantian « practical reason » theses or as the origin of the readings of stoic theses undertaken by modern philosophy (particularly by Spinoza). Most of Descartes interpreters does not clearly emphasize this opposition, which demands an option and produces many problems of interpretation. This text intends to eliminate some of these problems.*

Logo no início das suas *Meditações Metafísicas*, Descartes declara que o objetivo central do projeto de fundamentação do conhecimento que ele se propôs realizar é « estabelecer algo de firme e de constante nas ciências ».<sup>1</sup> Esse será um tema retomado com frequência pela filosofia cartesiana, como

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela UFRJ.

<sup>2</sup> *Meditações Metafísicas* — A. T., IX, 13. Sempre que possível, utilizarei a tradução portuguesa das obras de Descartes feita por J. Guinsburg e Bento Prado Júnior e editada na coleção « Os Pensadores » (São Paulo, ed. Abril, 1979). As notas remetem sempre para a edição-padrão de Adam e Tannery, da seguinte forma : A. T., n° do volume, n° da página.

um refrão que associa incessantemente « verdade » a « estabilidade » e « permanência ». A metafísica deve legitimar a nossa crença natural e espontânea nas evidências racionais, provando que as idéias presentes na nossa mente representam adequadamente a realidade. Como é bem conhecido, Descartes traduz esse problema epistemológico sobre a possibilidade da verdade para um discurso ontológico, onde procura resolvê-lo, do seguinte modo : a prova da existência de um Deus veraz, autor das idéias, serve como garantia de que as realidades mentais são efetivamente símbolos de seus referentes, ou seja, da realidade formal das coisas que elas representam. Desse modo, as regras « internas » do nosso pensamento são fundamentadas, isto é, a sua indubitabilidade deixa de ser apenas um *fato*, e está legitimada por argumentos racionais. Uma vez demonstrado que é contraditório duvidar das idéias claras e distintas da razão, o sentimento de certeza gerado pela percepção dessas idéias é também ele mesmo legítimo, não mais sujeito a oscilações e suspeitas.

Pareceria, à primeira vista, que no caso da moral cartesiana ocorre um processo paralelo : seria preciso elaborar, mesmo antes da fundamentação do conhecimento verdadeiro, uma « moral provisória », <sup>3</sup> composta por proposições apenas prováveis, pois as exigências práticas da vida impedem que as decisões sobre o nosso comportamento sejam « suspensas » e adiadas por uma deliberação meramente teórica; uma vez fundamentado o conhecimento, porém, seria possível elaborar uma « moral definitiva » e estável, regulada por leis racionais. Ainda segundo essa interpretação, o projeto de Descartes de elaborar uma moral racional, esboçada principalmente a partir de 1645 nas cartas à princesa Elisabeth, à rainha Cristina, a Chanut e no *Tratado das Paixões*, só não foi definitivamente realizado e exposto em um sistema devido à morte prematura do autor. <sup>4</sup> Pretendo mostrar, ao contrário, que o caráter incompleto e « provisório » da moral cartesiana não decorre de um mero acidente biográfico, mas é antes uma conseqüência necessária do estabelecimento dos « limites da razão » por uma epistemologia da ética.

Há, no entanto, ambigüidades internas às teses cartesianas sobre a moral que tornam plausível e defensável a interpretação que pretendo rejeitar. Segundo essa interpretação, a fundamentação do conhecimento daria às teses éticas um valor objetivo comparável ao conferido às ciências matemáticas e da natureza; seria possível, a partir desse fundamento, enunciar proposições referentes à vida prática suscetíveis de provas racionais e de universalidade irrestrita. Essa interpretação se baseia de fato em afirmações explícitas do próprio Descartes — por exemplo, em sua primeira grande obra sistemática, as *Regras para a Direção do Espírito*, encontramos a promessa de elaboração de uma ética racional que determine de modo claro e distinto o que é um *dever*

<sup>3</sup> *Discurso do Método*, 3ª Parte.

<sup>4</sup> Cf. J. Laporte, « La religion considerée dans ses rapports avec le moral », Cap. 3, Livro 3 de *Le rationalisme de Descartes*, P.U.F., Paris, 1945.

moral : aquele que procura a verdade deve ter como objetivo « desenvolver a luz natural de sua razão », de modo que, « em cada ocasião de sua vida, seu entendimento mostre à sua vontade a escolha que deve ser feita ». <sup>5</sup> Já em 1646, em plena elaboração de suas reflexões éticas mais maduras, Descartes fala da sua teoria moral como de uma obra já realizada e fundamentada racionalmente, ou seja, capaz de gerar conhecimentos certos e proposições verdadeiras : « a física », diz ele, « muito me serviu para estabelecer fundamentos certos na moral ». <sup>6</sup>

A comparação das três regras da « moral provisória », propostas no *Discurso do Método*, com a sua reformulação nas três novas regras do que seria uma « moral definitiva », expostas na carta à princesa Elisabeth de 4 de agosto de 1645, talvez nos ajude a compreender as ambigüidades desse percurso que parece partir do conhecimento provável e chegar à elaboração de leis racionais sobre nossas ações e comportamentos. Em um esboço bastante breve e incompleto, as três regras morais do *Discurso do Método* poderiam ser expostas da seguinte forma : a primeira nos aconselha a obedecer aos costumes do nosso país, seguindo as opiniões moderadas « comumente acolhidas em prática pelos mais sensatos »; a segunda máxima que Descartes se propõe era a de ser o mais firme possível em suas ações, de modo que, uma vez tomada uma decisão, ela deveria ser seguida como se fosse muito segura e certa, mesmo que mais tarde parecesse ser baseada em opiniões apenas duvidosas; finalmente, a terceira máxima era a de procurar sempre « antes vencer a mim próprio do que à fortuna, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo » — ou seja, após « termos feito o melhor possível » em nossas ações, o que nos falta conseguir deve ser visto como « absolutamente impossível », pelo menos para nós. <sup>7</sup> As máximas propostas na carta a Elisabeth parecem transcrever essas mesmas regras provisórias do *Discurso do Método* para um contexto no qual a razão já está fundamentada : a primeira regra, nos diz Descartes, « é que cada um procure sempre se servir, o melhor que lhe for possível, de seu espírito para conhecer o que se deve fazer e o que não se deve fazer em todas as ocorrências da vida »; a segunda, « que ele tenha uma firme e constante resolução de executar tudo o que a razão lhe aconselhará, sem que suas paixões ou seus apetites o desviem dela »; finalmente, a terceira regra pede que consideremos que, se « fazemos sempre o que nos dita a nossa razão », então « não omitimos nada do que estava em nosso poder ». <sup>8</sup> A mudança mais notável nessa reformulação das regras da « moral provisória » é a importância concedida à razão : enquanto que a primeira regra da « moral provisória » propunha como base para nossas decisões as *opiniões* mais moderadas

5 Regra I — A. T., X, 361.

6 Carta a Chanut de 15 de junho de 1646.

7 *Discurso do Método* — A. T., VI, 25.

8 Carta a Elisabeth de 4 de agosto de 1645.

comumente encontradas em nosso meio social, o novo enunciado da primeira máxima quase repete o trecho das *Regras* citado acima, no qual Descartes anunciava seu projeto de uma moral racional. A *razão* parece ser agora vista como capaz de elaborar conhecimentos verdadeiros sobre os deveres morais, de modo a determinar uma vontade « firme e constante » e a evitar as paixões, apetites e os falsos desejos de coisas impossíveis. O percurso do programa esboçado nas *Regras* até a « moral definitiva » teria sido percorrido com êxito : a conquista de um conhecimento seguro da existência de Deus (dado pela metafísica), dos fatos do mundo (através da física) e da natureza humana (através da psicofisiologia) do homem exposta no *Tratado das Paixões* nos daria um fundamento suficiente para a elaboração de leis morais e até mesmo de « técnicas » (mecânica, medicina) visando a sua realização na natureza.

Além dessas diferenças entre uma « moral provisória » e uma outra « moral definitiva » podemos identificar também, no interior dessa última, um aparente conflito entre duas teses opostas, ou pelo menos distintas. Esse conflito gera novas ambigüidades e dá margem às duas interpretações divergentes da moral cartesiana que mencionamos desde o início do texto. por um lado, a segunda máxima identifica a « beatitude » ou felicidade<sup>9</sup> com a consciência da submissão da vontade às determinações da razão, que por sua vez enunciaria princípios práticos universalmente válidos; por outro lado, a terceira máxima propõe que a beatitude consiste na adequação dos nossos desejos à realidade, sem que isso implique a elaboração de leis práticas racionais : a razão seria apenas um *instrumento* para realizarmos nossos desejos (para fazermos « o melhor possível », ou seja, para escolhermos os meios certos para alcançarmos os fins propostos pelos desejos), e a sabedoria consistiria no conhecimento claro daquilo que é possível e razoável desejar.

Aqui novamente, como veremos, é a primeira interpretação, cuja validade eu pretendia rejeitar, que parece a princípio se impor como a mais correta. Se isso for verdade, a segunda máxima deve ser lida como a regra mais importante da « versão definitiva » da moral cartesiana : seria a partir dela que deveríamos compreender a terceira máxima, e a interpretação baseada na primazia dessa última teria de ser recusada. De fato, com a mudança já assinalada da primeira máxima do *discurso do Método*, o indivíduo racional substitui as opiniões « dos mais sensatos » como a instância de formulação do conhecimento moral; nesse novo contexto, a beatitude aparentemente passaria a ser definida como a mera consciência da virtude, ou seja, como uma pura « boa vontade » capaz de se submeter às leis da razão (« é a firmeza dessa resolução que eu creio deve ser tomada como a virtude »).<sup>10</sup> O próprio contentamento ou beatitude passaria a ser secundário, pois o « o mero

9 A palavra « felicidade » é geralmente destinada por Descartes aos bens que nos advêm pela sorte e pelo destino.

10 *Carta a Elisabeth* de 4 de agosto de 1645.

contentamento de nosso dever poderia nos obrigar a fazer boas ações ». <sup>11</sup> A terceira máxima, por sua vez, deveria ser interpretada como um comentário sobre a segunda : ela chamaria a atenção para a tese de que as ações morais devem ser julgadas a partir de sua intenção, e não a partir do que ocorre de fato no mundo.

A interpretação que estivemos examinando até este momento não deixa, entretanto, de apresentar alguns problemas, que podemos expor agora. Há na verdade uma crítica bastante comum feita freqüentemente contra essa interpretação da moral cartesiana, <sup>12</sup> mas, apesar de apontar para a solução correta, essa crítica apenas expõe uma tese sem explicá-la suficientemente, de modo que um defensor da tese criticada não poderia deixar de se sentir frustrado, se tal fosse realmente o argumento de Descartes. De fato, a crítica usual se limita geralmente a breves comentários sobre textos de Descartes como este :

[...] ainda que não tenhamos uma ciência infinita para conhecermos perfeitamente todos os bens dos quais ocorre que devemos fazer a escolha nos diversos encontros da vida, devemos, me parece, nos contentarmos em ter um conhecimento medíocre das coisas mais necessárias. <sup>13</sup>

O comentário usual se desenvolveria aproximadamente assim : essa « ciência infinita » seria privilégio da mente divina « porque só Deus conhece perfeitamente todas as coisas »;<sup>14</sup> ora, como a nossa mente é finita e só pode conhecer um número limitado de coisas, não haveria possibilidade de elaborarmos uma ética racional composta por proposições universalmente válidas. Essa « crítica » é, no entanto, duplamente insatisfatória. Em primeiro lugar, porque contradiz outras teses da filosofia cartesiana : ela deveria se aplicar também, caso fosse legítima, ao conhecimento teórico da razão; de fato, Descartes nos adverte<sup>15</sup> de que temos apenas um conhecimento *completo* dos objetos que se apresentam à nossa consciência, e de que um conhecimento *total* deles — isto é, um conhecimento da totalidade dos (talvez infinitos) predicados que compõem sua « essência » — está reservado a um intelecto

11 *Carta a Elisabeth* de 18 de agosto de 1645.

12 Essa « crítica usual » comporta em realidade muitas nuances, e talvez não possamos atribuir com justiça a exposição que faremos a seguir a nenhum dos autores aos quais remetemos; apesar dessa ressalva, é possível encontrar defesas de posições aproximadas em : H. Gouldner, « Descartes et la vie morale » in : *Revue de métaphysique et morale*, Librairie Armand Colin, Paris, 1937, pp. 165-167; F. Alquié, « A Doutrina da Liberdade, a Teoria das Paixões, a Moral, o Humanismo Cartesiano », Cap. 5 de *A Filosofia de Descartes*, Editorial Presença, Lisboa, 1986, 2ª ed., pp. 119-139; M. Beyssade, « Le libre arbitre et le moment de l'élection », Cap. 4 de *La Philosophie première de Descartes*, Flammarion, Paris, 1979, pp. 177-214, e especialmente pp. 210-213.

13 *Carta a Elisabeth* de 6 de outubro de 1645, citada por Beyssade, *op. cit.*, p. 210, n° 5; por Alquié, *op. cit.*, p. 127 e por Laporte, *op. cit.*, p. 461. Cf. tb. *Carta a Elisabeth* de 15 de setembro de 1645.

14 *Carta a Elisabeth* de 15 de novembro de 1645.

15 *Cf. Respostas às 4as. Objeções* — A. T., IX, II, 14.

infinito. No entanto, apesar de nós não podermos nunca saber se enumeramos todas as propriedades de uma coisa, podemos certamente saber que dispomos de propriedades suficientes para afirmarmos que conhecemos essa coisa. Em segundo lugar, a crítica usual também nos dá argumentos pouco convincentes no que se refere à discussão sobre os fundamentos da moral: a acreditarmos na sua formulação, Descartes estaria recusando a possibilidade de uma ética racional porque nós não podemos conhecer a totalidade dos objetos e dos seus infinitos nexos causais, ou ainda porque não podemos saber nada sobre as causas finais das coisas,<sup>16</sup> já que tudo isso seria tema exclusivo de uma « ciência divina ». Ora, nenhum defensor da possibilidade da elaboração de uma ética racional jamais fez sua defesa baseado em qualquer um desses postulados, e, portanto, uma « crítica » feita a partir deles seria ineficaz. Afinal, não se explica com essa crítica por que um conhecimento limitado, porém « claro e distinto », dos diversos « encontros da vida » seria insuficiente para formalizarmos algumas máximas referentes às nossas ações e comportamentos, nem por que uma teoria moral deveria incluir em si o conhecimento da « totalidade dos objetos », e não apenas dos objetos que nos cercam, ou ainda o conhecimento da finalidade última das coisas, dos « fins impenetráveis de Deus », e não apenas das finalidades que *nós* lhes damos.

Na verdade, uma nova leitura do texto citado acima para ilustrar a « crítica usual » nos fornecerá elementos para uma crítica mais convincente à interpretação da moral cartesiana que pretendo rejeitar. É preciso entender principalmente por que a moral requer uma « ciência infinita ». Descartes afirma no Prefácio aos *Princípios da Filosofia* que a moral, ou pelo menos « a mais elevada e mais perfeita moral » é o « último grau da sabedoria », pois ela pressupõe um conhecimento completo das outras ciências:<sup>17</sup> ela é um dos ramos, ou melhor, o fruto da « árvore da ciência », cujo tronco principal é a física e a raiz, a metafísica. Isso não significa somente que a moral é mais complexa do que as outras ciências, ou seja, que ela depende do conhecimento de uma quantidade maior de objetos (por ex., ela dependeria da mecânica, para « dominar a natureza », e da medicina, para « prolongar a vida » do homem e controlar as suas paixões), mas sim que ela difere qualitativamente dos demais tipos de saber. Enquanto que as proposições da física e da matemática representam a realidade, a teoria moral teria de apresentar o modo como *nós devemos* agir — ora, uma teoria desse tipo suporia o conhecimento do « Bem supremo », de algo absolutamente incondicionado *para além* de toda a realidade. Essa é a razão pela qual as demais ciências podem se contentar com um conhecimento apenas *completo* de seu objeto, enquanto que a moral

16 Sobre a exclusão das « causas finais » da ciência cartesiana, cf. « Quarta Meditação » — A. T., IX, 44.

17 Prefácio aos *Princípios da Filosofia* — A. T., IX, II, 14.

pressupõe um conhecimento *total* : não se trata tanto do conhecimento extensivo de cada um dos infinitos objetos particulares do mundo, mas sim de sua finalidade última e incondicionada, de algo que justamente ultrapassa toda a representação de *uma* realidade particular. Ora, as idéias presentes na nossa mente finita têm sentido apenas porque são idéias *de* coisas ou realidades determinadas; logo, uma teoria moral é, *nesse sentido*, impossível para nós, pois ela requer uma « ciência infinita ». <sup>18</sup> Em outras palavras : a « verdade » é definida como a adequação do nosso pensamento à realidade, mas *nada* é representado quando pensamos em uma causa final absolutamente incondicionada que transcende o domínio dos objetos, nenhuma « realidade » se apresenta à nossa consciência.

Podemos certamente, no entanto, ter consciência de *nossas* vontades, desejos e paixões — justamente quando temos consciência do objeto desejado, temido, odiado, *etc.*<sup>19</sup> Ora, se a vontade é um poder infinito de afirmar e de negar, a tal ponto que, considerando-a « formal e precisamente nela mesma », <sup>20</sup> ela não é maior em Deus do que em nós, por que não fundamentar nesse livre-arbítrio absoluto a « ciência dos fins » a partir da qual poder-se-ia elaborar leis morais ? Na resposta a essa questão, poderemos, pela primeira vez, começar a apresentar a interpretação correta da teoria moral de Descartes.

O mundo independe da nossa vontade — esse será o tema central da ética cartesiana. Do ponto de vista de Deus, nos diz Descartes, compreender, querer e criar são uma mesma coisa, de modo que, nesse caso, o conhecimento de um objeto inclui em si a determinação de sua finalidade — mesmo as verdades matemáticas dependem do arbítrio divino, e de maneira alguma são impostas a seu intelecto como necessidades.<sup>21</sup> Isso significa que Deus é um « legislador » da natureza; o intelecto humano, ao contrário, é passivo e sua vontade não influi na ordem necessária das coisas. Em outras palavras : as idéias, que representam a essência das coisas, nos apresentam realidades que não dependem da nossa vontade. É certo que pelo nosso livre-arbítrio podemos alterar o curso de alguns acontecimentos,<sup>22</sup> mas, de um modo geral, somente os *nossos* pensamentos estão inteiramente em nosso poder : a liberdade do homem serve menos para mudar o mundo do que para mudar seus próprios desejos. Como já vimos, para a teoria cartesiana a instância de

18 Ver sobre isso as *Cartas a Mersenne* de 1630, especialmente a de 15 de abril : « nós não podemos compreender a grandeza de Deus, ainda que nós a concebamos ».

19 Cf. « Terceira Meditação » — A. T., IX, 29 : « no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à idéia que tenho daquela coisa ».

20 « Quarta Meditação » — A. T., IX, 45-46 : « é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus ».

21 Cf. *Cartas a Mersenne* de 1630.

22 Cf. *Tratado das Paixões*, II, Art. 145-147 — A. T., XI, 437-441.

elaboração ética é o *indivíduo*; nesse contexto, isso não implica apenas a adoção de uma teoria na qual os agentes morais não são vistos essencialmente como membros de uma sociedade relacionando-se intersubjetivamente — mais do que isso, implica também, dada a natureza do intelecto humano, a recusa da possibilidade dos indivíduos elaborarem leis morais universalmente válidas, ou seja, regras formais que servissem como critérios para julgar máximas particulares e para determinar desse modo a vontade. Assim como a razão teórica é passiva, quer dizer, é definida como a faculdade de perceber objetos dados, também a « razão prática » não pode ser entendida como « legisladora », nem mesmo no caso de um possível mundo « supra-físico » instaurado pelos agentes livres como um campo moral das ações humanas. A razão humana não « produz » objetos ou leis, mas apenas os percebe. (Ao final, como veremos, a moral cartesiana identificará a beatitude à contemplação, e não a ações determinadas por leis racionais). Os objetos ou leis não podem ser a « expressão » da liberdade, pois, ao contrário, a vontade livre dos homens depende desses objetos e leis para poder ser exercida como um ato consciente — em suma, nos diria Descartes, não podemos conceber uma « pura » vontade anterior (mesmo que apenas logicamente anterior) a objetos dados, e nem um interesse racional que não pressuponha um interesse passional mais primitivo, determinado, portanto, por objetos particulares dados de antemão. Descartes admite certamente a autonomia da vontade humana : uma vez dados objetos à nossa consciência, eles geralmente provocam afecções ou paixões (associados aos sentimentos de prazer ou de dor); não podemos sempre evitar sentir essas paixões, mas podemos determinar livremente o modo como nos comportamos diante delas. Há, nesse sentido, um « Eu » transcendente à realidade, aos objetos que estão no mundo, mas cada indivíduo é capaz de elaborar apenas máximas subjetivamente válidas, dependentes do modo como ele recebe e sente os objetos particulares com os quais entra aleatoriamente em contato. Assim como a dúvida metafísica nos levou a um « solipsismo metodológico », no qual até mesmo a existência do mundo era colocada em questão, também no caso das regras práticas somos levados pela filosofia cartesiana a uma espécie de « solipsismo moral ».

Se essa interpretação estiver correta, daí se segue que é a terceira máxima, e não a segunda, que define realmente a beatitude e que deve ser o ponto central da moral cartesiana. A terceira regra da moral, como já vimos, tem o seguinte enunciado no *Discurso do Método* :

procurar sempre antes vencer a mim próprio do que à fortuna, e [...] antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo, de sorte que, depois de termos feito o melhor possível no tocante às coisas que nos são exteriores, tudo em que deixamos de nos sair bem é, em relação a nós, absolutamente impossível.



Já na carta a Elisabeth de 4 de agosto de 1645, onde Descartes supostamente expõe sua « moral definitiva », ele acrescenta :

se nós fazemos sempre tudo o que nos dita a nossa razão, não teremos nunca nenhum motivo de nos arrependermos, ainda que os acontecimentos nos façam ver, mais tarde, que nós nos enganamos, pois não foi por nossa culpa.

Ao livrarmos essas duas versões da terceira regra das deformações introduzidas pela interpretação equivocada da moral cartesiana, percebemos que a moral tem por objetivo conquistar a felicidade; se controlarmos nossos desejos, evitaremos os remorsos e os arrependimentos e não lamentaremos o nosso destino : tudo o que acontece deve ser visto como necessário, de modo que o que nos falta não é mais sentido como algo que nos era devido. Se o contentamento é definido como « a plenitude e a realização » dos « desejos regulados segundo a razão », <sup>23</sup> daí se segue que a felicidade não depende do « mundo externo » : como nos diz Descartes, um cálice pequeno pode estar tão cheio quanto um grande, ainda que contenha menos água. Como se pode perceber, ao contrário do que afirma J. Laporte, a moral cartesiana deve ser entendida como uma releitura de teses estóicas, principalmente das teses de Sêneca.

Ainda a partir da interpretação correta da terceira regra, podemos concluir que a moral cartesiana é, em um certo sentido, *sempre provisória*. Em primeiro lugar, porque a razão é vista como um instrumento dependente dos fins estabelecidos pela multiplicidade de desejos, paixões e « encontros da vida » em confronto com os fins que o próprio indivíduo racional julga possíveis de serem alcançados seguindo certas técnicas — isto é, a moral não lida com fins absolutamente incondicionados, mas antes com circunstâncias imprevisíveis, diante das quais fazemos o « melhor possível ». Em segundo lugar — e esse é o ponto central —, a moral cartesiana é sempre « provisória » porque, ao refletir racionalmente sobre os limites da « razão prática », a consciência desses limites gera ela mesma considerações e posturas éticas a partir da compreensão do caráter « provisório » e frágil da natureza humana frente à « ordem do mundo » e a « esta vasta idéia da extensão do universo ». <sup>24</sup> Poderíamos dizer que, para Descartes, não é possível elaborar uma « moral racional », mas é possível um pensamento racional *sobre* a moral (assim como há pensamentos claros e distintos sobre o que é obscuro e confuso — por exemplo, sobre as sensações). <sup>25</sup> A impossibilidade de uma moral definitiva baseada em leis formais da razão não impedirá, portanto, um discurso racional sobre a moral — esse discurso é a moral possível para nós. Ou seja, o *fracasso* em tentar estabelecer regras racionais universalmente válidas para

23 Carta a Elisabeth de 4 de agosto de 1645.

24 Carta a Elisabeth de 15 de setembro de 1645.

25 Cf. *Princípios da Filosofia*, I, Art. 145-147 — A. T., XI, 437-441.

nossas ações nos permitiu, paradoxalmente, descobrir o *verdadeiro* significado das reflexões morais, pois a partir daí pudemos compreender os limites impostos pela situação ontológica do homem, colocado « entre o ser e o nada » : a moral passa a ser definida corretamente como uma reflexão sobre a nossa finitude e imperfeição, e daí principalmente como uma « meditação sobre a morte ».<sup>26</sup> O domínio da verdade, para nós, se restringe à representação adequada das coisas que estão no mundo — mas o mundo independe da nossa vontade, de modo que ao desistirmos de determinar racionalmente o que é o « Bem », podemos instaurar o verdadeiro domínio da moral : devemos então nos acostumar a crer « que nada há que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos ».<sup>27</sup>

Sendo assim, é a segunda regra da moral cartesiana que deve ser submetida e interpretada a partir da terceira. Dada essa primazia da terceira máxima, percebemos que, ao contrário do que parecia à primeira vista, não há grandes diferenças entre uma suposta « moral provisória » e uma outra « definitiva » : uma vez fundamentada a razão pela prova da existência de Deus, o foco das elaborações morais deixa de ser as « opiniões dos mais sensatos » para ser o próprio indivíduo racional (e essa é a conquista da reformulação da primeira regra); como vimos, porém, é através da consciência dos limites do que pode ser pensado racionalmente, e não através da produção de possíveis « leis racionais », que esse indivíduo elabora reflexões éticas. Neste ponto, é interessante observar que, na carta a Elisabeth na qual estaria supostamente fundamentando uma moral racional, Descartes não fala de « regras de uma moral definitiva », mas sim de três tópicos « relacionados às regras de moral » do *Discurso do Método* destinados a que cada um fique « contente consigo mesmo », « sem nada esperar » do mundo externo.<sup>28</sup> A

26 Segundo expressão de J. Laporte, *op. cit.*, p. 455. Sobre o homem como meio caminho entre Deus e o nada, cf. « Quarta Meditação » — A. T., IX, 43. Para o exame de uma solução bastante semelhante, que parte de uma teoria da representação realista e chega ao silêncio do « inexprimível » na ética como sendo a própria solução para os « problemas da vida », cf. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, especialmente 6.52 : « Nós sentimos que mesmo quando *todas as possíveis* questões científicas tenham sido respondidas, os problemas da vida permanecerão completamente intocados. Certamente não resta então nenhuma questão, e isso mesmo é a resposta ». Cf. tb. 6.521 e *Notebooks* (6-7-1916). Ver B. A. Worthington, *Selfconsciousness and Selfreference — An Interpretation of Wittgenstein's Tractatus*, Averbury, 1988, p. 32 : « ... a 'vida no presente' removerá nossa tendência a levantar questões metafísicas, e este abandono da metafísica e a consequente restrição da linguagem a reportar os fatos do mundo constituirá ele mesmo a solução ».

27 *Discurso do Método*, 3ª Parte — A. T., VI, 25.

28 *Carta a Elisabeth* de 4 de agosto de 1645. Assim também todos os textos que citamos em favor da tese de uma « moral definitiva » são completados por ressalvas que a contrariam — por exemplo, na *Carta a Elisabeth* de 18 de agosto de 1645, na qual a conquista da felicidade parece ser considerada um objetivo secundário da moral (« o mero conhecimento do nosso dever poderia nos obrigar a fazer boas ações »), Descartes logo em seguida nega que a simples consciência do dever seja suficiente para determinar nossa vontade : o contentamento, que é o prazer que acompanha a consciência da virtude, é o verdadeiro móvel de nossas ações.

segunda regra da moral, por sua vez, deve ser compreendida como uma espécie de indicação de como realizar o que foi estabelecido pela terceira regra. Essa última regra, como vimos, critica a opinião da qual fomos insensivelmente persuadidos — a de que o mundo foi feito para nós e todas as coisas nos são devidas — e nos mostra que apenas controlamos os nossos pensamentos; « mas confesso », diz Descartes, « que é preciso um longo exercício e uma meditação amiúde reiterada para nos acostumarmos a olhar por este ângulo todas as coisas ».<sup>29</sup> É neste ponto que é preciso contarmos com uma vontade firme e constante : a realização da *virtude* é justamente essa « firmeza da resolução » que vence as paixões e apetites — e mesmo que mais tarde percebamos que escolhemos o caminho errado, não nos lamentaremos e continuaremos felizes, pois saberemos que fizemos o melhor que estava a nosso alcance. Dizer que a beatitude é a consciência da virtude não significa evidentemente, nesse contexto, retomar a idéia de uma « lei moral ». O contentamento advém da nossa relação correta com as paixões, de modo que a virtude não está ligada a um imperativo moral, e sim a uma sabedoria aplicada a casos particulares. Essa sabedoria nos ensina que os contentamentos que dependem e os que não dependem do corpo têm algo em comum : todos dependem do espírito, pois é esse último que sente em si as paixões. Essa dependência permite que a virtude se manifeste : seremos virtuosos se tivermos « uma vontade *firme e constante* de executar tudo o que não julgarmos ser o melhor ».<sup>30</sup> (Aqui novamente reencontramos o tema da estabilidade e da permanência, tão caros à metafísica cartesiana; no contexto da moral, ele é usado para distinguir a verdadeira felicidade das alegrias « passageiras e medíocres », « acompanhadas do riso » e fontes inevitáveis de irresoluções e de arrependimentos).<sup>31</sup> Portanto, a segunda regra é o instrumento que nos permite aplicar a sabedoria conquistada na terceira regra da moral.

Não deixa de haver no interior dessa terceira regra, no entanto, uma certa tensão, resultante da oposição de duas tendências contrárias sempre presentes na moral cartesiana. Em uma tese já clássica, Laberthonnière<sup>32</sup> propunha que essas duas tendências correspondem a duas fases da filosofia cartesiana : enquanto o jovem Descartes veria no ideal técnico de « dominação da natureza » o meio de alcançar a felicidade, o Descartes maduro teria constatado o fracasso de suas esperanças iniciais, diante da determinação dos limites estreitos da ciência humana, e adotado uma posição mais próxima do estoicismo. Uma boa parte dos comentadores mais recentes da filosofia de Descartes recusam essa tese, mostrando, nos textos, que o ideal de uma « técnica da felicidade » e o ideal estóico sempre conviveram harmoniosa-

29 *Discurso do Método* — A. T., VI, 26.

30 *Carta a Elisabeth* de 18 de agosto de 1645 — grifo meu.

31 *Carta a Elisabeth* de 6 de outubro de 1645.

32 *Études sur Descartes*, II, Ed. Vrin, Paris.

mente na sua obra.<sup>33</sup> Na verdade, porém, a tese de Laberthonnière é em parte correta : há realmente na moral cartesiana uma oposição entre duas tendências contrárias; essa oposição, porém, não se dá entre duas fases de sua obra, e sim ao longo de seus textos, e até mesmo no interior de sua principal máxima. Por um lado, a razão é vista como um instrumento que nos indica « o melhor possível » em nossas ações, de modo a esclarecer o nosso livre-arbítrio e a nos permitir tentar mudar o mundo segundo nossa vontade. Por outro lado, essa mesma razão nos revela que o mundo independe de nossa vontade, que o sucesso de nossas ações livres é muito limitado e que a sabedoria consiste em mudar nossos desejos ao invés de tentar mudar o mundo. Essa oposição entre uma razão técnica e uma razão prática não revela uma contradição na teoria cartesiana — ao contrário, é através dela que se constitui propriamente o domínio das reflexões éticas e se determina o que é o bem (quando aprendemos a limitar nossos desejos), pois ela « nos faz conhecer a condição de nossa natureza »,<sup>34</sup> ou seja, permite uma clara consciência da situação ontológica do homem no mundo.

Finalmente, é preciso notar que o predomínio da terceira regra não nos impede de falar de algo como « deveres » e « erros » morais na filosofia cartesiana. Há *erro* quando baseamos nossas decisões na imaginação, pois ela nos apresenta freqüentemente bens maiores do que eles são de fato. Isso não significa que devemos simplesmente eliminar os prazeres relacionados ao corpo, pois, ao contrário, nos diz Descartes, as paixões são todas boas, e responsáveis pelos melhores momentos de nossa vida. No entanto, porque esses prazeres estão ligados ao corpo, eles são justamente apenas « momentos », são passageiros e mudam constantemente, apresentando bens aparentemente grandes que logo se revelam ilusórios. Se aprendemos a dominar as paixões, mesmo aquelas que nos causam tristezas serão consideradas boas, porque nos darão oportunidade de exercermos nosso domínio sobre nós mesmos. Além disso, aprendemos também com esse domínio quais são os verdadeiros bens, os mais sólidos e duráveis, a saber : aqueles ligados à contemplação intelectual do mundo tal como ele é. Através desses últimos, realizamos aquilo que nos é mais essencial, a nossa natureza intelectual — enquanto que os prazeres ligados aos sentidos e às « comodidades do corpo » « tocam apenas a superfície da alma », talvez mais agradáveis, mas menos sólidos.<sup>35</sup> Também é possível falar de *deveres* : o homem que aprendeu a dominar suas paixões sabe que nada lhe pertence a não ser a livre disposição

33 Cf. Alquié, nota 3, p. 579 do volume III de *Descartes — Oeuvres philosophiques*, Ed. Garnier, Paris, 1973, e Laporte, *op. cit.*, p. 421, nota 4. Em favor da tese de Laberthonnière, cf. *Carta a Chanut* de 15 de junho de 1646 : Descartes constata que não pôde desenvolver uma medicina satisfatória a partir da sua física, de modo que, ao invés « de encontrar os meios de conservar a vida, encontrei um outro, bem mais fácil e mais seguro, que é o de não temer a morte ».

34 *Carta a Elisabeth* de 4 de agosto de 1645.

35 Cf. *Tratado das Paixões*, Art. 207 e 212 — A. T., XI, 483 e 488; *Cartas a Elisabeth* de 6 de outubro e de 1º de setembro de 1645.

de suas vontades, e que é pelas suas intenções que ele deve ser julgado. Isso o leva à virtude da generosidade : ao invés de condenar, ele tende a ser benevolente com os outros homens — « os mais generosos têm o costume de ser os mais humildes ».<sup>36</sup>

Tanto os erros quanto os deveres não decorrem, como já vimos, de leis morais estabelecidas racionalmente; no entanto, seria um equívoco relacioná-los apenas a regras de prudência ou então identificar a procura do que é « o melhor » com o « mais útil ». Ao invés de falarmos de « erros » e « deveres », seria talvez mais correto falarmos de *características* decorrentes da situação ontológica do homem no mundo. A « reflexão que fazemos sobre a fragilidade da nossa natureza », <sup>37</sup> sobre a nossa finitude e sobre « o tempo que vivemos » em comparação à eternidade<sup>38</sup> nos conduz a um certo estado e nos dispõe « naturalmente » a ações virtuosas. Essa reflexão ética, longe de se confundir com uma psico-fisiologia das paixões, na verdade a fundamenta e nos constitui como agentes morais.

Poder-se-ia, no entanto, imaginar uma nova objeção contra a nossa interpretação da moral cartesiana. Segundo essa objeção, não seria razoável recusar a possibilidade de se elaborarem leis morais devido à própria natureza das investigações filosóficas sobre nossas ações e deveres. Se a filosofia moral é definida como uma discussão racional sobre nossas ações, então ela deveria necessariamente apresentar os fundamentos das máximas que regulam essas ações, isto é, ela deveria elaborar princípios formais — que seriam por isso universais — capazes de justificar a adoção de máximas particulares. No caso das três máximas da moral de Descartes, também elas deveriam ser legitimadas racionalmente, e, portanto, seria contraditório propor que a sua interpretação correta se baseie na recusa de « leis práticas » universalmente válidas.

Essa crítica, porém, pode ser refutada. De fato, se ela fosse válida, deveríamos também aceitar conclusões estranhas, como por exemplo : admitir que tampouco seria possível elaborar racionalmente uma dúvida cética sobre a razão — ora, se nós distinguirmos dois domínios da razão, a saber, se distinguirmos aquilo que usamos na formulação da dúvida (por exemplo, sobre a capacidade da razão representar adequadamente a essência das coisas que estão no mundo), então essa distinção tornará a dúvida cética inteiramente plausível (embora ela possa ser eventualmente recusada *por outros* motivos). Voltando às três máximas da teoria moral de Descartes, é preciso fazer uma distinção semelhante : não se trata aí de fundamentar racionalmente quais são as relações entre máximas particulares e princípios universais que as legitimariam, mas antes de esclarecer as relações entre as máximas e certas considerações epistemológicas sobre

36 *Tratado das Paixões*, Art. 153-155 — A. T., XI, 445-447.

37 *Idem, ibidem*.

38 *Carta a Elisabeth* de 15 de setembro de 1645.

o próprio estatuto cognitivo das proposições éticas. As máximas seriam então fruto dessas considerações sobre os limites da « razão prática », ou seja, teríamos de lidar, em um primeiro nível, com proposições éticas não-universalizáveis em termos de « leis » e « deveres », geradas a partir de um segundo nível, composto por um metadiscorso racional sobre essas proposições éticas. No entanto, ao estabelecerem para a moral um domínio de valores radicalmente subjetivos, as restrições que a « epistemologia da ética » impõe às máximas da moral não impedem que essas últimas enunciem características gerais decorrentes desse subjetivismo radical — assim como um cético pode enunciar conclusões gerais sobre, por exemplo, as « representações subjetivas » a partir dos paradoxos propostos. Em suma, é justamente ao refletirmos sobre a impossibilidade de se elaborarem leis morais universalmente válidas que, paradoxalmente, « justificamos » as máximas da moral cartesiana — não através da elaboração de novos princípios racionais, mas sim através da consciência de que a ausência de resposta é, nesse domínio, a própria solução do problema. Ainda que se insistisse em associar essa « justificação » a novos « princípios universais », esses últimos teriam agora um sentido bem peculiar : não estaríamos mais lidando com a *legitimação* de máximas particulares através de critérios *universais*, mas sim com a *descrição* de máximas que exprimiriam características *gerais* comuns a todos aqueles que refletem corretamente sobre os limites da nossa razão.

« Eu tenho o costume de recusar escrever meus pensamentos relativos à moral », diz Descartes em uma carta a Chanut.<sup>39</sup> Ele dá duas razões para esse seu comportamento : a primeira parece ser uma regra de prudência — a moral é a melhor matéria para os caluniadores, e suas obras científicas e filosóficas já haviam despertado polêmicas suficientes para alertá-lo para esse perigo; a segunda razão é mais interessante : cabe apenas aos soberanos, diz ele, regular os costumes dos outros. Nesse momento Descartes está evidentemente se referindo à conclusão de suas investigações sobre o estatuto das proposições éticas, segundo as quais a filosofia não pode nunca pretender estabelecer « leis morais »; o homem está essencialmente limitado por suas circunstâncias sociais e afetivas, de modo que ele não pode ver o horizonte último do Bem supremo. A tarefa da filosofia, portanto, não deve ser a de fundamentar leis de uma moral universal, mas deve se limitar a uma « descrição » de nossa situação no mundo e a um esclarecimento dos conceitos centrais da moral, deixando ao livre-arbítrio de cada indivíduo a determinação do que é « o melhor

39 20 de novembro de 1647.

possível ». Devido a sua situação ontológica, o homem, colocado entre o ser e o nada, aspira necessariamente a princípios transcendentais, se dirige ao ser para superar o nada (o que, na filosofia moral de Descartes, se exprime como a esperança de uma revelação mística). As exigências da vida prática, porém, não nos permitem aguardar a conquista improvável desses princípios, e exigem decisões, mesmo que sejam « provisórias ». Na ausência de fundamentos sólidos e seguros para a conduta de nossa vida, devemos aprender a dominar nosso inevitável desejo de alcançar princípios transcendentais, a adiar para um futuro improvável o conhecimento do Bem supremo, e nos acostumarmos a ver em uma « moral provisória » a única alternativa compatível com a finitude da condição humana.