

A QUESTÃO DA CIDADANIA NO SISTEMA SOCIAL-POLÍTICO BRASILEIRO

Janine Martins de Castro Santos*

1. QUEM É O CIDADÃO BRASILEIRO

O conceito clássico de cidadania¹, com suas raízes liberais, inclui como cidadãos todos os membros de uma nação-Estado. Como seus pressupostos residem na igualdade humana básica e na realização individual diferenciada, caberia ao Estado garantir que a distribuição de bens e de poder permitisse a cada cidadão igualdade de oportunidade e de condições de participação na vida social. Nestes termos, a concepção de cidadania assume caráter utópico. As críticas ao conceito liberal de cidadania focalizam a necessidade do reconhecimento da sua historicidade, vinculada à própria construção das nações/Estados, que utilizam critérios variáveis para conferir o status de cidadão ou de marginal.

A conceituação do cidadão brasileiro implica em reconhecer, além dos seus direitos e deveres, a identificação das formas que as desigualdades sociais têm assumido na sociedade brasileira, e o papel do Estado na criação, manutenção ou mudança dessas desigualdades. A sociedade brasileira se caracteriza pela estrutura de desigualdades geradas – como ocorre nas formações capitalistas – pelo acesso privilegiado à posse dos meios de produção. Os direitos a serem reclamados pelos cidadãos passaram a derivar dos direitos inerentes à suas ocupações. A definição das ocupações que outorgam cidadania, permanecem controladas pelo Estado, expressando-se na *"legislação trabalhista, sindical e no certificado de nascimento cívico constituído pela carteira de trabalho"*.²

Partindo da concepção de cidadania vinculada aos critérios de mercado, a questão das relações entre escola e trabalho no Brasil tem sido formulada em função da mão-de-obra empregada. Isto privilegia as ocupações, favorecendo a "maximização da eficiência do mercado"³, representa negação dos princípios mais elementares de justiça social, impedindo o usufruto da riqueza social justamente pelos que mais di-

* Professora do Departamento de Fundamentos da Educação da UFU.

1. MARSHALL, T. H. Cidadania, classe social e status. Rio de Janeiro. Zahar, 1967.
2. SANTOS, W. G. Reflexões sobre a questão do liberalismo: um argumento provisório. In: LAMOUNIER, B. Direito, cidadania e participação. São Paulo, T. A. Quatroz. 1981.
3. *Ibid.* p. 9.

retamente a produzir e mantendo marginalizados, como meio-cidadãos, os sub-empregados e os desempregados que não conseguem acesso à estrutura ocupacional.

A fonte legítima da cidadania⁴ não deve ser o mercado, mas o direito do ser humano ao trabalho. Desse direito decorre outro, elementar, de participação eqüitativa nos benefícios que advêm dessa riqueza e no processo de estabelecimento de normas que regulam a vida social.

2. O CONTEÚDO ÉTICO DO CIDADÃO BRASILEIRO

Com a finalidade de tornar efetiva a educação política do povo, é necessária a escola de seus costumes, das suas tradições, do seu direito público, sendo que estes elementos assimilados por cada cidadão formarão sua "consciência jurídica pública"⁵, capaz de determinar a sua atividade e o seu comportamento na vida política. E esta escola dos costumes e das tradições sempre faltou às nossas populações rurais.

Durante os três séculos do período colonial, o nosso povo-massa só havia colaborado na formação dos poderes públicos municipais, – e por meio de aristocracia reduzidíssima. O único tipo de comunidade agrária desta época foi a "fazenda" ou o engenho de açúcar – estruturas sociais sem autonomia, sem independência, de tipo autoritário e feudal, onde o povo-massa aprendia o valor da obediência à autoridade dos chefes – traço que permanece até hoje. O grande domínio do senhor de engenho dispensou o povo de organizar a sua própria comunidade, esterilizando os germes da possível e rudimentar estrutura político-administrativa local. O povo vivia à margem, sem participação direta e autônoma na administração da economia produtiva e social do engenho. Portanto, este regime não foi uma escola, nem de educação democrática, nem de liberalismo prático.

Nos grandes domínios da Colônia e do Império, não encontramos qualquer instituição pública que se preocupasse com a preparação do povo-massa para a vida democrática. O nosso povo-massa esteve sempre ausente, durante todo o curso da nossa história política e administrativa.

Observa-se no povo a ausência de motivações coletivas da vida pública. O. Viana considera que a explicação disso concentra-se na fraqueza da nossa consciência do bem coletivo, do nosso sentimento de solidariedade social e do interesse

4. MARSHALL, T. H. op. cit. p. 63.

5. VIANNA, Francisco José Oliveira. Instituições políticas brasileiras. Rio de Janeiro, Record. Vol. I. p. 285.

público. Esta carência de motivações coletivas e de espírito público, provincial e nacional, mostra que a vida pública não tinha condições de existência no Brasil. E a razão disso está em que não havia – quando o regime democrático foi instituído no país – nada que se houvesse consolidado em tradição de interesse coletivo. Neste ponto está a diferença entre o Brasil e os povos europeus. Estes sempre tiveram o costume de constituírem democraticamente o “self-government”⁶ comunal.

A vida administrativa brasileira é pura criação pessoal e exclusiva de alguns homens, sem qualquer contribuição vinda do povo. Observa-se o produto de individualidades marcantes e superiores e não da capacidade política da população.

O problema da organização política do Brasil não está no sufrágio universal. Na verdade, o povo brasileiro não chegou a formar uma tradição democrática. A aspiração pela democracia não vem do povo-massa e sim das elites políticas. O que interessa ao povo-massa brasileiro é a liberdade civil e individual. Torna-se imprescindível reconhecer e assegurar a defesa efetiva das liberdades civis do povo-massa, se a meta é dar vida e realidade à democracia no Brasil.

O funcionamento regular do regime democrático repousa na existência, no povo-massa, de algumas condições culturais e psicológicas. Uma dessas condições é o sentimento do “Estado Nacional”, isto é, a consciência em cada cidadão do povo-massa, de conferir uma finalidade nacional ao mecanismo do governo. Esta consciência nacional é o sentimento da “res pública” dos romanos.⁷ Pode-se afirmar que se este sentimento não se incorporar à vida pública do povo, o regime democrático não será eficiente e útil ao interesse geral.

A nota fundamental de uma nação autônoma consiste em que o governo deve educar, cultivar e orientar o povo. Entretanto, a corrente democrática entre governantes e governados é uma farsa. Os primeiros devem tomar conhecimento das aspirações do povo, mas transformaram-se numa camada própria, autônoma, criando o povo à sua maneira.

Constata-se na peculiaridade histórica brasileira a atuação da camada dirigente através dos instrumentos políticos derivados de sua posse do aparelho estatal.⁸ Frente ao impacto de novas forças sociais, a categoria estamental a doméstica, embotando-lhe a agressividade transformadora, para incorporá-la a valores próprios. O

6. Ibid. Vol. II, p. 308

7. Ibid. Vol. I, p. 164

8. FAORO, Raymundo. Os donos do poder. Porto Alegre, Globo, 1985. p. 745, V. 2

poder do Estado tem donos, que não emanam da nação, da plebe ignara e pobre.⁹ O chefe é um gestor de negócios. O Estado, pela cooptação, reduz nos seus conflitos, à conquista dos membros graduados de seu estado-maior. E o povo? Este oscila entre o parasitismo, a mobilização das passeatas pela participação política e a nacionalização do poder.

Segundo Tocqueville, apesar de o princípio da soberania do povo encontrar-se em quase todas as instituições humanas, permanece escondido. É obedecido sem ser reconhecido.

Os povos democráticos preferem idéias simples e gerais¹⁰ e imaginam uma grande nação composta por cidadãos formados num só modelo e dirigidos por um só poder, aceitando a idéia da uniformidade de legislação. Como cada um deles se vê pouco diferente dos outros à sua volta, não pode compreender por que motivo uma regra aplicável a um homem não pode ser igualmente aplicável a todos os outros. Hoje em dia, ao contrário, todos os poderes do governo são exercidos para impor os mesmos costumes e as mesmas leis a populações que têm senão poucos pontos de semelhanças.

À medida em que as condições se tornam iguais num povo, os indivíduos parecem menores e a sociedade maior¹¹. Os homens sentem uma idéia exaltada dos privilégios da sociedade e uma idéia muito humilde dos seus direitos; reconhecem que o poder que representa a sociedade contém mais informação e sabedoria do que qualquer indivíduo. Os homens consideram que são deveres, bem como direitos do Poder guiar e governar cada cidadão em particular.

Embora muitos considerem que o governo age mal, todos afirmam que este deve agir sem cessar e pôr tudo sob seu controle.

A multidão disputa incessantemente para saber em que mãos deve ser posta a soberania, mas se entende com facilidade quanto aos deveres e os direitos da mesma. O governo deve estar sob a imagem de um poder único, simples, providencial e criador. Tocqueville afirma que esta idéia de poder parece inata e é uma condição necessária do estado atual dos homens.¹² Segundo ele, o gênero humano não é inteiramente independente, nem completamente escravo. O homem é poderoso e livre, e **assim, os povos.**

9. *Ibid.*, p. 148.

10. TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracia na América*. p. 334.

11. *Ibid.*, p. 335.

12. *Ibid.*, p. 337.

Tendo em vista a análise de Tocqueville sobre a democracia na América, considero que os dados aqui abordados podem ser transferidos a qualquer nação, inclusive ao Brasil.

3. DIALÉTICA ENTRE INDIVÍDUO E PESSOA

Em termos de dialética do indivíduo e da pessoa, temos um universo formado de um pequeno número de pessoas, altamente hierarquizado, comandando a vida e o destino de uma multidão de indivíduos.¹³ O mundo divide-se entre uma camada de personalidades, os donos do poder, e um projeto da nação burguesa e capitalista. No Brasil, são inúmeras as expressões que denotam o desprezo pelo "indivíduo", usado como sinônimo de gente sem princípios.

Fazendo uma análise entre a pessoa e indivíduo, observa-se no Brasil a utilização tanto de uma quanto de outra categoria. Num sistema de pessoa, todos se conhecem, todos são gente. É neste sistema de pessoas, que se sustenta o universo social, que as leis são feitas e se estabelece a confusão entre a regra e o seu autor que, por realizá-la, pode deixar de segui-la. É nesse universo de pessoas que encontramos os medalhões, as pessoas-instituições¹⁴, aqueles que não nasceram, foram fundados. A superpessoa no Brasil fica acima e além das acusações, passando a ser o que nós gostamos de chamar "patrimônio brasileiro".¹⁵ Essas pessoas aglutinam em torno de si vastas clientelas, veiculando as posições ideológicas. É a partir de tal perspectiva que nasce a necessidade de pensar o mundo como altamente hierarquizado, pois o mundo pertence de fato às superpessoas.

O povo é sempre a entidade popular, massificada e forte. Quando é o adversário que o invoca, não é "povo", mas um pedaço da classe média. Porque o povo é sempre generoso, idealizado e manipulável. Sua vontade – que ninguém precisa conhecer – é a vontade das pessoas que falam por ele.

O papel utilizado pelas "pessoas" nas suas relações com o outro é a hierarquia onde o superior sempre sabe o que é bom para o inferior, evitando que o povo seja "enganado" nos seus direitos.

13. MATTA, Roberto da. Carnavais, malandros e heróis. Rio de Janeiro, Zahar, p. 178.

14. Ibid, p. 180.

15. Ibid, p. 181.

Na sociedade brasileira, o indivíduo entra em cena todas as vezes em que estamos diante da autoridade impessoal que representa a lei universalizante. No sistema social brasileiro, esta é igualitária e utilizada freqüentemente para servir como um elemento de sujeição e diferenciação política e social: as leis só se aplicam aos indivíduos e nunca às pessoas. Como existem leis impossíveis de serem rigorosamente acatadas, acabamos por não cumpri-las. E utilizamos o clássico “*jeitinho*”, variante cordial do “*Você sabe com quem está falando?*”¹⁶ e outras formas mais autoritárias.

Com o objetivo de completar esta visão do indivíduo e seu relacionamento na sociedade, verificamos que o homem enfrenta a realidade através de sua vida cotidiana¹⁷, a qual muitas vezes é alienada. Nota-se que quanto maior for a alienação produzida pela estrutura econômica de uma sociedade, tanto maior a vida cotidiana irradiará sua própria alienação às demais esferas.

Existe alienação, segundo Agnes Heller, quando ocorre um abismo entre o desenvolvimento humano e as suas possibilidades. Este abismo não teve a mesma profundidade em todas as épocas, nem para todas as camadas sociais. No capitalismo moderno, aprofundou-se intensamente. Para o indivíduo isolado, este abismo pode ser superado, mas para a massa, subsiste.

Heller constatou que a partir do momento em que a relação de um homem com sua classe tornou-se “*casual*”¹⁸, aumentou para todos os homens a possibilidade de construir por si uma hierarquia consciente, ditada por sua própria personalidade. A “*condução de vida*”¹⁹ segundo Heller, supõe para cada indivíduo uma vida própria, mantendo-se a estrutura da cotidianidade. Cada um deverá apropriar-se a seu modo da realidade, impondo a marca de sua personalidade.

Concluindo, somente quando for abolida e superada a alienação, a condução da vida pode se converter em possibilidade social universal. Entretanto, há a possibilidade de efetivação de tal proposta, apesar das condições econômico-sociais favorecerem a alienação. Mediante esta situação, a condução da vida torna-se representativa.²⁰ É um desafio à desumanização, transformando a vida cotidiana numa ação moral e política.

16. Ibid. p. 184.

17. HELLER, Agnes. O cotidiano e a história. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985. p. 38.

18. Ibid. p. 40.

19. Ibid. p. 40

20. Ibid. p. 41.

A SEGURANÇA EM DESCARTES

Leosino Bizinoto Macedo*

Rios de tinta verteram já, ao longo dos últimos séculos, sob forma de interpretação, análise e crítica ao cartesianismo dificultando, assim, nosso propósito de originalidade. Se, por essa razão, não conseguimos lograr algum mérito no tocante à originalidade temática, pelo menos algum valor terá a criação do neologismo evidenciado no decorrer deste trabalho. Tal neologismo soará para o leitor como algo novo até que a etimologia deite abaixo nossa glória efêmera: **asfalesmania**. Do grego **asfalé**, que quer dizer **segurança**; mais a palavra também grega mania, que significa **afeto habitual, mania, obsessão**.

Muitos estudiosos de Descartes chegam a achar exagerada, obsessiva até, sua preocupação com a segurança. Tal fato despertou-nos para breve estudo do assunto, demarcado pelas questões que ora propomos: que significados tem a palavra **segurança**? que amplitude os textos cartesianos nos autorizam a lhe dar? que posturas assumidas ao longo de sua vida revelam, de fato, aquela obsessão? e quais as causas dessa preocupação?

Cumprе lembrar, de início, que **segurança** vem do latim **securu**, palavra que se traduz em português por **despreocupado, sem cuidados**. Começa aqui o namoro entre o fidalgo poitevino e a segurança: só o despreocupado com os afazeres relativos ao ganho da subsistência, só aquele que é sem cuidados no que concerne a problemas como os da manutenção de uma família, por exemplo, é que pode atribuir tanta importância ao lazer e à liberdade, como o fazia o "senhor de Perron". Todos nós estamos lembrados de seu gosto por meditar no leito, por se levantar tarde . . . Ademais, é ele próprio quem nô-lo diz no final do Discurso do Método que, segundo Koyré, é a "introdução a uma nova ciência, anúncio de uma revolução intelectual de que uma revolução científica será o fruto"¹: "ficarei sempre mais obrigado àqueles graças aos quais desfrutarei sem impedimento do meu lazer, do que o seria aos que me oferecessem os mais honrosos empregos da terra".

Sabemos pela história que Descartes era filho da pequena burguesia (nobreza togada) e, como tal, tinha recursos suficientes para manter-se despreocupadamente e sem cuidados de ordem financeira por toda a vida. Sabemos também que, na Alemanha, após presenciar, em Frankfurt, de julho a setembro de 1619, às cerimônias e festividades da coroação do Imperador Ferdinando, Descartes dedicara-se a prolon-

* Professor do Departamento de Filosofia da UFU.

1. Alexandre Koyré, *Considerações sobre Descartes*, 2 ed., Lisboa, Presença, 1981, p. 13.

gado período de recolhimento. Com a chegada do inverno, as manobras militares cessaram. Nada podia perturbar aquele jovem soldado que, então, podia estar despreocupado de tudo o mais e se ocupar com suas próprias idéias. É o próprio Descartes quem nos descreve essa fase tranqüila, porém decisiva para seu destino intelectual: “. . . não encontrando nenhuma conversação que me divertisse e não tendo, além disso, por felicidade, preocupações ou paixões que me perturbassem, ficava todo o dia fechado sozinho num cômodo aquecido por uma estufa, onde dispunha de todo o tempo para me entreter com meus pensamentos”.

Sinal dessa despreocupação é, ainda, o que ele nos declara: “. . . empreguei o resto de minha juventude em viajar, em ver cortes e exércitos, conviver com pessoas de diversos temperamentos e condições”.

Mesmo engajado no exército do príncipe Maurício de Nassau, não nos iludamos: o perigo castrense não o preocupava, pois não era um verdadeiro soldado. “Larvatus prodeus” já era sua misteriosa divisa. Sabemos que após alguns meses de elegante lazer com sua família em Rennes, onde a equitação e a esgrima são suas diversões, vamos encontrá-lo na Holanda, engajado no referido exército. Descartes, porém, é um oficial diferente, pois recusa qualquer soldo, mantém seus equipamentos e suas despesas e declara-se menos um “ator” do que um “espectador”: antes ouvinte numa escola de guerra que verdadeiro militar, um jovem sábio disfarçado de soldado. E, por isso, estava seguro, livre de cuidados, afastado de todo perigo e isento de qualquer receio: não era um verdadeiro soldado, não era essencialmente um combatente, mas um gentil-homem do séc. XVII, para quem o alistamento nos exércitos é sobretudo um modo de conhecer o mundo e os homens.

“Esta constante preocupação de viver afastado, no lazer e na liberdade proporcionados por um prudente retiro, inclina, naturalmente, seu pensamento para uma recusa de toda ação e de toda meditação políticas, assim como o “vivamos escondidos” dos epicuristas os inclinava a não se ocuparem em salvar a Grécia e a não procurarem merecer coroas cívicas. Só a coroa da sabedoria lhes importava. E, sem dúvida, Descartes teria desejado merecer a apóstrofe famosa de Epicuro: “tu soubeste fazer a diferença entre filosofar para si mesmo e para a Hélade; eu me felicito disso por ti”, é a comparação que faz Polin.²

Recordemos outra passagem do Discurso do Método, inserida quase no início da primeira parte: “. . . E eu sempre tive um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança na vida”. Estamos, ainda, no âmbito da primeira questão colocada, mas já não se trata

2. Raymond Polin, Descartes e a filosofia política. In: A aventura do espírito, p. 10.

mais do sentido etimológico. Essa passagem descortina-nos dois outros sentidos: Em primeiro lugar, **segurança** como **firmeza, estabilidade, constância, confiança em si, fixidez, inabalabilidade, apoio**. E, em segundo, **segurança** como **certeza, confiança no poder da razão, infabilidade, convicção, certificação, evidência, afirmação, indubitabilidade, eficácia**.

Penetremos um pouco cada um desses dois sentidos nos textos cartesianos, a começar pela passagem citada. Quando Descartes diz no final da frase: "caminhar com segurança na vida" patenteia o sentido de **segurança** como firmeza, estabilidade, solidez, ou seja, num sentido mais de segurança pessoal e, até de auto preservação. A expressão inicial: "... Eu sempre tive um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações" para deixar patente o segundo sentido, ou seja **segurança** como certeza do conhecimento. É claro que o verbo VER não tem aí o significado de enxergar com os olhos, mas o de compreender, discernir racionalmente.

Inúmeras passagens do Discurso do Método sugerem a abordagem em separado dois sentidos referidos.

Começemos do começo. Ao âmbito do primeiro sentido, acrescentaremos uma conotação nova que lhe é inseparável: **segurança** como **preocupação, cautela, cuidado, garantia, precaução, prudência, circunspecção**. Para nós, aqui está o começo: Descartes desistiu da publicação de sua obra O Mundo ou Tratado da Luz (1634) em virtude do conhecimento que veio a ter da condenação de Galileu. A esse respeito escrevera no início da quinta parte do Discurso do Método: "... Dado que procurei explicar as principais (verdades) num tratado que certas considerações me impedem de publicar ...". É certo que Descartes não publicara o Tratado da Luz para evitar o risco de lhe acontecer o que sucedera a Galileu. No início da sexta parte da mesma obra ele historia um pouco mais os antecedentes de sua decisão: "Ora, faz agora três anos que chegara ao fim do tratado que contém todas essas coisas, e que começara a revê-lo, a fim de pô-lo em mãos de um impressor, quando soube que pessoas, a quem respeito e cuja autoridade sobre minhas ações quase não é menor que minha própria razão sobre meus pensamentos, haviam desaprovado uma opinião de Física, publicada pouco antes por alguém, opinião que não quero dizer que a partilhasse, mas que nada reparara nela, antes de a censurarem, que pudesse imaginar ser prejudicial à religião ou ao Estado, nem, por conseguinte, que me impedisse de escrevê-la, se a razão mo houvesse persuadido, e isso me fez recear que se encontrasse, do mesmo modo, alguma entre as minhas, na qual me tivesse enganado, não obstante o grande cuidado que sempre tomei em não acolher novas em minha confiança, das quais não tivesse demonstrações muito certas, e de não escrever nenhuma que pudesse resultar em desvantagem para qualquer pessoa. O que bastou para me obrigar a mudar a resolução que eu tomara de publicá-las".

Como vimos antes, **securu** era despreocupado, sem cuidados. A **segurança**, agora, implica preocupação, cautela, cuidado, garantia, precaução, prudência, circunspeção. É um novo sentido de segurança, que associamos ao primeiro, posto que parece estar a seu serviço, a serviço da “segurança na vida”, a serviço da estabilidade. Tal estabilidade só é possível mediante certos cuidados, cautelas, precauções que a garantirão. Koyré diz que “Descartes é um homem prudente e dissimulado que pensa no que diz e não diz o que pensa. Ou, pelo menos, não diz **tudo** o que pensa. Não escreveu ele nas suas **cogitationes privatae: larvatus prodeo**, caminho mascarado? E a Mercenne, um dos dois ou três homens em quem tinha plena confiança: **bene vixit qui bene latuit**” (bem viveu quem bem se ocultou).³

Cabe-nos perguntar se toda essa prudência não seria tola, ou, pelo menos, excessiva. Alexandre Koyré, em sua obra *Considerações sobre Descartes*, (p. 212) é quem responde: “Não lhe levemos a mal tomar precauções. A aventura de Galileu é ainda muito recente, e Descartes não tem qualquer desejo de a ver renovar-se à sua custa. Ora, a mensagem que ele traz ao mundo é bem mais perigosa – e Descartes dá-se conta disso – que a do matemático florentino. A ciência nova, essa ciência de que os Ensaios nos trazem amostras, não se contenta com tirar o homem, e a Terra, do centro do Cosmo: esse Cosmo, quebra-o, destrói-o, aniquila-o ao abrir em seu lugar a imensidade sem limites do espaço ilimitado”. (p.21-2)

A decisão de não publicar *Tratado da Luz* foi tão penosa para Descartes que ele volta a bater na mesma tecla ao se encaminhar para o final da sexta parte do *Discurso do Método*: “Todas essas considerações juntas foram causa, há três anos, de que eu não quisesse divulgar o tratado que tinha em mãos, e mesmo que adotasse a resolução de não elaborar nenhum outro, durante minha vida, que fosse tão geral, nem do qual se pudesse conhecer os fundamentos de minha Física”.

O que podemos notar é que a não publicação do *Tratado da Luz* em vista da preservação da própria pele custou a Descartes dificuldades na exposição posterior de seu pensamento, só contornadas mediante recurso ao resumo, aqui e ali, de determinados conteúdos daquele livro. Parece-nos, por conseguinte, ser importante para a compreensão de Descartes a reconstituição da intenção com que muitos de seus textos foram escritos. Gustavo de Fraga pergunta: “Podemos lê-lo diretamente, ou o processo de leitura de Descartes exige um sutil e delicado esforço de quase adivinhação do que se oculta por detrás da aparência inofensiva das razões? Terão os textos cartesianos de ser lidos como um palimpsesto?”. É o mesmo professor português quem responde: “As **meditações**, a este propósito, dão-nos um exemplo fácil. Depois do *Discurso*, e desenvolvendo a sua quarta parte, a *Terceira Meditação* e a *Quinta* procuram provar Deus, que depois há de garantir a existência do mundo. Mas,

3. A. Koyré, op. cit., p. 20.

em *Le Monde* e nos *Principia*, Descartes descreve a criação do mundo e a sua ordenação segundo as leis da natureza e segundo a necessidade científica dos princípios da geometria e da mecânica, sem que a escolha ou a providência divina desempenhem qualquer papel. Por isso Leroy estranha que, tendo Descartes dado a preeminência à evidência humana sobre a verdade bíblica, nestes dois trabalhos, o não faça também no *Discurso* e nas *Meditações*. Para Leroy, a “Lenda de São Descartes” é uma fantasia beata de Baillet: ‘Descartes s’échappe; il se cache; il dissimule un secret; toute sa vie, il fut préoccupé de ‘chiffres’; il prétendit même écrire à la Princesse Palatine en usant de cette sûreté’. Assim, a pretensa apologética das *Meditações* resolve-se numa manobra de prudência do filósofo, que suprimiu as causas finais e que, como Richelieu em relação à realeza, transformou a divindade numa idéia purificada. ‘Mais perfectionner l’idée de Dieu, n’est-ce pas, au fond, supprimer Dieu, comme c’est finalement supprimer le roi que se perfectionner, de spiritualiser à l’excès, l’idée que l’on en a?’ “No fundo, para ler Descartes é preciso ter presente que a sua divisa foi a dos Rosa-Cruzes: “**Qui bene latuit, bene vixit**”: (aquele que se esconde bem, esse viveu bem”).

Mas, o professor português que estamos citando continua: “E, de fato, não podemos contestar que Descartes estabelece uma ligação muito estrita entre ‘le désir que j’ai de vivre en repos’, resumindo naquela divisa, e a prudência que devia guardar quem, como ele, defendia uma imagem do mundo, ao lado de uma nova filosofia, por exemplo, o movimento da Terra, fonte das dificuldades de Galileu com os inquisidores de Roma. Também é verdade que Descartes deseja que uma exposição de sua filosofia, como veio a ocorrer nos *Principia*, como medida de prudência e de êxito, deva apenas seguir-se à aprovação das *Meditações* pela Faculdade de Teologia de Paris. A este respeito, uma carta a Mersenne é bem clara: ‘Cela pourrait aussi peut-être empêcher l’approbation de la Sorbonne, que je désire, et que me semble pouvoir extrêmement servir à mes desseins: car je vous dirai que ce peu de Métaphysique que je vous envoie, contient tous les principes de ma Physique’”.

O mesmo Fraga, continuando sua longa introdução às *Meditações* sobre a Filosofia Primeira, edição da Livraria Almedina, acrescenta: “Por isso, também Charles Adam, no estudo histórico sobre Descartes que acompanha a edição crítica das obras do filósofo, pensa que as *Meditações* não teriam tomado o volume que apresentam se não fosse o receio do filósofo de surgirem dificuldades por causa da publicação do que mais lhe interessava, a sua física. Para Adam, Descartes faz um jogo duplo: pretende ganhar para si os teólogos, para depois disso, sem riscos pessoais, levar os seus adversários para o campo da física. ‘Le pavillon, si l’on ose dire, devait couvrir la marchandise; et Descartes tenait à la marchandise pour le moins autant qu’au pavillon’. No fundo, a conclusão de Charles Adam não difere da de Leroy, segundo o qual Descartes diz que crê em Deus para poder afirmar impunemente que

a terra se move: o Deus cartesiano das *Meditações* nada mais é do que o 'símbolo da ordem científica', tal como, num caso diferentemente condicionado, 'o Deus de Durkheim é apenas o símbolo, sem realidade celeste, da moral' ".⁴

Assim, de acordo com a interpretação de Maxime Leroy, em *Descartes le Philosophie au Masque* (1929)⁵, a metafísica cartesiana é apresentada como uma medida de prudência com que o reformador e revolucionário científico e social tratava de proteger-se. Na radicalidade da tese, que recorre permanentemente à interpretação psicológica, o Descartes verdadeiro é o que mergulha nas quimeras da alquimia e dos Rosa-Cruz, que sonha reerguer o homem da maldição que atingiu o seu trabalho, também o que luta contra a Companhia, o que procura criar uma nova seita e é amigo dos ateus.

Em se tratando de uma figura enigmática como a de Descartes, não podemos evitar a leitura nas entrelinhas, ou por detrás do que está dito, em especial em trechos densos e breves, em que as intenções se cruzam. Tal leitura, fazêmo-la, todavia, sabedores de que não é digna de crédito: "... jamais creiam nas coisas que lhes forem apresentadas como vindas de mim, se eu próprio não as tiver divulgado", é a advertência que Descartes lança aos "vindouros" e que representa o cúmulo da cautela, da precaução.

Já é tempo de encaminhamo-nos para outros aspectos do primeiro sentido do termo **segurança**. Na passagem a seguir, a preocupação com a segurança pessoal assume conotação diferente: "... nem me comprometer em relação ao público com qualquer promessa que não tenha a certeza de cumprir". Trata-se aqui de sentir-se seguro no sentido de manter-se isento de pressão em virtude de promessas feitas.

Descartes quer, ainda, garantir o tempo necessário para sua instrução. Isso faz com que ele se imponha o sacrifício de postergar para depois de sua morte a publicação de alguns de seus escritos: "... não devia de modo algum consentir que fossem publicados durante a minha vida, a fim de que nem as oposições e as controvérsias a que estariam talvez sujeitos, nem mesmo a reputação, qualquer que ela fosse, que me pudessem granjear, me dessem o menor ensejo de perder o tempo que desejo empregar em instruir-me".

4. René Descartes, *Meditações sobre a filosofia primeira*, p. 52-6.

5. Maxime Leroy Descartes
Le Philosophie au Masque II,
Les Éditions Rieder, Paris, p. 19-154.

O terreno moral é outro campo em que a obsessão com a segurança, agora como firmeza, constância, determinação, intrepidez, revela-se. Vejamos o que ele prescreve na segunda máxima de sua moral provisória, "bastante estóica e razoavelmente conformista"⁶: "Minha segunda máxima consistia em ser o mais firme e o mais resoluto possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu me tivesse decidido a tanto. Imitando nisso os viajantes que, vendo-se extraviados nalguma floresta, não devem errar volteando, ora para um lado, ora para outro, nem menos ainda deter-se num sítio, mas caminhar sempre o mais reto possível para um mesmo lado, e não mudá-lo por fracas razões, ainda que no começo só o acaso talvez haja determinado a sua escolha".

Nos tentáculos do estoicismo, sabemos que Descartes "reconhece espontaneamente a existência de leis naturais governando a existência dos homens em sociedade. São 'as leis comuns da sociedade, as quais tendem todas a fazer bem uns aos outros, ou pelo menos, a não fazer mal'.⁷ São os próprios termos do estoicismo transmitido por Cícero⁸ e, de fato, aos olhos deste, o fundamento de toda comunidade humana.

Mas quando se trata de explicar porque as leis comuns lhe parecem 'bem estabelecidas', longe de pretender deduzi-las da razão, Descartes se limita a mostrar a que ponto elas estão de acordo com o interesse bem entendido de cada um. Com efeito, não foi Deus quem 'estabeleceu de tal modo a ordem das coisas e uniu os homens em conjunto numa sociedade tão estreita que, embora cada um referisse tudo a si mesmo e não tivesse nenhuma caridade pelos outros, não deixaria de dedicar-se ordinariamente a favor deles em tudo o que estivesse no seu poder, contanto que usasse de prudência'?'⁹ Por causa do caráter providencial destas leis naturais 'quem quer que as siga francamente, sem nenhuma dissimulação nem artifício, leva uma vida muito mais feliz e segura do que aqueles que procuram sua utilidade por outras vias'.^{10, 11}

A partir deste ponto, enfrentemos o outro aspecto da obsessiva preocupação cartesiana com a segurança, aquele da segurança como conhecimento, ou seja, a busca da verdade filosófica ancorada na certeza, à moda da verdade matemática. Quase no início da primeira parte do Discurso do Método, escreve Descartes que não

6. A. Koyré, *op. cit.*, p. 12

7. Carta à princesa Elisabeth, jan. 1646, p. 357

8. M. T. Cícero, *Dos Deveres*, I, 7 e I, 10.

9. Carta à princesa Elisabeth, out. 1645, A. T., p. 316

10. Carta à princesa Elisabeth, jan. 1646, A. T., p. 357

deixa de “. . . obter extrema satisfação do progresso que penso já ter feito na busca da verdade”. Esse, de fato, é seu propósito, seu ideal, sua meta. Mas, para alcançar essa meta, existem muitos caminhos e Descartes diz que “estimaria muito mostrar (. . .) quais os caminhos que segui”, sem, no entanto, impô-los a ninguém. Seu intuito é apenas mostrar de que maneira se esforçou para conduzir a sua razão. Nesse mister, relata: “Comprazia-me sobretudo com as Matemáticas, por causa da certeza e da evidência de suas razões”. E, noutro lugar: “. . . Só os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, isto é, algumas razões evidentes”. Descartes acreditava que o modelo matemático fundamentava a certeza do conhecimento: “havendo apenas uma verdade de cada coisa, todo aquele que a encontrar sabe a seu respeito tanto quanto se pode saber; e que, por exemplo, uma criança instruída na aritmética, que tenha efetuado uma adição segundo as regras, pode estar certa de ter achado, quanto à soma que examinava, tudo o que o espírito humano poderia achar. Pois, enfim, o método que ensina a seguir a verdadeira ordem e a enumerar exatamente todas as circunstâncias daquilo que se procura contém tudo quanto dá certeza às regras da aritmética”. Assim, só a Matemática merece algum favor aos olhos de Descartes, “por causa da certeza e da evidência de suas razões”. Um favor, aliás, muito relativo, pois que, não compreendendo sua essência e seu verdadeiro uso, o mundo pré-cartesiano não tinha conseguido construir nada sobre tais fundamentos não obstante firmes e sólidos.

Data do tempo do colégio de La Flèche sua paixão pela certeza. Nessa época, Descartes já opunha a certeza da Teologia à incerteza da Filosofia e das ciências: “Eu reverenciava a nossa Teologia e pretendia, como qualquer outro, ganhar o céu; mas tendo aprendido como coisa muito segura, que o seu caminho não está menos aberto aos mais ignorantes do que aos mais doutos e que as verdades reveladas que para lá conduzem estão acima de nossa inteligência, não ousaria submetê-las à fraqueza de meus raciocínios”. E: “Da Filosofia nada mais direi, senão que, vendo que foi cultivada pelos mais excelsos espíritos que viveram desde muito séculos e que, no entanto, nela não se encontra ainda uma só coisa sobre a qual não se dispute (. . .)”. Descartes, porém, tinha o propósito de estabelecer a certeza nesses domínios: “Todavia, esses nove anos escoaram-se antes que eu tivesse (. . .) começado a procurar os fundamentos de alguma filosofia mais certa do que a vulgar”. Todas as ciências, com efeito, vão buscar os seus fundamentos na filosofia. Ora, é esta que, primeiramente, é confusa, incerta e duvidosa. Assim, do desmoronamento das suas primeiras certezas, Descartes apenas salvará as que não dependem da filosofia: a crença em Deus e na Matemática. A metafísica cartesiana tentará ligar essas duas certezas e apoiar uma na outra.

Um pouco ao contrário do que comumente se pensa, aqueles fundamentos a que Descartes se referiu eram buscados não em princípios, mas nas ciências expe-

rimentais. Veja-se a seguinte passagem: "Pois elas (as noções gerais relativas à Física) me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e a ação 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 de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza". Descartes acrescenta: "Quando 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".

Interessante notar que a verdade Descartes não a pretendeu sorver a grandes goles nos doutos, e, nem, nas ciências de seu tempo. Ao contrário, através dos simples raciocínios dos homens de bom senso, orientado por um método, era que Descartes esperava chegar à verdade: "E assim pensei que as ciências dos livros, ao menos aquelas cujas razões são apenas prováveis e que não apresentam quaisquer demonstrações, pois se compuseram e avolumaram pouco a pouco com opiniões de mui diversas pessoas, não se acham, de modo algum, tão próximas da verdade quanto os simples raciocínios que um homem de bom senso pode efetuar naturalmente com respeito às coisas que se apresentam". Assim, Descartes valoriza muito mais a obra edificada por uma só pessoa ao criticar aquelas que são obras de muitos.

Ocorre, também, que não se trata de confiança espontânea nas opiniões que temos, mas sim de uma confiança conquistada dialeticamente pela mediação do seu contrário. E ele mesmo indica o roteiro: "no tocante a todas as opiniões que até então acolhera em meu crédito, o melhor a fazer seria dispor-me, de uma vez para sempre, a retirar-lhes essa confiança, a fim de substituí-las em seguida por outras melhores, ou então pelas mesmas depois de tê-las ajustado ao nível da razão".

Esse ajuste, entretanto, requereu-lhe "procurar o verdadeiro método para chegar ao conhecimento de todas as coisas" de que seu espírito fosse capaz. Tal era o método da dúvida e das idéias claras, que é o único caminho encontrado por Descartes e considerado capaz de nos libertar do erro e levar-nos ao conhecimento da verdade. Em outras palavras, o desejo cartesiano de obter um conhecimento seguro apoia-se num método que lhe possibilita dizer: "E acreditei firmemente que, por esse meio, lograria conduzir minha vida muito melhor do que se a edificasse apenas sobre velhos fundamentos, e me apoiasse tão somente sobre princípios de que me deixara persuadir, em minha juventude, sem ter jamais examinado se eram verdadeiros".

É sintomático que a primeira das regras do método cartesiano consagre mais

uma vez a idéia de segurança neste segundo aspecto que estamos tentando mostrar: “O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeiro que não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida”. Da mesma forma, a última regra revela idêntica preocupação: “E o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir”.

Diz Descartes, no início da primeira parte do Discurso, que teve a felicidade de descobrir um método que lhe possibilitou realizar enormes progressos no estudo das ciências e que o expõe para que os leitores possam tirar dele algum proveito: “penso ter tido muita felicidade de me haver encontrado, desde a juventude, em certos caminhos, que me conduziram a considerações e máximas, de que formei um método, pelo qual me parece que eu tenha meio de aumentar gradualmente meu conhecimento, e de alçá-lo, pouco a pouco, ao mais alto ponto, a que a mediocridade de meu espírito e a curta duração de minha vida lhe permitam atingir. Pois já colhi dele tais frutos que, embora no juízo que faço de mim próprio eu procure pender mais para o lado da desconfiança do que para o da presunção, e que, mirando com um olhar de filósofo as diversas ações e empreendimentos de todos os homens, não haja quase nenhum que não me pareça vão e inútil, não deixo de obter extrema satisfação do progresso que penso já ter feito na busca da verdade e de conceber tais esperanças para o futuro que, se entre as ocupações dos homens puramente homens, há alguma que seja solidamente boa e importante, ousa crer que é aquela que escolhi”.

Todavia, Descartes não se exime de engano e, logo em seguida, por isso, alerta-nos: “O meu desígnio não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei para conduzir a minha”.

É mais uma vez Koyré quem anota: “E quanto ao método, empreendimento de revisão sistemática e crítica de **todas** as nossas idéias, que **todas** são chamadas por ele a justificarem-se diante do tribunal da razão, Descartes por mais que queira – muito sinceramente, sem dúvida – restringir-lhe o alcance, por mais que nos assegure que nunca quis fazer outra coisa senão reformar as suas próprias idéias, com as quais, no fim de contas, é livre de fazer o que lhe apetece, não pode deixar de se dar conta de que acaba de aperfeiçoar a mais formidável máquina de guerra – guerra contra a autoridade e a tradição – que o homem alguma vez possuiu. E que os temperamentos ‘conflituosos e inquietos’ não ligarão nenhuma às restrições dele, Descartes, e que, apropriando-se da arma que acaba de forjar, não se deterão nem diante da

autoridade da Igreja, nem diante da realidade do Estado: dois valores tradicionais que ele bem teria querido salvaguardar".¹²

Bem o sabemos hoje que o homem precisa, de vez em quando, e a humanidade mais freqüentemente ainda, desfazer-se de **todas** as idéias anteriormente recebidas, destruir em si **todas** as crenças e **todas** as opiniões, para as submeter **todas** ao controle e ao julgamento da razão.

A segurança que a aplicação dessas regras trazia a Descartes era motivo de satisfação: "Mas o que me contentava mais nesse método era o fato de que, por ele, estava seguro de usar em tudo minha razão". E acrescenta: "... quer estejamos em vigília, quer dormindo, nunca nos devemos deixar persuadir senão pela evidência de nossa razão".

Na busca da certeza, apesar de imperar soberana a deusa-razão, a observação e a experiência, como já assinalamos de leve anteriormente, devem desempenhar papel de destaque: "E como ao demolir uma velha casa, reservam-se comumente os escombros para servir à construção de outra nova, assim, ao destruir todas as minhas opiniões que julgava mal fundadas, fazia diversas observações e adquiria muitas experiências, que me serviram depois para estabelecer outras mais certas".

Gostaríamos de denunciar aqui a lenda segundo a qual Descartes desprezava a experiência. Nós mesmos acreditamos durante anos nessa lenda levados por leituras superficiais do filósofo e por informações de manuais pouco abalizados. Deixemos o próprio filósofo falar: "Ora, tendo o desígnio de empregar toda a minha vida na pesquisa de uma ciência tão necessária, e tendo encontrado um caminho que me parece tal que se deve infalivelmente achá-la, se o seguirmos, a não ser que disso sejamos impedidos, ou pela curta duração da vida, ou pela falta de experiências, julguei que não havia melhor remédio contra esses dois impedimentos do que comunicar fielmente ao público todo o pouco que já tivesse descoberto, e convidar os bons espíritos a esforçarem-se por passar além, contribuindo, cada qual segundo sua inclinação e seu poder, para as experiências que seria preciso fazer, e comunicando outrossim ao público todas as coisas que aprendesse, a fim de que os últimos comesçassem onde os precedentes tivessem acabado, e assim, juntando as vidas e os trabalhos de muitos, fôssemos todos juntos muito mais longe do que poderia ir cada um em particular". E ainda: "Notara mesmo, no tocante às experiências, que elas são tanto mais necessárias quanto mais avançada a gente está no conhecimento". Ainda na sexta parte, o papel da experiência na fundamentação da certeza fica patente em outras passagens: "... a não ser que se vá ao encontro das causas pelos efeitos e que se recorra a muitas experiências particulares". E: "... para tanto não conheço

12. A. Koyré, *op. cit.*, p. 21.

outro expediente, senão o de procurar novamente algumas experiências". A experiência serve a Descartes, inclusive, para negar ouvidos às objeções: "... a experiência que tenho das objeções que me podem ser feitas impede-me de esperar delas qualquer proveito". A experiência, para Descartes, era fundamental: "... se existisse no mundo alguém de quem se soubesse que seria seguramente capaz de encontrar as maiores coisas e as mais úteis possíveis ao público, e a quem por essa causa, os demais homens se esforçassem, por todos os meios, em auxiliar na realização de seus desígnios, não vejo que pudessem fazer mais por ele além de custear os gastos nas experiências de que necessitava". Descartes insiste nessa necessidade de experiências, tanto que a aponta como responsável pelo retardamento de sua instrução: "A outra razão que me obrigou a escrever esse livro é que, vendo todos os dias mais e mais o retardamento que sofre o meu intento de me instruir, por causa de uma infinidade de experiências de que necessito". . .

Aquela nova ciência anunciada por Bacon, "Descartes anunciava-a igualmente. Mas não se limitava a anunciá-la: essa ciência nova, ele trazia-a e dava-nos resultados. O seu 'método' não era desenvolvido em abstrato: resumia, formulava, codificava um uso, a aplicação concreta, que demonstrava o seu valor e, por sua vez, era a única coisa que permitia compreender o sentido verdadeiro e profundo das regras bastante vagas e banais que o Discurso dava".¹³ Cumpre notar que essa banalidade é aparente porque as regras são normalmente vistas separadas de sua referência, o ensaio sobre a Geometria.

Não pensemos, todavia, que Descartes seja um empirista! Desfazer-se das idéias, destruir em si as crenças: não é também **libertar-se delas**? E, afinal, submetê-las ao julgamento da razão não é afirmar, implicitamente, a soberania absoluta – e a liberdade não menos absoluta – desta? É o que pergunta Koyré.

Ora, diz o mesmo autor, é esse o método e o remédio cartesiano. O método, ou seja, a via que conduz à verdade. E o remédio que nos cura da indecisão e da dúvida e nos devolve a certeza da verdade.

Por outro lado, quem nos dá toda segurança, quem garante a soberania da deusa-razão, quem garante a certeza do nosso conhecimento científico, quem garante a clareza e a distinção de nossas idéias é o próprio Deus: "... aquilo mesmo que há pouco tomei como regra, a saber, que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras, não é certo senão porque Deus é ou existe, e é um ser perfeito, e porque tudo o que existe em nós nos vem dele. Donde se segue que as nossas idéias ou noções, sendo coisas reais, e provenientes de Deus em tudo

13. *Ibidem*, p. 14.

o que são claras e distintas, só podem por isso ser verdadeiras". É a perfeição e a infinitude divinas que nos garantem a certeza: "... se não soubéssemos de modo algum que tudo quanto existe em nós de real e verdadeiro provém de um ser perfeito e infinito, por claras e distintas que fossem nossas idéias não teríamos qualquer razão que nos assegurasse que elas possuem a perfeição de serem verdadeiras".

Alcançar o porto seguro do conhecimento verdadeiro é, pois, a grande obsessão do filósofo de La Haye: "Pois é verdadeiramente dar batalhas procurar vencer todas as dificuldades e os erros que nos impedem de chegar ao conhecimento da verdade, e é perder uma acolher qualquer falsa opinião no tocante a uma matéria um pouco geral e importante; é preciso, em seguida, muito mais destreza para voltar ao mesmo estado em que se encontrava antes do que para fazer grandes progressos quando já se têm princípios que sejam seguros". Por fim, Descartes encontra o inabalável **cogito** como fundamento racional da certeza: "... rejeitei como falsas, julgando que estava sujeito a falhar como qualquer outro, todas as razões que eu tomara até então por demonstrações. E enfim, considerando que todos os mesmos pensamentos que temos quando despertos nos podem ocorrer também quando dormimos, sem que haja nenhum, nesse caso, que seja verdadeiro, resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: **eu penso, logo existo**, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava".

Antes de entrarmos na terceira questão suscitada inicialmente, parece-nos necessário rastrear, à maneira de Spoerri¹⁴, as citações cartesianas apresentadas até aqui, a fim de retermos algumas imagens que muito nos auxiliarão para maior clareza do que estamos tentando expor. O leitor, que pacientemente nos acompanhou até aqui, certamente não se ofenderá se lhe pedimos a fineza de voltar atrás e contar quantas vezes apareceram as imagens do caminho e da casa (fundamentos), bem como a fineza de vasculhar o baú da memória a fim de encontrar aquela outra imagem freqüente em Descartes, que é a imagem da máquina.

Pois bem, a imagem do caminho não revela outra coisa senão a preocupação de não cair, a busca da segurança. Ora o caminho mais seguro é o caminho reto, como no caso da segunda máxima da moral provisória; ora é preferível dar voltas: "... da mesma forma que os grandes caminhos, que volteiam entre montanhas, se

14. M. Th. Spoerri, La puissance métaphorique de Descartes. In: Cahiers Royanmont. Philosophie, II, Ed. de Minuit, Paris, 1957, p. 279-301.

tomam pouco a pouco tão batidos e tão cômodos, à força de serem freqüentados, que é bem melhor segui-los do que tentar ir mais reto, escalando por cima dos rochedos e descendo até o fundo dos precipícios". É o conservadorismo de Descartes no tocante à organização política.

Segundo Spoerri, em todas essas comparações que Descartes faz com o caminho, podemos sentir a marcha corporal e o procedimento do pensamento. Esta marcha é circumspecta, ela vai passo a passo. Jamais Descartes corre, escala, salta ou voa. Esta marcha tem uma direção, ela vai sempre reto, esta retidão é mesmo uma qualidade da marcha, ela está no método. Atrás de tudo isto há o todo-poderoso, o angustiante instinto de segurança: não se deve cair. É preciso ter um terreno sólido sob os pés.¹⁵

Outra imagem é a da casa, das fundações, que figura também no primeiro plano. Mais uma vez, o que domina é a busca de segurança como necessidade básica do filósofo.

Regra básica para resguardar a segurança é a continuidade. Como vimos na metáfora do caminho, é preciso ir passo a passo. Há uma metáfora da casa que traduz a mesma regra: "Frequentemente eles examinam as questões mais difíceis com tão pouca ordem que eles me parecem conduzir-se como se, encontrando-se embaixo de um edifício, eles tentassem chegar de um salto só ao seu topo, seja desdenhando os degraus da escada destinados a este uso, seja nem mesmo os percebendo". É uma referência à terceira regra de seu método. Mas, é sobretudo a metáfora da máquina que melhor traduz a regra da continuidade. Diz Spoerri: "Na máquina cartesiana as rodas se engrenam uma na outra, é preciso que os dentes da engrenagem se toquem e se empurrem; o contato e a continuidade são essenciais; se falta um dente na engrenagem, a máquina para".¹⁶

Parece-nos provada essa verdadeira "asfalemania" cartesiana. Porém, não é tudo. Há, ainda, uma terceira questão a ser considerada: suas atitudes de vida. O anonimato, o conservadorismo, a fuga das discussões e suas constantes viagens não teriam o intuito de evitar atritos, preservando, destarte, a segurança pessoal (firmeza de propósitos e predeterminação do caminho a seguir) e mantendo incólumes aqueles conhecimentos que, para ele, são certos, evidentes, intocáveis?

Devemos responder afirmativamente. De fato, por que o nome de Descartes não aparecera na capa do Discurso do Método? Para prosseguir no lema de longa

15. *Ibidem*, p. 281.

16. *Ibidem*, p. 283-4.

data adotado "larvatur prodeo"? Ou simplesmente para guardar perante o público um anonimato orgulhoso, posto que o mundo literário sabia que se tratava de René Descartes?

Quanto ao conservadorismo que Descartes exprime na época do Discurso do Método, Polin escreve que ele "não corresponde apenas à vontade de se restringir aos meios de uma moral simplesmente provisória. Sem dúvida, a regra do conformismo, seguir 'as opiniões mais moderadas e mais afastadas do excesso que fossem comumente recebidas na prática pelos mais sensatos daqueles com os quais eu teria de viver' (Discurso do Método, terceira parte), é antes de tudo uma regra de comodidade e de medida. Mas, não é ela também uma busca do verossímil no sentido para onde inclinavam os próprios gostos de Descartes? Ele reconhecerá, com efeito, de boa vontade, com Cícero e seus sucessores, que 'um Estado cuja constituição foi inventada por algum legislador prudente' é muito mais florescente que um Estado que não fez suas leis senão à medida que a incomodidade dos crimes e das querelas o obrigou a isto. Mas ele não considera como razoável 'que um particular tivesse desígnio', sob esse pretexto, 'de reformar um Estado mudando-lhe tudo desde os fundamentos e pondo-o abaixo para reconstruí-lo' (Discurso do Método, segunda parte). Seus argumentos são característicos do espírito conservador: convicção de que um longo uso acomoda as instituições a seu serviço e a seu fim, perturbações perigosas provocadas pelas reformas, 'loucura' enfim destes 'humores briguentos e inquietos' que não deixam de fazer sempre, nos negócios políticos, algumas novas reformas".¹⁷

É Koyré, mais uma vez, quem pondera: "Descartes não tem nada de revolucionário político e é muito sinceramente que se importa com a tranquilidade e com a ordem públicas: necessita delas para poder prosseguir as suas investigações científicas. Importa-se, sobretudo, como vimos, com sua própria tranquilidade. E não seria eu a censurá-lo por isso. Era fácil para Bossuet chamar-lhe: 'o demasiado cauteloso filósofo'. Bossuet não arriscava nada. E não trazia grande coisa. Descartes talvez não arriscasse grande coisa. Mas trazia um tesouro. Não surpreende, pois, que procure a segurança".¹⁸

Busquemos apoio em suas próprias palavras para falarmos sobre a propensão de Descartes a fugir das discussões. Logo nas primeiras linhas da quinta parte do Discurso do Método, diz: "... dado que (...) seria agora necessário que falasse de muitas questões controvertidas entre os doutos, com os quais não desejo indispor-me, creio que será melhor que eu me abstenha (...)". Essa, aliás, não deixa de ser uma forma que Descartes encontra para "caminhar com segurança nesta vida". Ele, porém, adota artifício mais sofisticado: ao invés de abster-se de falar, resolveu abs-

17. Raymond Polin, op. cit., p. 40.

18. A. Koyré, op. cit., p. 47.

trair-se deste mundo e tecer considerações como se estivéssemos num mundo novo. Descartes diz: "Também, para sombrear um pouco todas essas coisas e poder dizer mais livremente o que julgava a seu respeito, sem ser obrigado a seguir nem a refutar as opiniões aceitas entre os doutos, resolvi-me a deixar todo esse mundo às suas disputas e a falar somente do que aconteceria num mundo novo".

Outro artifício para não se expor às discussões e, assim, preservar sua estabilidade, foi, como já fizemos notar em páginas anteriores, o não consentimento na publicação, em vida, de uma obra sua "a fim de que nem as oposições e as controvérsias a que estariam talvez sujeitos, nem mesmo a reputação (. . .) me dessem o menor ensejo de perder o tempo que desejo empregar para instruir-me".

A impressão que temos, nas pegadas de Spoerri, é que guardando aquela imagem do viajante perdido na floresta, Descartes, ao evitar as objeções, buscava seguir um caminho reto: "todavia, porque é impossível que estejam concordes com todas as diversas opiniões dos outros homens, prevejo que seria muitas vezes desviado pelas oposições que engendrariam".

Mas Descartes é categórico: "a experiência que tenho das objeções que me podem ser feitas impede-me de esperar delas qualquer proveito". E mais: "raramente acontece que alguém me objetasse algo que, de modo algum, eu não houvesse previsto". Descartes acrescenta, ainda, na sexta parte: "E jamais notei tampouco que, por meio das disputas que se praticam nas escolas, alguém descobrisse alguma verdade até então ignorada".

Face a tantas resistências às objeções, soam pouco sinceras as palavras: "Suplico a todos os que tiverem quaisquer objeções a fazer-lhes que se dêem ao trabalho de enviá-las ao meu livreiro".

E as viagens, as constantes viagens de Descartes não teriam também como escopo fugir às contendas? Seu pensamento anteriormente exposto assim leva a crer. Ademais, comentando para a princesa Elisabeth as confusões que se desencadeiam na França, Descartes considera que, mantendo-se como ele faz, com um pé num país e um no outro, sua condição é muito feliz porque ela é livre.¹⁹

É claro, entretanto, que não podemos ver nas constantes viagens apenas essa preocupação de se resguardar. Diz o adágio que "as viagens formam a juventude". Nesse sentido, sem ter viajado, frequentado os exércitos e as cortes, observado os países estrangeiros, não se pode ter, de fato, a "experiência", a "prática do mundo".

19. Carta à princesa Elisabeth, jun. 1648, A. T., V, p. 198.

E, por que a Holanda? Era a “coqueluche” da época: a Holanda, potência marítima, aliada da França, estava repleta de franceses. A primeira viagem de Descartes é o seguimento natural e normal da escola: é a escola da vida. Se, dialeticamente, através das viagens, Descartes adquiria alguma segurança, alguma estabilidade, enquanto fugia das contendas, por outro lado, as viagens também contribuem para abalar suas últimas certezas, ou seja, os seus últimos preconceitos, mas dão-lhe em troca um pouco mais de abertura de espírito. “Aprendia, diz-nos, a não acreditar com demasiada firmeza em nada que não me tivesse sido inculcado senão pelo exemplo e pelo costume; e assim me livrara pouco a pouco de muitos erros que podem ofuscar a nossa luz natural e tornar-nos menos capazes de escutar a razão”.²⁰

Temos ressaltado até aqui a dissimulação, a prudência, a preocupação com a segurança pessoal, as precauções, a busca incessante da certeza por parte do filósofo francês de La Haye. Porém, chegou a hora de perguntarmos: por que tanta precaução? quais as causas dessa obsessiva preocupação? Uma coisa é certa: Descartes viveu de cheio a crise de uma cultura. Ao contar-nos sua vida, ele não-la conta não naquilo que ela tem de caracteristicamente individual, pessoal, singular, mas “como a expressão da situação **essencial** do homem do seu tempo”²¹, “para nos levar a realizar, com ele, os atos **essenciais**, os únicos que permitem ao homem superar e vencer o mal do **seu tempo**”.²² E qual era esse mal? Era exatamente a **incerteza** e a **confusão** decorrentes do “alargamento sem igual da imagem histórica, geográfica, científica do homem e do mundo. Fervilhamento confuso e fecundo de idéias novas e de idéias renovadas. Renascimento de um mundo esquecido e nascimento de um mundo novo. Mas também: crítica, abalo, e enfim dissolução e mesmo destruição e morte progressiva das antigas crenças, das antigas concepções, das antigas verdades tradicionais que davam ao homem a certeza do saber e a segurança da ação”.²³ Ficou tudo destruído: “a unidade política, religiosa, espiritual da Europa; a certeza da ciência e da fé; a autoridade da Bíblia e a de Aristóteles; o prestígio da Igreja e do Estado (. . .). Por isso, privado das suas normas tradicionais de juízo e de escolha, o homem sente-se perdido num mundo que se tornou **incerto**. Mundo onde **nada** é seguro. E onde tudo é possível”.²⁴

Descortina-se o horizonte da dúvida “porque se tudo é possível, é que nada é verdadeiro. E se nada é seguro, só o erro é certo”.²⁵ Eis a conclusão de Agrippa: in-

20. René Descartes, apud Koyré, op. cit., p. 41-4.

21. A. Koyré, op. cit., p. 23.

22. Ibidem, p. 23-4.

23. Ibidem, p. 24-5.

24. Ibidem, p. 25.

25. Ibidem, p. 25.

certeza e vanidade das ciências. De Sanchez: Não se **sabe nada**. De Montaigne: o homem **nada sabe**, porque o homem **não é nada**.

O cosmo se tomara objeto incerto da opinião incerta e a filosofia se voltara para o homem. E Montaigne, também. Seu intuito é encontrar em si o núcleo firme e sólido onde fundamentar a certeza, os princípios firmes do juízo, do discernimento do verdadeiro e do falso. Mas, aí não encontra nada senão **incerteza** e **vazio**, finitude e mortalidade. Quer fazer, então? Nada. Absolutamente nada. Montaigne admite o fracasso: está instaurado o ceticismo.

Todavia, o ceticismo a longo prazo é inviável, intolerável. "O homem não pode renunciar definitivamente, sem esperança, à certeza, à 'segurança do juízo', como diz Descartes".²⁶ Ele precisa dela para viver e para se orientar na vida.

É esta a realidade que Descartes encontra. Que fazer? O mais seguro é "fechar" com Montaigne e levar a dúvida, a incerteza às últimas conseqüências, radicalizando-a. Só assim, o que for reconstruído o será em bases sólidas.

Aí está: o que parecia uma obsessão, não o é; o que parecia fantasmagoria, não o é; o que parecia mania, produto de uma mente enlouquecida, não o é; a busca da segurança é, antes, uma necessidade nascida das próprias circunstâncias históricas em que viveu Descartes. Suas atitudes justificam-se, pois, como reação e defesa contra esse estado de coisas. Sua bandeira era a razão. Outros, ao reagirem, portaram outras bandeiras: Charron, a fé; Bacon, a experiência. Só encararemos como obsessivas as atitudes aparentemente "asfalemaníacas" de Descartes se não atentarmos para a poderosa sombra de Montaigne que sobre ele se estende. Montaigne, "digno representante de seu tempo e verdadeiro mestre de Descartes, o qual leva até ao fim sua obra destruidora e libertadora: a dúvida transformada em método, apoiada na certeza da verdade reconquistada, torna-se nas suas mãos uma pedra de toque, um poderoso instrumento de **crítica**, um meio de **discernimento do verdadeiro e do falso**".²⁷

É nesse radicalismo inflexível e fixo de seu pensamento que Descartes bem poderia ter estendido à política – que está a grandeza de Descartes.

Não condenemos o pai do racionalismo moderno por isso. Tanto não o podemos condenar que nós nos encontramos em idêntica situação: também nós vivemos uma época de crise. O pensamento humano, renegando o seu valor e sua dignidade,

26. *Ibidem*, p. 28.

27. *Ibidem*, p. 32.

se proclama simples manifestação, ou ainda, simplesmente, função da vida. Vivemos numa época em que o mundo de novo se tornou incerto. Vemos o homem procurar a todo o preço uma nova certeza, pagando-a alegremente com a sua liberdade, e com a própria razão. Época de mitos renascentes e autoridades infalíveis, precisamos mais do que nunca de obedecer ao preceito cartesiano que nos impede de admitir como verdadeira outra coisa que não seja o que com toda a evidência vemos sê-lo; e permanecer fiéis à mensagem cartesiana que, proclamando o valor supremo da razão e da verdade, nos impede que nos submetamos a uma autoridade qualquer, que não seja a razão e a verdade.²⁸

Não há dúvida se Descartes quis ou teve de avançar "mascarado": duvidoso é apenas que lhe sirvam todas as máscaras que lhe são atribuídas, ou que elas ocultem todas as intenções que sucessivamente se lhe vão atribuindo, ao sabor das concepções do mundo de cada intérprete²⁹, para quem vale a advertência: "... jamais creiam nas coisas que lhes forem apresentadas como vindas de mim, se eu próprio não as tiver divulgado".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAM, Ch. e TANNERY, P. **Oeuvres de Descartes**. Ed. crítica. Vrin, Paris.
- ALQUIÉ, Ferdinand. **La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes**. 2 ed., Presses Universitaires de France, 1966.
- Cahiers de Royaumont, Philosophie n° II: **Descartes**. Les éditions de Minuit, Paris.
- DESCARTES, R. **Discurso do método; meditações; cartas**. 2 ed., São Paulo, Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).
- GILSON, E. **Discours de la méthode** (Texte e Commentaire). Vrin, Paris, 1947.
- GUÉROULT, M. **Descartes selon l'ordre des raisons**. Paris, Aubier, 1953. (2 v).
- HAMELIN, O. **Le système de Descartes**. Alcan, Paris, 1911.
- KOYRÉ, A. **Considerações sobre Descartes**. 2 ed., Lisboa, Ed. Presença, 1981.

28. Ibidem, p. 93.

29. René Descartes, *Meditações sobre a filosofia primeira*. Coimbra, Liv. Almedina, 1976, p. 59.

LAPORTE, Jean. **Le rationalisme de Descartes**. Presses Universitaires de France, Paris, 1950.

LENOBLE, Robert. **Mersenne ou la naissance du mécanisme**. Vrin, Paris, 1943.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Gallimard, Paris.

OLGIATI, Francesco. **Cartesio: vita e pensiero**. Milano, 1934.

POLIN, Raymond. Descartes e a filosofia política. In: **A aventura do Espírito**, Miscelânea Alexandre Koyré II, Hermann, 1964.