

Descartes e a Possibilidade da Ética.

por *Mendo Castro Henriques* *

Inacabamento e estrutura heurística

No conjunto das obras de Descartes, foi sempre notória a omissão de um tratado moral. Descartes não nos legou uma Ética, ou seja um discurso metódico sobre os actos humanos, em paralelo com o seu discurso sobre a consciência teórica da verdade. A sua metafísica da razão teórica não ficou acompanhada por uma metafísica explícita da razão prática, um dos frutos mais apetecidos da árvore das ciências. Contudo, repartidos por tratados e correspondência, encontramos elementos sobre a possibilidade da Ética onde Descartes enuncia os seus objectivos, elenca as questões principais, trata as regras morais, e debate os pressupostos que a informam. Será possível reconstruir o edifício da ética a partir destes membra disjecta? Desejaria o filósofo levar a cabo tal empresa? Ou será que o inacabamento da ética cartesiana é particularmente significativo da intenção cartesiana? É esta a questão que nos propomos abordar. Importa examinar por que razões - positivas e negativas - a possibilidade de Ética em Descartes se transformou na Ética possível, por que razões a estrutura heurística do pensamento cartesiano não se sistematizou em discurso explícito sobre os actos humanos. E é preciso avaliar se tal ausência de sistema, e da consequente circularidade epistemológica, constitui vantagem ou defeito no pensamento cartesiano.

No presente estudo, iremos centrar-nos na tensão deliberada entre uma moral com regras provisórias e uma moral definitiva que é sagesse, e que, no limite, se identifica com a vontade divina. Tal tensão, e os ensinamentos práticos e teóricos colhidos na meditação que dela emana, é a fonte da ética. A partir dela, o homem pode transformar a atitude inicial de indiferença em procura da verdade e do bem supremo. E este gesto metafísico decisivo, de procurar o infinito na finitude, e a perfeição na imperfeição, é mais importante para a compreensão do filosofar do que os princípios do sistema. Pretendemos demonstrar - seguindo o próprio Descartes - que a estrutura heurística do seu pensamento pode determinar diferentes ordem das razões na filosofia teórica e na filosofia prática: "*en tout ce que j'écris, (...) je ne suis pas l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons...*"; são essas ordens de razões, em que a sequência prática não tem forçosamente que coincidir com a sequência teórica, que determinam os resultados válidos do discurso cartesiano e não a adopção de princípios ditos mais "racionalistas", "idealistas" ou "realistas".

* Professor Auxiliar da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa.

A presente comunicação insere-se, assim, na valorização da estrutura heurística constituída pela tensão entre a finitude e o infinito, entre os entes e o ser, gesto metafísico fundamental de Descartes, e da filosofia. Num autor que está a escrever depois da virtude e antes dos valores, é minha intenção indicar que os silêncios cartesianos na filosofia prática talvez deixem falar melhor esse gesto metafísico fundamental do que as longas cadeias de razões do discurso teorético. Apesar da famosa clareza do discurso cartesiano, a interpretação de Descartes, ou antes, o nosso posicionamento e releitura do pensamento cartesiano ficará incompleto enquanto se esquecer a sua máscara metodológica. *Larvatus prodeus*; avanço mascarado. *Larvatae nunc scientiae sunt*; ora as ciências são mascaradas. Resta saber porquê.

A tensão entre as duas morais

É bem conhecido o conteúdo da moral provisória. Mas notemos desde logo na passagem da 3ª parte do *Discurso do Método*, a oscilação, irónica na mente do pensador geómetra, entre as “três ou quatro regras”. A primeira máxima vale como uma deliberação prévia, a de seguir as leis e costumes tradicionais. O carácter provisório vale, primeiro, como regra de prudência, dado que é preciso orientar-se pelos que melhor sabem articular a condição humana, olhando mais ao que praticam do que ao que dizem; e vale como regra de aperfeiçoamento porque, embora sejam importantes os votos e os contratos feitos com bom senso, não devem nunca tolher a nossa liberdade interior na procura da verdade.

A segunda máxima é do âmbito da decisão. Também aqui, trata-se de adoptar a regra prudencial de que a resolução na acção deve suprir a imperfeição nos juízos que a ela nos conduziu. As opiniões mais prováveis devem ser seguidas quando não está ao nosso alcance saber as verdadeiras. Mas o aperfeiçoamento é possível. Em vez de adoptar teimosamente uma decisão de uma vez por todas, a resolução é o meio termo virtuoso que deve guiar a nossa acção, entre a indeterminação e a obstinação.

A regra sobre o desejo, a terceira faculdade da alma humana, vem completar o elenco da moral provisória. Trata-se de delimitar os desejos, de modo a que não influenciem a vontade. Fazendo da necessidade virtude, escapamos ao domínio da fortuna e procuramos o contentamento em nós mesmos, ou melhor, no que está ao nosso alcance. Fica por explorar a potencialidade positiva dos desejos e das paixões, a doutrina dos sentimentos, *punctum cruciens* em que Descartes experimenta particulares dificuldades.

A nota de inacabamento das três regras ou máximas da moral provisória, com as respectivas duplas potencialidades, circunscritivas e valorativas dos actos humanos, é reforçada pela exigência de um “remate da moral”. A anunciada “quarta” regra, resume-a Descartes em conhecer a verdade, ou seja, conhecer a existência de Deus, a imortalidade da alma, a grandeza do universo e a relação do indivíduo com o todo da sociedade. Não se trata propriamente de mais uma regra. É, antes, o outro pólo da tensão ética, sem a qual não existe moralidade da acção. É o fruto da árvore da filosofia anunciada na famosa carta ao P^e Mersenne e nos *Principes*: “*J'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse*”. A meditação vê a identidade dos transcendentais: é pelo mesmo meio que adquirimos os conhecimentos de que somos capazes e os bens

ao nosso alcance. É uma vez que a nossa vontade segue o que o nosso entendimento lhe representa como bom ou mau, e que basta bem julgar para bem fazer, e de julgar o melhor que se pode para agir da melhor maneira possível, o conhecimento da verdade implicará a prática da virtudes, e a aquisição justa de bens. O que parecerá utópico e “racionalista” deixa de o ser quando se considera que, neste pólo da ética, o sujeito se confunde com a vontade divina pelo que a sua liberdade não é entravada por obstáculos exteriores à sua vontade.

Num primeiro balanço vemos que à estrutura heurística fundamental do discurso cartesiano - a tensão entre o finito e o infinito, o imperfeito e o perfeito, o ente e o ser - corresponde, na ética, a tensão entre a moral provisória e a sabedoria. A ética não consiste em regras, afinal sempre provisórias porque imperfeitas e sujeita às correções que o entendimento vier a descobrir como preferíveis. A ética também não consiste na sabedoria, que é um ideal da razão a ser procurado em sintonia com a totalidade de conhecimentos que exige. A ética nascida desta tensão entre o perfeito e o imperfeito, entre a finitude e o infinito, cumpre-se pela implementação da estrutura heurística da filosofia primeira no sujeito, que se obriga livremente a seguir o senso comum e, do mesmo modo se obriga livremente a revê-lo, conforme os conhecimentos hauridos no aprofundamento meditativo.

É desta estrutura heurística do pensamento cartesiano, deste seu gesto metafísico mais característico, que nasce a Ética. Descartes rompeu com as formas substanciais; através da posição central da consciência de si, do cogito, originou o discurso metódico da nova ontologia, da nova teoria do conhecimento e da nova antropologia. Na colisão entre os princípios do seu método e as evidências da verdade moral, não quis abdicar de nenhum destes dois conjuntos de pressupostos. A mesma estrutura heurística que gera a possibilidade da Ética, silencia o discorrer metódico sobre os princípios éticos. Examinemos tais pressupostos segundo a ordem das razões.

A correspondência com a Princesa Isabel

Como a investigação de há muito assinalou, o debate da ética cartesiana surge claramente na correspondência do filósofo de La Haye-en-Touraine com Isabel da Boémia, Princesa do Palatinado, a residir em La Haye, Países Baixos. O acervo das cartas redigidas entre 16 de Maio de 1643 e 4 de Dezembro de 1649, em particular entre Julho de 1645 e Setembro de 1646, é importante por vários motivos. Descartes reconhecia à interlocutora particular aptidão para o debate das questões morais; medindo a importância do tema, prometeu-lhe e escreveu o *Tratado das Paixões da Alma*. e dedicou-lhe os *Princípios de Filosofia*; enfim, ao responder às réplicas e trélicas da Princesa, elabora os pressupostos da sua ética. “*Para contornar o defeito do meu espírito que nada produz de próprio neste domínio*”, escreve, propõe-se comentar livros dos Antigos, em conjunto com a Princesa. Confrontariam, assim, os seus pensamentos com uma filosofia apenas esclarecida pela razão natural mas sem a luz da fé, ou seja, sem a tensão com o infinito e a perfeição.

Descartes ocupa-se em particular do *De Vita Beata* em que Séneca dá diversas definições do bem supremo, refuta Epicuro e responde aos que acusam os filósofos de incoerência entre teoria e prática. Mas o que é a felicidade? *Vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant*. Entre os pagãos

há três opiniões sobre o que é o bem: Epicuro identifica-o ao prazer, Zenão à virtude, e Aristóteles ao conjunto das perfeições de corpo e espírito. Afinal, a beatitude consiste numa perfeita satisfação interior e um contentamento do espírito que os sábios adquirem sem os favores da fortuna. Mas como é isto possível? Os filósofos antigos eram obrigados a fazer da necessidade virtude. A virtude cristã aceita a vontade de Deus porque vê nela a origem do bem. E Descartes acrescenta as regras da moral provisória: Cada um pode ficar contente, sem nada esperar de fora desde que: 1) saiba deliberar bem; 2) tome a resolução de não se desviar devido a paixões e; 3) nada deseje fora do seu alcance.

A primeira objecção de Isabel - que certamente se lembraria do preceito de Ovídio *video meliora, proboque, deteriora sequor* - dirige-se contra o preceito de que “*basta julgar bem para bem proceder*”. Concorda com Descartes que “*o hábito de estimar os bens conforme podem contribuir para o contentamento (...) os garantirá de muitas falhas*”. Mas o pressuposto é inaceitável porque seria preciso julgar absolutamente bem. Para estimar os bens é preciso conhecê-los; e para os conhecer perfeitamente seria necessária uma ciência infinita. Por outro lado, como definir as paixões? Se umas perturbam, outras ajudam a razão. Como as submeter à razão? Até onde se deve seguir o que a natureza nos diz?

O essencial da resposta de Descartes consiste em lembrar como os preceitos provisórios devem ser postos em tensão com a meditação da verdade. O segundo pólo da ética exige dois procedimentos complementares: a aquisição de conhecimento verdadeiros e o hábito que nos faz seguir esses conhecimentos, sempre que a ocasião se proporciona.

Quais os conteúdos verdadeiros fundamentais? O primeiro é que existe um Deus, criador de decretos infalíveis. A segunda coisa a conhecer é a natureza da alma, mais nobre que a do corpo, o que nos desprende do temor da morte e destaca das coisas do mundo. A terceira verdade é de que a extensão do universo ajuda a pensar que os céus são feitos para o serviço da terra, e esta para servir o homem. Enfim, embora cada indivíduo tenha interesses distintos, não subsistimos isolados; somos uma das partes do universo, e mais particularmente umas das partes da terra, do estado, da sociedade e da família, a que nos ligamos por moradas, juramentos, e nascimento. Como só Deus sabe tudo, contentemo-nos com o conhecimento possível mas exigimos o infinito aperfeiçoamento moral.

Além do conhecimento da verdade, o discurso ético cartesiano destaca como o hábito é necessário para bem julgar. Tal como a Escola salientou, as virtudes são hábitos. Se, em teoria, temos conhecimento do que se deve fazer, falta-nos, na prática, um firme hábito de o acreditar. Enquanto examino as verdades aumento o meu hábito e a meditação da verdade torna-a uma prática. A frequente meditação imprime nos nossos espíritos as razões que nos persuadiram das verdades fundamentais.

Atingimos aqui o ponto central da possibilidade da ética. O conhecimento da verdade não resulta de uma informação mas sim de uma meditação. A sabedoria não é uma informação disponível em qualquer tempo e espaço: é um vínculo a conseguir entre o finito e o infinito, entre a parte e o todo, o humano e o divino. Evidencia-se através de uma meditação que não é fruto da subjectividade de um qualquer pensador, mesmo que esse pensador seja da estatura de Descartes. Faz parte de uma narrativa iniciada por Deus - origem das ideias inatas - e continuada pelo homem - mediante ideias factícias e adventícias - ao articular a consciência da sua busca da

verdade como acto de participação do finito no infinito e do imperfeito no perfeito. A consciência humana do movimento da graça divina em direcção ao humano, tem a sua contrapartida no movimento humano da busca da sabedoria, do imperfeito para o perfeito, do finito para o infinito, a estrutura heurística fundamental da filosofia cartesiana e da tradição metafísica ocidental.

Sucedem que a Princesa Isabel também conhecia as objecções da tradição metafísica. E na sua réplica objecta sobre o modo de conciliar a vontade de Deus com a liberdade humana. Argumenta que a existência de Deus nos consola de infelicidades da natureza mas não das impostas pelos homens cujo arbítrio parece livre; a imortalidade da alma consola-nos da morte mas não das desgraças presentes; a extensão do universo destaca-nos das pequenas coisas mas separa a ideia cartesiana de Deus da providência particular, que é fundamento da teologia. Admite que sermos parte do todo é fonte de generosidade. Mas como medir os incómodos causados pelo bem público com o escasso bem que daí resulta? E como comparar os nossos méritos com o de outros? E como reconhecer as referidas paixões e preocupações humanas?

Na resposta a estas novas objecções, Descartes começa por distinguir entre o bem supremo que é exercício da virtude - ou seja, a posse de bens cuja aquisição depende de liberdade - e a satisfação e contentamento que daí se segue. O nosso espírito precisa de relaxar para procurar verdades. O tempo é necessário para bem deliberar. Embora não exista ciência infinita para conhecer todos os bens, deve-se procurar visão razoável. Enquanto o egoísta apenas frui de bens particulares, o homem virtuoso participa em bens que são comuns. Por tudo isto, a felicidade deve ser medida não pelo que nos acontece mas pela nossa atitude perante o que nos acontece. Se o bem supremo fosse alegria, deveríamos ser felizes a qualquer preço. Mas as grandes alegrias são sérias, as passageiros fazem rir. Em síntese, a razão moral é inimiga da razão absoluta.

Continuando a responder às objecções, afirma Descartes que *"nada se passa que não seja a vontade de Deus, causa tanto dos efeitos que dependem do nosso livre arbítrio como dos que não dependem."* Quanto à extensão do universo não se deve separar a providência da ideia que temos de Deus. E quando a teologia nos pede para orar não é para ensinar do que necessitamos nem para que Deus mude a ordem providencial mas sim para que obtenhamos por oração o que Ele determinou desde sempre. Enfim, se é difícil medir exactamente até onde a razão determina que nos interessemos pelo público, basta, neste ponto, satisfazer a nossa consciência.

A tréplica da Princesa mostra que não aceita o preceito escolástico *operari sequitur esse*; o livre arbítrio está dependente de Deus no ser mas não no operar. Da perfeição soberana parece decorrer que Ele é a causa imutável tanto dos efeitos que não dependem do livre arbítrio como dos que dependem. Mas repugna ao senso comum aceitar que o livre arbítrio esteja dependente nas suas operações, como está no seu ser. Por outro lado, se aceito a imortalidade da alma, esta será mais feliz quando separada do corpo; não se entende como a imaterialidade da alma pode ser afectada pelas paixões. Quanto à providência particular, ela prescreve meios estranhos, tais como a encarnação, para redimir uma criatura afinal tão insignificante. Quanto à ordem da acção, concorda que não é preciso conhecimento exacto para saber o que a razão nos ordena de interesse para o bem público. Basta deixar trabalhar a prudência.

Na resposta, Descartes declara: *"É tão raro encontrar boas argumentações, nos discursos*

dos que frequento como nos livros que leio, que tenho alegria extraordinária no que leio de Vossa Alteza. Antes prefiro confessar ser vencido do que empreender a refutação". Quanto ao paradoxo do livre arbítrio, este é independente se pensarmos só em nós, mas se pensarmos na potência infinita de Deus, tudo depende Deste. O que experimentamos em nós é distinto da realidade vista sob a espécie de Deus. Liberdade humana e onipotência divina não são incompatíveis. Ser livre não é ser indiferente; a indiferença é o grau inferior da liberdade e mais parece defeito no conhecimento do que perfeição na vontade. Ser livre é fazer o bem e seguir a vontade divina. Quanto a argumentos sobre o estado de alma após a morte, e sobre o purgatório, escusa pronunciar-se sobre tal matéria. Quanto a paixões, promete um tratado sobre elas.

Após nova carta em que Isabel afirma não compreender como a vontade pode, ao mesmo tempo, ser livre e ligada aos decretos da providência, Descartes - que se bateu em duelo mais do que uma vez - emprega a metáfora do rei cuja vontade proíbe duelos mas não os impede, tal como a vontade de Deus não obriga o homem. Recebemos mais bens ou males? É preciso ter presente que há dois tipos de bens. Quando se fala da ideia do bem que serve de regra às nossas acções, trata-se da perfeição que pode estar na coisa a que se chama boa. Por isso diz a Escola que *bonum est ex integra causa, malum ex quovis defectu*. Mas quando se considera os bens e os males que podem existir numa mesma coisa, toma-se o bem como o que produz algo de cómodo, e que resulta de cálculo de interesses. No que depende de nós e de nosso livre arbítrio, temos mais bens que males. Devemos esquecer as coisas que não dependem de nós, em comparação com as que dependem. E podemos fazer com que os males vindos do exterior se reduzam a tristeza na alma; mas é preciso "*être fort philosophe*" para chegar aqui. É timbre de Descartes "*suiivre le grand chemin et de croire que la principale finesse est de ne vouloir point du tout user de finesse*". As leis comuns da sociedade são bem estabelecidas; quem as segue sem dissimulação é mais feliz do que quem busca a felicidade por meios iníquos, tema da prudência sempre no horizonte da ética cartesiana.

Sabemos que Descartes deixou à Princesa, na Haia em 7 de Março, o manuscrito do *Traité des Passions de l'Âme*. Tratava-se de matéria que não empenha uma doutrina radical sobre o livre arbítrio. O filósofo reserva o nome de paixões aos pensamentos ou cogitações que são causadas por agitação dos espíritos. Os pensamentos provenientes de objectos exteriores e os de disposições internas do corpo, como a percepção, são sentimentos ou são fantasias. As paixões, moralmente indiferentes, são uma força da natureza de cujo mau uso nos devemos preservar (*Passions*, 211). A regra moral permite reconduzir a energia das paixões à prática das virtudes. Apenas as acções que decorrem da aplicação do livre-arbítrio são dotadas de valor moral. (*Passions*, 152). É do uso da liberdade que resulta a virtude essencial da generosidade, a participação da pessoa em fins superiores ao individuo. Os artigos 152 a 156 das *Passions* descrevem como "*les plus généreux ont coutume d'être les plus humbles*". Mas enquanto a intenção boa é suficiente para verificar a bondade do agente, já a bondade do acto tem de ser esclarecida pela razão.

Em resposta a interrogação de Isabel sobre o que se pode saber acerca da vida civil a das virtudes políticas, Descartes empreende a leitura e comentário de *O Príncipe*. A leitura não segue a interpretação superficial de considerar Maquiavel como imoralista. Maquiavel é um espírito científico que ilustra nos caps. 19 e 20 da obra, de que modo o amor do povo serve melhor ao príncipe do que as fortalezas.

Mas Descartes vê Maquiavel como espírito traumatizado e traumatizante, que não separa o uso justo e o ilegítimo dos meios políticos. E mesmo se Maquiavel admite essa distinção fundante da ética, deveria insistir mais nos meios políticos justos e não atender tanto aos injustos.

A cumplicidade com a Escola

Procuremos traçar o balanço desta correspondência, examinando a cumplicidade de Descartes com a ética da Escola, nomeadamente a de tradição aristotélica, tanto no que se refere ao elenco das questões como às conclusões da meditação. Por um lado, e dentro da tradição metafísica ocidental, Descartes exige a prática das virtudes como a generosidade, a liberalidade e a prudência; por outro, recorda, tal como nas *Meditações de Filosofia Primeira*, uma narrativa da existência pessoal em relação com Deus, a imortalidade da alma, a extensão do universo e a participação da pessoa num bem social comum. Decerto que a ruptura cartesiana com a metafísica das formas substanciais da Escola privou a meditação sobre os actos humanos de um fundo conceptual teleológico, e criou uma incompatibilidade de métodos que irá pesar sobre a modernidade. Mas a filosofia prática de Descartes admite que o dever seja derivável do ser mesmo que a possibilidade da ética não se transforme em ética formal.

Atendendo ao que Étienne Gilson demonstrou para o quadro conceptual da filosofia teórica em *Études sur le rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*, também a meditação cartesiana sobre os actos humanos tem que ser pensada no quadro do comentário escolástico a Aristóteles. Apesar de fundada na ruptura com as formas substanciais a meditação de Descartes parte da ética da Escola, nas versões tomistas, escotistas ou compósitas de que o *Comentário da Moral a Nicómaco* por Manuel de Góis, do Curso Conimbricense é um exemplo académico flagrante, e decerto conhecido pelo nosso filósofo.

O aludido Conimbricense afirma nas *Disputas sobre os Livros da Moral a Nicómaco de Aristóteles*, que a Ética costuma e deve ensinar-se ao menos em parte, relegando para segundo plano a problemática ética da vontade e da liberdade. Na redacção do tratado em nove *Disputationes* que analisam questões dispersas, o principio de ordenação afasta-se muito da matriz de Aristóteles e, apesar da afirmação que o seu conteúdo é extraído da Ética nicomaqueia, omite-se o texto original. A Ética engloba a moral individual e a moral familiar e política. As três primeiras *Disputationes* giram em torno das questões centrais de bem, fim e felicidade. A IV ocupa-se dos três princípios dos actos humanos - vontade, intelecto e apetite sensitivo. A V analisa a bondade e a maldade nas acções humanas, estabelecendo uma dicotomia entre a bondade (ou a malícia) objectiva que é conformidade (ou não) à recta razão e a lei divina e a bondade (ou malícia) formal que opera segundo a vontade (boa ou má). Rejeita a possibilidade de actos indiferentes. A VI traça a abordagem sumária das paixões e a VII as virtudes em geral. Segue-se a análise da prudência na VIII e das virtudes da justiça, fortaleza e temperança na IX.

Ora a meditação cartesiana nunca perde de vista estas questões, mesmo que as desenvolva segundo uma peculiar ordem de razões. Assim, as noções centrais de bem, fim e felicidade, são o objectivo da possibilidade da ética; os três princípios dos actos humanos - apetite sensitivo, intelecto e vontade - reflectem-se nas três regras da

moral provisória, embora a regra da deliberação, ou intelecto, preceda a regra da decisão, ou vontade, e a do desejo, ou apetite sensorial; a bondade e a maldade como qualificativos morais das acções humanas resultam da existência do livre arbítrio; as paixões são forças naturais a serem dominadas pela vontade; entre as virtudes sobressai a generosidade como abnegação do indivíduo no bem comum, e a prudência como a sintonia entre virtude e razão.

É evidente que as diferenças entre Descartes e a Escola, ditadas pelo desaparecimento da metafísica das formas substanciais e pela ruptura com a visão teleológica da realidade, são fundas e significativas. Para a Escola, e para Tomás de Aquino em particular, os actos humanos pressupõem princípios interiores e externos. Os princípios interiores são as virtudes naturais e sobrenaturais que sustentam e fortificam de modo durável as potências da alma no seu movimento para o fim derradeiro. Tomás apropriou-se da doutrina aristotélica sobre o hábito para a doutrina cristã da vida e da graça (S.T., 1, II^a, qq. 49-70). Ao hábito bom opõe o pecado que afasta o homem do seu fim último (S.T., 1, II^a, qq. 71-89). O princípio externo da moralidade, externo mas superior ao homem, é Deus. Por um lado, pela Sua lei confere norma, regra, conteúdo e sanção aos actos morais. (S.T., 1, II^a, qq. 90-108). Por outro lado, enquanto nos move, eleva e sustenta com a Sua graça (S.T., 1, II^a, 109-114).

Enquanto na antropologia da Escola o homem é síntese de corpo e alma, e o apetite sensível com suas emoções e afectos exerce poderosa influência sobre as a vida e as tendências morais, para Descartes razão e vontade são as faculdades principais da acção moral e a sensibilidade desempenha um papel secundário. Enquanto um Tomás de Aquino compreendeu a importância da doutrina dos sentimentos para a ética, tema a que consagrou as qq. 22-48 da *Summa Theologica*, 1, II^a, Descartes não tem uma doutrina dos sentimentos, nem observações de tipo pascaliano sobre o homem bom, que por ser verdadeiramente cristão é santo, ao observar os movimentos do coração. Donde a ausência de uma teoria dos sentimentos morais, a impossibilidade de ligar virtudes éticas e teológicas, e a diminuição do catálogo de virtudes.

Da meditação cartesiana desapareceu qualquer princípio externo da moralidade. A existência de Deus foi acolhida como princípio interno decorrente da busca da verdade na alma. Neste sentido, a uma metafísica sem teleologia corresponde uma ética sem tabela de virtudes, sem doutrina dos sentimentos, e sem referência a princípios internos e externos de acção. Significativa ainda é a própria ordem de precedência das regras da moral provisória. A primeira incide sobre a deliberação ou seja sobre a propriedade da razão. A segunda sobre a decisão que é propriedade da ordem da vontade. E só na terceira é que vem referida, e ainda assim de modo circunscrito, o desejo ou sensibilidade. Descartes combina a extrema audácia intelectual com a recomendação de prudência na acção. Mas nem esta prudência é pragmática nem a sabedoria é dogmática. E esta tensão e paradoxo em Descartes é indício de como, na filosofia prática, a verdade é mais importante que o sistema.

Depois da virtude a antes dos valores

Num sentido definível, Descartes está a escrever depois das virtudes e antes dos valores, ou seja: escreve numa época em que devido à pressão de cépticos, ateus e

libertinos, bem como ao choque entre dogmáticos de confissões várias, e à hipocrisia dos casuistas denunciados por Pascal, cada vez se tornava menos consensual a narrativa da existência humana comum à tradição metafísica ocidental. Por consequência, escreve numa época em que o apelo às virtudes perdia terreno face às práticas dominadas pela moral do apelo às paixões religiosas e aos egoísmos humanos. Perante este modo específico que a crise moral assumia no seu tempo, Descartes protagoniza uma renovação ética e espiritual, tal como São Francisco de Paula, o Cardeal Bérulle, Blaise Pascal, Antoine Arnauld, Jean de Silhon, e outros destacados contemporâneos. Tal como eles, Descartes é cúmplice da visão segundo a qual a educação para a virtude ensina que o meu bem como ser humano é idêntico ao de outros seres humanos; o bem não é propriedade privada. A amizade é partilha de bens. O egoísta é sempre alguém enganado, um "idiota" que se excluiu da relação humana.

A proposta ética cartesiana tem, pois, que ser avaliada à luz dos seus vários tipos de adversários. Em primeiro lugar, contra os ateus, cépticos, libertinos que negavam a relevância da ética, Descartes pugnava pela procura da verdade tal como outros seus contemporâneos, escolásticos ou inovadores. Demarcava-se, depois, dos casuistas que reduziam a ética a uma técnica de conciliação de escrúpulos, com o farisaísmo e a hipocrisia tão duramente denunciadas por Pascal nas *Provinciales*. Opunha-se ainda aos indiferentes movidos pelo egoísmo pessoal e apenas dispostos a contratar entre egoísmos um leviatã moral que evitasse o mal supremo.

Descartes é um pensador da ética porquanto sabe que, sem liberdade, não existem actos com valor moral, nem sequer acção propriamente humana. Atinge esta conclusão ao contrastar costume e senso comum com a vontade de Deus. Senso comum e vontade divina são dois aspectos da tradição metafísica mas cuja tensão interna os torna inconciliáveis numa mesma ordem de razões. Mas essa mesma tensão evidencia a liberdade humana e faz emergir como que uma Ciência Média, em que não é Deus que tem conhecimento da acção a realizar pelo homem mas a sua pré-ciência divina é co-determinante na escolha da acção pelo homem.

Ao estabelecer a possibilidade da ética como a elaboração da consciência da tensão nos actos humanos livres, em que o finito participa do infinito, Descartes antecipa a crítica espiritualista às posições triunfantes no Iluminismo, (desenvolvidas a partir da segunda metade do sec. XVII). Perante os que consideravam o homem egoísta por natureza, identificando conteúdo moral e altruísmo, tornando-se este, ao mesmo tempo, necessário e impossível, Descartes coloca a questão ética como um sub-problema da problema ontológico da busca da verdade. Para ele, não é a moralidade mas sim a verdade que é a solução para o problema do egoísmo individual.

Descartes parece ter apreendido, antes de todos, que nas circunstâncias do seu tempo, faltava um acordo claro quanto ao lugar das virtudes e das narrativas que conformam o sentido na existência no contexto da prática humana. Claro que as tábuas e os catálogos de virtudes continuaram a ter validade - no tempo de Descartes - e continuam - a fazer ouvir a sua voz. Mas não era esse o problema de Descartes, nem o nosso. O problema é que, nas subculturas dominantes na modernidade, as condições do debate fazem com que os porta-vozes sejam diluídos pela ausência de uma posição comum; restabelecer essa posição comum, esse logos, é a razão de ser da filosofia. Neste sentido, o crescimento da modernidade institucional foi a perda

do lugar da unidade narrativa em que a vida humana se liga à história do cosmos, à história da sociedade e à história de Deus. Quando esta unidade narrativa é segregada da prática em que se desenrola a maior parte da vida quotidiana, de pouco adianta catalogar virtudes. Por isso é que o conhecimento da verdade é o polo imprescindível da meditação ética, o motor de aperfeiçoamento de leis, máximas e regras feitas em nome da procura do bem. Por isso Descartes insiste na meditação que possui a estrutura paradoxal de ser ao mesmo tempo uma narrativa e um evento, como forma de restabelecer a ameaçada unidade entre narrativa e tempo, entre verdade e expressão. Neste sentido Descartes era, não um moderno, nem um anti-moderno mas, paradoxalmente, um pós-moderno.

Por outro lado, Descartes estava a escrever antes dos valores, ou seja, antes de uma teoria que reconhecer que o ordenamento dos bens pode ser objecto de descobertas sucessivas, com fundamento em razões teóricas. A rejeição de Aristóteles que impossibilitou desde o séc. XVII a justificação tradicional das virtudes pode ser mais do que compensada pela adopção de uma teoria de valores, que nem sequer é incompatível com o esquema teleológico. A prática e louvor das virtudes apenas ganham em evidência quando a sua justificação deixa de ser problemática. O essencial é que as virtudes éticas não sejam separadas do símbolo unitivo de pensamento e acção; em vez de serem pensadas como disposições da psicologia individual, ou seja como motivações, devem ser tratadas como expressão subjectiva da participação objectiva do indivíduo no todo que o ultrapassa; uma vez que a participação é objectiva, é possível reconhecer valores e ordená-los segundo o bem. Estamos perante a agenda ética do nosso tempo, em que ecologia e ciências restabelecem a história do cosmos, teologia e cristologia relembram a história divina, e a cidadania renova a história política, num conjunto de parâmetros comuns em que podemos reler a narrativa metafísica ocidental.

A possibilidade de ética em Descartes contém um apelo dramático à liberdade humana e, como tal, é talvez mais eficaz que uma ética formal. As três regras da moral provisória destinadas a permitir a acção enquanto se aguarda a reconstrução do edifício moral, estão em tensão com a moral definitiva que é precisamente a sabedoria, e que consiste na procura da verdade. A moral provisória parece chã, e é mesmo, porque pretende englobar a unidade da praxis num plano de senso comum e de prática de virtudes. Por isso se apresenta como perfectível e corrigível pela experiência. A moral perfeita é demasiado inatingível, e pretende sê-lo, pois na sua configuração suprema apresenta-se como vontade de Deus de que a vontade humana participa. Por isso constitui a unidade da narrativa maior da existência pessoal, a narrativa dentro da qual decorre a meditação que, fiel à tradição agostiniana, orienta o espírito humano do mundo para o interior de si mesmo e do interior de si mesmo para a altura e a profundidade divina antes insuspeitas. Senso comum e sabedoria são a dupla expressão da tradição. E, afinal, a tradição é o único paradigma capaz de se auto-corriger, ponto em que Descartes se aproxima singularmente de Vico que tanto lhe tinha a opôr na filosofia teórica.

Creio que se, hoje, comemoramos o pensamento de Descartes é porque, apesar das limitações e obstáculos detectáveis nas insuficiências epistemológicas do sistema, ele nos soube dar a pensar não só o que as suas meditações explicitam mas também o que elas calam, em particular a ética tácita que se adivinha por detrás da loquacidade ontológica.