

SOBRE A NOÇÃO DE SABEDORIA EM DESCARTES

Franklin Leopoldo e Silva

USP

“(...) por sabedoria entendemos não apenas a prudência nos negócios, mas também um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem deve saber, tanto para a conduta de sua vida quanto para a conservação de sua saúde e a invenção de todas as artes (...)”. A célebre definição contida na carta-prefácio ao tradutor dos *Princípios*¹ merece ser revisitada para que nela busquemos um roteiro inicial que nos permita compreender algo da gênese e do alcance da noção de sabedoria. Trata-se de preparar o leitor para o entendimento dos *Princípios da Filosofia*, isto é, da Filosofia, já que o texto cartesiano enfrentaria de início não apenas as dificuldades de convencer aqueles que não atentam para a Filosofia porque nada sabem acerca dela, como também e principalmente aqueles que foram inadequadamente instruídos na Filosofia. Vencer a ignorância e o preconceito justifica então que “se comece pelas coisas mais vulgares, como: que a palavra *filosofia* significa o estudo da sabedoria (...)”². Retomando o mais óbvio naquilo que a tradição nos legou como sendo a filosofia, procurar-se-á, por este meio, instruir o leitor acerca do que há de mais novo e de mais diverso da tradição consolidada. A estratégia de utilizar a mais antiga definição de filosofia para propor a nova filosofia pode ser considerada nos elementos que compõem a definição de sabedoria. Se a filosofia é o estudo da sabedoria, vejamos então em que consiste realmente a sabedoria para que possamos compreender algo da verdadeira filosofia.

(1) Edição Alquié, Garnier, Paris, 1989, p. 769-770.

(2) Op. Cit., p. 769.

Desta forma há que se considerar primeiramente que a sabedoria não se reduz a saber como se conduzir prudentemente nos negócios humanos. Não consiste *apenas* nisto porque não se refere a um aspecto delimitado da praxis. Sem desmerecer a prudência na conduta como algo que faz parte da sabedoria, não se pode definir através da prudência a sabedoria porque a prudência é justamente aquilo que na tradição aparece como um sucedâneo do conhecimento dos princípios, naquilo que possuem de necessidade e de demonstrabilidade. Não se vai, portanto, opor conhecimento e sabedoria pela razão mesma de que a sabedoria integra a definição de filosofia, na qual se buscará precisamente o conhecimento dos princípios. Esta vinculação já introduz um compromisso definitivo entre teoria e sabedoria que exclui a acomodação das regras de conduta da vida ativa a uma consideração simplesmente *prudente* da relação com a realidade.

De fato, a sabedoria não se reduz à prudência porque inclui “o perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode *saber*”. Não se trata portanto de uma delimitação de aspectos da praxis, mas de uma extensão de conhecimento que possui pretensão totalizadora, dentro das possibilidades humanas de saber. Não está em jogo a relação prudencial com a praxis, mas o domínio pelo conhecimento de todas as condições pelas quais a praxis possa ser governada e determinada. A relação entre sabedoria e filosofia introduz na concepção de sabedoria uma unidade principal que decorre da compreensão unitária da filosofia e de sua articulação totalizadora expressa na metáfora da árvore do saber. Desta maneira a variabilidade contingente não mais se constitui como característica irreduzível do mundo prático, mas se dispõe para uma compreensão totalizadora e unificadora.

Este perfeito conhecimento de todas as coisas apresenta-se, enquanto sabedoria, com uma finalidade, expressa em três ordens de propósitos: conduta da vida, conservação da saúde e invenção de todas as artes. A articulação dos três objetivos ilustra a articulação totalizadora do saber acerca de todas as coisas. Com efeito, as três instâncias citadas por Descartes dizem respeito aparentemente aos níveis de aplicação do saber, previamente obtido no seu sentido fundamental. A conduta da vida relaciona-se com o ramo da moral; a conservação da saúde, com

a medicina e a invenção das artes com a mecânica. À diferença das instâncias corresponde a unidade do fundamento, de tal maneira que a própria diversidade da praxis seja superada pela uniformidade a que seus aspectos se remetem quando considerados como objetos de saber. Neste último sentido, moral, medicina e mecânica não se distinguem, uma vez que a diversidade material é superada pela unidade metódica. Por isto é possível harmonizar o conhecimento unitário de “todas as coisas” com as diferenças acerca do que é preciso saber para se conduzir na vida, preservar a saúde e inventar as artes.

Esta remissão da sabedoria à unidade da filosofia, de cujas consequências ainda falaremos, aparece com nitidez na sequência do texto, quando Descartes afirma que “para que este conhecimento seja tal, é necessário que seja deduzido das primeiras causas, de modo que para estudar como adquirí-lo, o que se chama propriamente filosofar, é preciso começar pela investigação das primeiras causas, isto é, dos princípios (...)”³. Os três objetivos da sabedoria ficam assim condicionados ao estudo das primeiras causas, uma vez que o saber que se possa obter acerca deles deve ser “deduzido” dos princípios. A investigação dos primeiros princípios e a dedução daquilo que deles se segue é a filosofia. Sendo a filosofia o estudo da sabedoria, é natural que as três instâncias práticas que a constituem tornem-se, assim, objetos da filosofia, e que delas só se possa falar a partir do conhecimento das primeiras causas. Ora, tal identificação não redundaria na dissolução da própria sabedoria? É claro que uma questão deste tipo só pode ser colocada a partir do pressuposto da possibilidade de uma diferenciação entre filosofia e sabedoria. Devemos pois nos perguntar acerca desta possibilidade em Descartes.

Desde que a reforma do saber obedece aos critérios de clareza e distinção das representações e se submete ao princípio da garantia divina da certeza, o léxico do conhecimento se vê definitivamente apoiado em nada menos do que a infinitude e perfeição de Deus. Mas se, deste ponto de vista, há uma

(3) Op. cit., p. 770.

determinação de certeza que deriva da transcendência absoluta do princípio da verdade, por outro lado permanece a possibilidade de oscilação entre o verdadeiro e o falso quando se trata da articulação das representações, o que aparece no caráter primário e fundamental do juízo de existência. Com efeito, não existe para Descartes a relação de complementariedade reclamada por Leibniz entre a análise da representação e o enunciado afirmativo. A ausência deste compromisso entre o léxico e a sintaxe introduz a possibilidade da opacidade do juízo, decorrente do fato de que um poder maior do que o entendimento está necessariamente presente nas operações de afirmação e de negação. Se tais operações, no seu sentido estritamente articulatório, escapam à determinação de evidência oriunda da garantia divina, como se pode, apesar disto, continuar falando em garantia divina da verdade? Precisamente porque a possibilidade de erro no juízo deriva de que, neste caso, à determinação de verdade operada diretamente por Deus no caso da representação clara e distinta se acrescenta no juízo a auto-determinação do sujeito perante a ação de afirmar ou de negar. Assim não se pode dizer que, no juízo, Deus se isentaria de sua função de garantir o verdadeiro: tal poder apenas se expressa no sujeito, que neste caso atua como uma espécie de causa segunda da verdade. Mas para atuar desta maneira, o sujeito precisa de alguma maneira possuir o poder de articular o conhecimento. E ele o possui, na dimensão do absoluto, o que acarreta todas as consequências que decorrem da liberdade irrestrita.

Assim se contrapõe à limitação do entendimento a “vontade, que eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus.”⁴ Aquilo pelo qual mais me assemelho a Deus é também aquilo que me possibilita errar. Qual o sentido da vinculação ao erro desta faculdade que em mim precisamente é infinita e não apenas representa o infinito, como no caso do entendimento? Já que posso errar pela vontade como causa de ação no

juízo, não seria justamente ao servir-me do que mais me aproxima de Deus que estaria mais longe de Deus, isto é, da Verdade enquanto princípio de todas as verdades? Ora, a presença de Deus na efetuação do juízo se dá através da possibilidade de auto-determinação pela qual utilizo a liberdade irrestrita de minha vontade a partir do poder restrito que tem o entendimento de conceber idéias claras e distintas. A finitude inclui, então, não apenas a determinação finita do meu entendimento por Deus, mas também a auto-determinação à finitude operada pelo próprio sujeito no uso de sua vontade. Com efeito, quando efetuo um juízo verdadeiro, não o faço “forçado por alguma causa exterior”, mas porque “a uma grande clareza que havia no meu entendimento seguiu-se uma forte inclinação em minha vontade(...)”⁵ O tipo de equilíbrio que resulta desta conformação da vontade ao entendimento produz o juízo verdadeiro porque se pode falar neste caso de um esclarecimento da vontade. Esta expressão faz sentido na exata medida em que a compreensão da teoria do juízo em Descartes depende de uma relação livremente estabelecida entre entendimento e vontade. Se por um lado é certo que é pela vontade que estabeleço tal relação, por outro não se pode esquecer que a vontade se inclina a partir do entendimento, sem no entanto ser estritamente determinada por ele. Se considerarmos as faculdades separadamente e apenas na extensão que deve ser atribuída a cada uma, haverá uma predominância aparente da vontade no juízo. Mas precisamente porque o juízo consiste no equilíbrio das faculdades é que devemos encontrar na própria relação a verdadeira explicação do juízo, pelo menos na sua conotação epistemológica, para além da operação pura e simples das faculdades. Quando se trata de conhecimento e não de psicologia, o que está em questão não são meros conteúdos da mente diversamente articulados na espontaneidade das faculdades, mas idéias objetivas e juízos verdadeiros. Neste caso a adequação da vontade ao intelecto é um procedimento de índole metódica, vinculado à efetivação do preceito de clareza e distinção. O remate do quadro epistemológico que assim se esboça é a adequação e compatibilidade entre a autonomia da razão e a contenção da vontade.

(5) Op. cit., pg. 165.

Querer afirmar o que é certo (claro e distinto) é querer afirmar o que é, posto que a verdade é igual à realidade. Assim quando a vontade se conforma à dimensão do intelecto o sujeito se coloca sob o abrigo da jurisdição divina: pensa e afirma o verdadeiro. O saber que assim se constitui pode ser vinculado, a princípio e no plano de sua efetuação, isto é, naquilo em que a vontade incide na operação de julgamento, ao ideal estoico de sabedoria, em que a liberdade consiste na conformação à necessidade. "O homem concilia-se antes de tudo com as coisas conformes à sua natureza e, dado o princípio de acolher o que é conforme à natureza e rejeitar o que lhe é contrário, surge o primeiro dever de conservar-se na constituição natural e ater-se a tudo o que a ela se conforma, rejeitando o que lhe é adverso."⁶ Dada a necessidade que rege o curso das coisas, insensato seria o desejo de subtrair-se ao destino. Mas a significação mais profunda da concepção estoica da existência não está na submissão e sim na liberdade. Nada depende de nossos *poder* mas também não há nada que não possamos *julgar*. Diante do curso natural das coisas, em si mesmo inexorável, apresentam-se para nós, entretanto, as possibilidades do juízo: assentimento e recusa, dependendo da interpretação que viermos a fazer da necessidade. Por isto a liberdade surge da própria visão da inserção humana neste regime de absoluta necessidade. "(...) se as coisas nos escapam no plano do acontecimento material, temos inteira liberdade de conferir a elas um sentido."⁷ A liberdade aparece então como consequência da compreensão da necessidade universal, o que é o mesmo que dizer que ela nasce da sabedoria. Aquele que compreende o caráter divino da necessidade universal eleva-se ao saber das coisas divinas. O estatuto da necessidade assim compreendida determina o entendimento da liberdade enquanto conformação do desejo humano à organização divina do universo. É esta a forma humana de compreensão do divino e de comunicação com os deuses. O contrário, isto é, o desejo de contrapor-se à necessidade, tem como fonte a ilusão de poder sobre as coisas. Por isto a liberdade do sábio é a liberdade de julgar e a liberdade do

(6) CICERO, *De finibus*, III, 5, cit. por Reale, G., *História da Filosofia Antiga*, Loyola, S. Paulo, 1994, p.332.

(7) GOLDSCHMIDT, V., "Sagesse et Liberté", in *Écrits I*, Vrin, Paris, 1984, p. 234.

insensato é a liberdade de poder. O sábio remete o humano ao divino e o divino ao humano, e é nesta reciprocidade que se instala o espaço da ação como conformação. Esta conformação, por sua vez, é a correta atribuição de sentido ao curso do mundo e aos eventos inscritos nesta necessidade. Aceder à necessidade é consentir em participar da universalidade.

Isto significa que uma vontade que se vê como podendo superar a necessidade não tem qualquer correlato objetivo. Como a liberdade é liberdade de julgar, aquele que deseja o que não é, ou deseja algo diverso do que é, julga a partir da ignorância do significado da finitude, porque julga *poder* transformar, julga que possui poder para transformar o que é regido pela absoluta necessidade. O insensato, quando quer o que não pode, quer o que não é nem poderia ser. Por isto o sábio detém a verdade na exata medida em que se conforma à realidade. No entanto, como de qualquer modo a vontade pode querer além da realidade necessária, a sabedoria consiste em limitar pelo saber a extensão da vontade. Neste sentido, o limite da vontade é o conteúdo positivo da liberdade. A vontade do insensato é exatamente aquela que, não se impondo limites, torna-se escrava dos desejos irrealizáveis.

A limitação da vontade é obra da razão; pois é através da compreensão racional da necessidade que o homem apreende o significado de sua inserção na totalidade: esta se dá através da liberdade concebida como autonomia que se realiza através da conformação. De modo que não é livre aquele que concebe e deseja exercer uma liberdade que extravasa tais limites, entendidos como racionais. É esta relação entre racionalidade e limite da vontade que se modificará com Descartes. Já não é mais a necessidade cosmológica que me limita, mas regras estabelecidas dentro de uma teoria da representação. A autonomia da razão já não comporta a aceitação de limites que não tenham sido estabelecidos pela própria razão. Neste sentido, já não será a inserção do homem num cosmos regido pela necessidade que imporá limites ao exercício da liberdade; será a necessidade interna à mente, expressa na evidência intelectual, que se oporá ao exercício desmedido da vontade. A natureza já não é mais vista como limite, porque não está mais revestida do caráter divino que conferia à necessidade a mesma transcendência

do ser objetivo. Na verdade a razão só reconhece seus próprios limites, já que até mesmo a finitude é pensada, na ordem das razões, a partir da representação objetiva da idéia de Deus. Assim é que a idéia baconiana de dominação da natureza, reposta por Descartes, corresponde a uma aspiração de expansão racional que atinge o próprio domínio da necessidade natural. O paradigma matematizante fará da necessidade uma projeção objetiva da evidência intelectual, e não um ponto de partida da atividade de julgar. Domínio e posse da natureza remetem a poder. Será então a liberdade cartesiana - e moderna - a liberdade de poder, aquela que para o estoico seria a liberdade dos insensatos?

Mas é precisamente em nome da razão que se opera a transformação no significado atribuído ao limite da liberdade da vontade. É a autonomia da razão, não a servidão a desejos confusos, que coloca o sujeito moderno no rumo da conquista da natureza.⁸ No entanto, se a compreensão da liberdade como conformação à necessidade provinha, no estoicismo, do reconhecimento da inserção do homem na ordem natural, em Descartes esta mesma compreensão deriva da separação entre a consciência e a natureza, o que faz do sujeito o único juiz dos limites de sua liberdade. Consequentemente a adequação da vontade ao intelecto respeitará a necessidade intelectual reinante no domínio do conhecimento, isto é, no interior do campo das representações. Por isto será a inspeção do espírito que determinará os limites de atuação da liberdade de afirmar ou negar. Não haveria aqui sentido em se falar da "materialidade do acontecimento", posto que a razão já não aceita as injunções da exterioridade.

À aceitação do intelecto como único moderador do exercício da vontade corresponde a recusa das mediações externas; mas tal recusa por sua vez se dá a partir de uma determinada interpretação destas mediações. Com efeito, não são tanto as coisas em si mesmas que devem ser recusadas como injunções externas

(8) "N'est-ce pas précisément au nom et à l'aide de la raison qu'est entreprise cette conquête du monde? Cette recherche du pouvoir, n'est-elle pas, dans le projet des modernes, précédé d'une prise de conscience du sujet autonome, et autonome par sa faculté de juger?" GOLDSCHMIDT, V., ob. cit., p. 235.

que configurariam aquela Necessidade contra a qual a liberdade se chocaria. Trata-se das coisas, mas mediadas pelas interpretações consolidadas na tradição. O método, no seu momento negativo, não recusa a exterioridade, mas as opiniões que a cultura tradicional formulou acerca do estatuto da exterioridade, tendo em vista a desordem e os preconceitos que são constitutivos de tais opiniões. Não se trata portanto de recusar uma necessidade cosmológica, mas de não aceitar o ideário tradicional em que tal necessidade se expressa. E isto sendo apenas uma figura dentre as muitas que devem ser recusadas, devido ao caráter desordenado da tradição. A autonomia se afirma assim perante as “opiniões recebidas”, que configuram um processo de geração de preconceitos. Mas este processo é precisamente o de uma razão desgarrada, degenerada até o ponto de tornar-se o contrário de si mesma. É este trabalho de uma razão que progressivamente se alienou nos seus simulacros que se trata de recusar. E isto é precisamente a tradição, vista sob o aspecto da estrutura do conhecimento. A autonomia da razão significa também a recuperação de si mesma na autenticidade de seus fundamentos. “É pois através de um único e mesmo movimento que a liberdade estabelece, na intimidade dela mesma, a sua autonomia e que tenta impô-la à tradição que a oprime.”⁹ Para bem julgar, isto é, para bem usar da liberdade de julgar, é preciso quebrar o poder da tradição. Quer este poder se exprima nas limitações, quer ele se apresente na positividade das afirmações de cujo fundamento agora se duvida. Não se trata assim de conformidade àquilo que não depende do homem, como no caso do estoicismo, mas de tornar o juízo e a liberdade que nele se exprime dependentes da razão, a partir da qual, isto é, do sujeito, a liberdade se afirma na radicalidade da reflexão.

Esta recusa da tradição está expressa em fórmulas célebres do Discurso do Método: “Eis porque, tão logo a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei inteiramente o estudo das letras. E, resolvendo-me a não procurar outra ciência além daquela que se poderia achar em mim próprio, ou então no

(9) GOLDSCHMIDT, V., ob. cit., pg. 236.

grande livro do mundo(...)"'. "Pois julgava poder encontrar muito mais verdade nos raciocínios que cada qual efetua no respeitante aos negócios que lhe importam (...) do que naqueles que um homem de letras faz em seu gabinete(...)". "E assim pensei que as ciências dos livros" que se compuseram de opiniões acumuladas estão mais afastadas da verdade do que os raciocínios que um homem de bom senso pode fazer. "E assim pensei que como todos fomos crianças antes de sermos homens" nossos juízos estão comprometidos com as opiniões contraditórias e não fundamentadas que nos foram inculcadas antes que tivéssemos "o uso inteiro de nossa razão" e fôssemos guiados somente por ela¹⁰. Não se trata apenas de uma suspeita lançada sobre o saber tradicional, mesmo porque seria impossível impugnar todos os conteúdos na base do exame de cada um. Não se trata tampouco de colocar entre parênteses a forma teórica de obtenção e de transmissão deste saber. Trata-se de subtrair-se ao *poder* da tradição. Para tanto, é preciso que a autonomia da razão seja primeiramente pensada também como poder. Neste sentido a liberdade de duvidar, exercida na Primeira Meditação, configura a oposição deste poder interno do sujeito ao poder externo do saber legado pela tradição. Neste caso a liberdade de poder é exercida como liberdade de não julgar. Este seria talvez o primeiro momento da reconstrução cartesiana da relação problemática entre liberdade de poder e liberdade de julgar. Esta face *prática* do método só pode ser compreendida como uma certa maneira de antecipar o objetivo de atingir a sabedoria, na medida em que se pode ver desde este momento o procedimento de conformação a condições dadas de conhecimento, vistas então sobretudo pelo lado negativo, que depois será tematizado explicitamente como disciplina do juízo. O abandono dos livros e da frequência dos homens de letras, enquanto "continuava a exercitar-me no método que me prescrevera" tem, pois, o sentido de afirmação desta liberdade de poder, que é sobretudo a liberdade de suspender o julgamento, até que as condições metódicas e metafísicas racionalmente estabelecidas venham a permitir a liberdade de julgar.

A passagem da liberdade de poder à liberdade de julgar é, pois, operada quando o exame das condições do juízo me permite aprender não apenas “o que devo evitar para não mais falhar, mas também o que devo fazer para chegar ao conhecimento da verdade.”¹¹ O que convém notar nesta passagem é que o poder de evitar o erro, que constitui a liberdade de não julgar, integra um movimento que somente se completa quando apreendo as condições do juízo verdadeiro, isto é, quando aprendo que só devo julgar a partir da clareza e distinção dos termos do juízo. Mais uma vez cumpre acentuar que a contenção da vontade está inscrita numa trajetória de obtenção da evidência no conhecimento teórico. Qual deve ser, entretanto, o estatuto da contenção da vontade, tomada em si mesma como procedimento? Certamente não poderíamos dizer que é um procedimento metódico no mesmo sentido que atribuímos ao preceito da clareza e distinção. Clareza e distinção são requisitos do juízo verdadeiro e a contenção da vontade é simplesmente o que me impede de errar, na exata medida em que não efetuar juízo. Esta condição que prescreve a abstenção não pode no entanto ser separada da outra, positivamente relacionada com o juízo verdadeiro, porque é ela que permite a conformação das faculdades exigida na concepção do juízo. Ora, a conformação da liberdade à necessidade constituía, para os estoicos, a sabedoria. Em Descartes, tal conformação ocorre entre a vontade e as regras do conhecimento, o que nos levaria a perguntar se esta limitação subjetiva e reflexiva da liberdade, com vistas à obtenção do conhecimento teórico, nos permite fazer ainda qualquer diferença entre sabedoria e teoria. Como já mencionamos, a única necessidade diante da qual se detém a expansão da liberdade é a necessidade lógica ou preceitual, em todo caso metódica, contida na regra da clareza e distinção. Se é sábio conter a vontade para conformá-la ao intelecto, esta sabedoria já não inclui a consideração de um cosmos que transcende a consciência, mas a crítica das mediações da exterioridade depositadas nos conteúdos representativos que o juízo irá utilizar.

(11) Quarta Meditação, ob. cit., p. 169.

No entanto, poder-se-ia argumentar que a conformação à exterioridade, que acreditamos não existir na teoria do juízo, estaria nitidamente presente na Moral Provisória, por exemplo, no terceiro preceito: “Minha terceira máxima era a de procurar sempre antes vencer a mim próprio do que à fortuna, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e, em geral, a de acostumar-me a crer que nada há que esteja inteiramente em nosso poder exceto os nossos pensamentos, de sorte que, depois de termos feito o melhor possível no tocante às coisas que nos são exteriores, tudo em que deixamos de nos sair bem é, em relação a nós, absolutamente impossível.”¹² Não há como negar que a conduta da vida durante o tempo de elaboração do sistema é regida pela contenção da vontade em relação à exterioridade, segundo o modelo estoico. Mas devemos perguntar se a terceira máxima deve ser interpretada como um preceito de conformação. Se é bem verdade que a autonomia da razão é exercida desde o momento da dúvida metódica, por outro lado temos de convir que ela é construída e metafisicamente fundamentada ao longo da trajetória de elaboração do sistema. Como que num procedimento circular, ela é requisito da efetuação do percurso e ao mesmo tempo é fundamentada por ele. Ora, será o percurso metafísico que conferirá significado à exterioridade. Enquanto não cumprir as etapas de valoração objetiva das representações, a exterioridade possui para mim um significado prático, análogo ao do senso comum, posto que nem mesmo a existência das coisas em geral se acha fundamentada. Desta maneira, não há como atribuir à conformação um significado forte, uma vez que os elementos que constituiriam esta conformidade ainda não são conhecidos. Mas, como não poderia “permanecer irresoluto em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a sê-lo em meus juízos”¹³ cumpre provisoriamente que se aceite o estatuto das coisas e o perfil do mundo, já que nele se há de viver enquanto se buscam as condições de conhecimento, isto é, até que o sujeito possa tornar-se resoluto em seus juízos. O sábio

estoico se conforma àquilo que conhece como não podendo ser modificado pelas ações humanas; Descartes aceita adaptar-se a uma exterioridade que não apenas não é conhecida em sentido próprio, como também está submetida às suspeitas derivadas da recusa da tradição. Esta conformidade em sentido fraco assemelha-se muito mais a uma prudência subjetiva do que a uma inscrição objetiva do sujeito na ordem das coisas. Não há dúvida de que a Moral Provisória se constitui sobre o fundo da herança estoica e do reaparecimento do estoicismo no século XVI; mas, assim como a contenção da vontade na teoria do juízo, ela está inserida num movimento único de constituição do conhecimento teórico. Lembremos que um dos objetivos da *filosofia* definida como o estudo da *sabedoria*, inclui a investigação das *primeiras causas* a partir das quais se poderá chegar, fundamentadamente, ao “perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem deve saber (...) para a conduta de sua vida”. É lícito supor que a adequação moral da vontade à realidade externa só poderá se dar depois de alcançado este “perfeito conhecimento de todas as coisas”, como aliás se deduz da posição da moral na árvore do conhecimento. O significado da exterioridade do mundo como limite da liberdade no âmbito da Moral Provisória não pode ser então inteiramente assimilado à necessidade cosmológica enquanto limite da liberdade estoica. A adaptação *provisória* dos parâmetros da ação não é cognitivamente justificada, nem mesmo eticamente fundamentada. Assinala antes a separação instituída entre a tarefa de constituição do conhecimento e da ética e o mundo da vida enquanto este ainda não foi incorporado ao universo da objetividade. Assim devemos entender que, no âmbito da moral, não há também distinção entre saber e sabedoria, já que a plena constituição da filosofia deveria incluir necessariamente a construção dos fundamentos teóricos da moral, já que a conduta, a saúde e as artes *deveriam* tornar-se objetos de conhecimento.

O trecho da carta-prefácio ao tradutor dos Princípios enumera a conduta da vida, a saúde e as artes em continuidade, como se fôssem espécies diferentes de um mesmo gênero que seria o dos resultados do saber fundamental - diríamos hoje, a aplicação prática. Uma tal interpretação do texto não

permite que se confira à ética qualquer privilégio em relação à técnica (artes): ocupam lugares diferentes no sistema do saber, mas se assemelham pela posição derivada - ramos de um mesmo tronco. No entanto, na Carta a Elizabeth por ocasião do envio dos *Princípios*, Descartes parece fazer uma certa separação entre conhecimento e moral. Com efeito, à distinção entre a vontade “que todos os homens podem igualmente possuir”, e o “entendimento de alguns [que] não é tão bom quanto o de outros”, segue-se uma outra diferença, entre aqueles que conhecem perfeitamente o bem, limitando-se neste caso a vontade a seguir o entendimento, e aqueles que, não possuindo um entendimento em grau tão elevado, possuem no entanto a reta intenção (“firme resolução”) de praticar o bem.¹⁴ Há neste texto dois tipos de distinção. Em primeiro lugar Descartes diferencia a prática do bem derivada de um perfeito entendimento seguido por uma vontade sã da prática do bem que não é antecedida por perfeita compreensão racional, mas que é motivada pela intenção firme de agir moralmente. A outra distinção diz respeito à perfeita sabedoria, que é o conhecimento do bem seguido da virtude, e o esforço para atingir a sabedoria, que é ao mesmo tempo o de se instruir e de fazer o bem. Este esforço é eticamente louvável, mas ainda não é a sabedoria, o que quer dizer, ainda não é o *conhecimento* que se exigiria para adequar a vontade ao entendimento no âmbito da moral. Isto significa que, aquele que ainda não atingiu o conhecimento do que seja o bem, e como que preenche este vazio cognitivo com a reta intenção, pode ser dito sábio em certo sentido e por analogia com a sabedoria que consiste na relação de igualdade entre conhecimento e vontade. Com efeito, se é próprio da vontade poder lançar-se adiante do entendimento, o mais das vezes para errar, também se pode supor o caso em que a prática do bem se efetive mais pela vontade do que pelo entendimento. Mas assim como a técnica amputada do saber fundamental não constitui sabedoria, tampouco a virtude praticada sem o conhecimento pode ser chamada de sabedoria no pleno sentido.

E assim deve ser, posto que a liberdade moral não é outra senão a liberdade de julgar no plano ético. Assim, a virtude, ao menos de direito, não pode ser desvinculada do juízo. Reencontramos a identificação entre saber e sabedoria. A virtude está entre “todas as coisas” de que se deve ter o “perfeito conhecimento”, sempre a partir das “primeiras causas”. Conhecer, julgar e agir: sabedoria como contiguidade e continuidade cujos riscos o humanismo cartesiano ainda não podia perceber.

ABSTRACT

This paper intends to give some elements in order to think the Cartesian identification of knowledge to wisdom. The unity of reason and the unity of method demand that, in spite of all difficulties presented by the praxis, knowledge extends its scope to aspects that traditionally are seen as dependent on moral and on freedom.