

Descartes político?

Jean-Marie Beyssade

Estou muito tocado pela honra que me foi feita de falar aqui, em Poitiers, sobre o grande autor de quem comemoramos o nascimento. Estou, ao menos, tão intimidado quanto honrado, pois o assunto que me foi amável, mas firmemente sugerido, leva-me aos limites de minha competência como historiador da filosofia. Sugeriram-me “Descartes político” com uma ponta de malícia – como para deixar a outros os assuntos mais clássicos e mais substanciais, os assuntos sérios. “Descartes político?” – respondi de modo interrogativo. E o ponto de interrogação permaneceu em meu título. Que me seja então permitido partir desse ponto de interrogação. Afinal, o que o título põe em questão é a existência mesma de uma política cartesiana ou de uma política elaborada por Descartes. Ou – para retomar o título de um colega italiano – de um Descartes político. Dito de outra maneira: a existência mesma de uma interseção entre a obra de Descartes, que o historiador da filosofia procura compreender e fazer compreender em sua verdade, e o vasto domínio que chamamos política: a ciência política, a filosofia política ou a prática política.

Um paralelo, ou para melhor dizer, um contraste me ajudará a determinar o nó do problema: Descartes – Leibniz. 1596-1696 – quatrocentos anos após seu nascimento, nós nos interrogamos aqui, este ano, sobre um francês, sobre um cavalheiro potevino – como ele amava se fazer chamar – Descartes, que é mais que um francês, pois ele é o francês que mais marcou, para a Europa e para o mundo, o nascimento de nossa modernidade comum – científica, técnica, filosófica, linguística, cultural, política no sentido mais amplo do termo. 1646-1696: trezentos e cinquenta anos após seu nascimento, outros se interrogam, alhures, este ano, sobre um alemão, Leibniz, nascido em Leipzig numa família de universitários e juristas: Leibniz, que é mais que um alemão, pois é o alemão que mais marcou, para a Europa e para o mundo, o nascimento desta mesma modernidade.

Começamos pelo paralelo. Descartes e Leibniz, dois grandes matemáticos: um constituiu o que nós chamamos depois de geometria analítica; o outro inventou, ao mesmo tempo que Newton, o cálculo infinitesimal. Dois físicos que também, um e outro, mudaram fortemente a própria ideia de física. Aplicando a todos os corpos, sem exceção, o novo instrumento matemático, eles renovaram a mecânica. O primeiro formulou, ao mesmo tempo que Galileu e, sem dúvida, melhor que ele, o que chamamos de princípio de inércia; o segundo – Leibniz – operou, paralelamente ao Newton da mecânica celeste, a passagem da mecânica à dinâmica. Dois dos mais destacados cientistas, então, que, sozinhos entre seus pares, são também dois imensos filósofos, por terem querido pensar o conjunto dos campos da atividade humana, teóricas e práticas, por terem querido sistematizar as grandes transformações

que estavam acontecendo e das quais foram também atores, um e outro, como cientistas e por sua prática de cientistas. Pois a modernidade que nasce no século XVII europeu é, primeiramente, a modernidade de uma nova ciência da natureza, com um projeto técnico que foi, desde a origem, dela solidário: “nos tornar como senhores e possuidores da natureza”.

No entanto, entre estes dois grandes protagonistas da nossa modernidade, uma diferença é marcante, e eu passo do paralelo ao contraste. Leibniz é também, talvez primeiramente, um jurista formado em História, em Direito, em Política. Para ele, a nova ciência se integra a uma concepção de mundo que permanece aquela do cosmos antigo. A física dos corpos é como uma província na República dos entes cujo príncipe esclarecido é Deus e cujos diversos espíritos, os nossos, por exemplo, ocupam graus em uma hierarquia, tais como súditos de dignidade desigual. Também a ruptura que ocorre nas ciências dos corpos com a física dos modernos, com o que se chama mecanicismo, não quebra, para Leibniz, uma mais profunda continuidade, cuja testemunha é o direito romano e cuja consequência é a recuperação de certas noções da física escolástica, tais como as antigas formas substanciais retomadas no conceito moderno de força. Leibniz, pensando as inovações introduzidas pelo mecanicismo, não vê nele o fim da filosofia antiga, mas, antes, um episódio no desenvolvimento de uma filosofia perene. Os modernos, para ele, permanecem herdeiros. Eles seriam ingênuos ou impostores se imaginassem poderem fazer tábula rasa daquele filósofo (ou daqueles) que os precedeu (ou que os precederam).

Dentre eles, em primeiro lugar, Descartes, nascido cinquenta anos antes e de quem Leibniz não desconhecia o gênio. “Há talvez poucas pessoas”, escreve Malebranche, “que se apercebem tão bem quanto eu da grandeza de seu espírito”. Leibniz não o desconhecia, mas o põe em seu lugar, entre uma dezena de outros que são, tanto quanto Descartes, os grandes inovadores da época moderna. Por conseguinte, Leibniz considera como uma ilusão, um efeito teatral, a pretensão de Descartes a romper, a fazer uma ruptura na história do pensamento.

Primus ego, sou eu o primeiro. Entendamos bem. O *ego* que se afirma aqui em seu primado não é somente Descartes como indivíduo, aquele que pensou em seu tempo uma certa matemática, unificada, senão universal, que se revelou fecunda sob o nome – que não é de modo algum cartesiano – de geometria analítica. Não é somente aquele que elaborou, em seu tempo, uma física completa – aquela dos turbilhões e das leis do choque – que logo se revelou falsa e se tornou uma fase de transição entre Galileu e Newton, momento importante, mas rapidamente superado, na história da ciência moderna, como um erro memorável. Não é também apenas aquele que deixou uma filosofia e, primeiramente, uma filosofia primeira ou metafísica, a respeito da qual ainda discutimos, nem mesmo simplesmente aquele de cujas “Meditações” recomendamos a leitura aos estudantes de nossos Liceus. Mas é antes, e sobretudo, o ego que se afirma na e pela dúvida, o ego que se empenha a pensar e pensar verdadeiramente, mas pensar por si mesmo, contra todo preconceito e toda autoridade presente. Este ego não é um indivíduo dado com seu nome e sobrenome – René Descartes, por exemplo. Mas: é cada um enquanto é enquanto se sente, o que significa a mesma coisa que chamamos *a experiência do cogito*, capaz de pôr em questão todas as opiniões recebidas, para não manter senão aquelas cujo valor reconhecerá livremente. Nesse sentido, Descartes é, bem antes de Leibniz, mas em face dele, o pensador de uma outra modernidade ou um outro pensamento da modernidade. À continuidade de um pensamento moral e jurídico, que mantém a verdade da ciência moderna no quadro de uma ética e de uma política tradicionais, Descartes opõe uma descontinuidade fundamental. A ruptura do cosmos antigo, que impõe à física a nova astronomia – copernicana – e a nova mecânica – galileana – indica, para ele, mas não para Leibniz, uma nova filosofia.

E, curiosamente, nessa filosofia, cujo plano traça e começa a construir, não há política: nem nova, como será criada tanto no século XVII e, sobretudo, no XVIII, como várias já se criavam em torno ou antes dele, com Maquiavel, Grotius ou Hobbes; nem antiga, como se mantinha e como se manterá depois dele, aquela de Leibniz, por exemplo. Aparentemente, nenhuma política se abriga nessa nova filosofia.

Como compreender essa ausência? O cartesianismo permaneceu à espera de uma política que lhe conviesse e que seria apenas constituída mais tarde? Ou o cartesianismo seria incompatível com toda política, qual fosse ela, e o que significaria, então, essa figura da modernidade, dotada, ao mesmo tempo, de um projeto científico, de um projeto técnico e de um projeto moral – pois há uma e mesmo várias morais de Descartes, pelo menos a título de projetos, mas desprovida de toda política? Enfim, apesar das aparências, haveria na obra de Descartes uma política, mas menos visível que seus outros assuntos, dissimulada dos leitores e talvez mesmo de seu autor, uma política que praticamente não foi reconhecida e que não se reconheceu como tal? Sigamos um instante cada uma dessas três leituras.

A primeira leitura parte de dois fatos verídicos. Primeiro fato: Descartes conheceu, mais que muitos outros, os tormentos e as necessidades que impõem a cada um a vida nos corpos políticos, atravessados pelos conflitos internos e em guerra de uns contra os outros. Sua vida intelectual coincide, por assim dizer, com a Guerra dos Trinta Anos, em que a Alemanha cristã foi o carrasco de si mesma. Ele conheceu a princesa Elisabeth, filha do Eleitor palatino Frederico, rei da Boêmia por um inverno, que foi obrigada por essa guerra a seguir para o exílio holandês, onde se tornou discípula e amiga do filósofo. Para ela, Descartes refletiu e escreveu sobre a política, notadamente, em duas cartas célebres sobre Maquiavel. Como também refletiu sobre as querelas teológico-políticas que o levaram a deixar seu retiro nos Países Baixos para a corte da Suécia, por convite da rainha Cristina. Junto a Chanut, Embaixador da França na Suécia, esteve no centro de uma atividade diplomática complexa e mal conhecida ainda, se é exato que Descartes tenha escrito o texto do balé para o nascimento da paz. Assim, nem a reflexão nem mesmo a experiência políticas lhe eram estranhas.

Segundo fato: se Descartes não redigiu política racional ou científica, também não afirmou expressamente a sua impossibilidade. Para dizer precisamente, os textos mais fortes em que se manifesta sua vontade de “pôr à parte” as regras da vida pública – bem como as verdades da Fé – para as subtrair da dúvida radical e, portanto, da reconstrução racional que supõe essa dúvida, encontram-se na terceira parte do “Discurso do método”, nessa moral formada por provisão que se toma frequentemente, um pouco rápido, talvez, por uma moral provisória. Donde a consequência inteiramente natural: por que não pôr a política com a medicina, a mecânica e, sobretudo, a moral – a mais alta e a mais perfeita moral de que a Política racional seria, no fundo, senão uma parte –, entre as disciplinas a introduzir, no momento que talvez ainda não tenha chegado e que é, de todo modo, tardio, no conjunto da ciência?

Para ver claramente essa questão, é preciso discernir os dois domínios de que Descartes não cessou de assinalar a essencial distinção: a procura da verdade, que é submetida à espera de uma verdade absolutamente incontestável, a evidência racional – única digna do nome de ciência; e a conduta da vida, submetida a uma restrição absolutamente inelutável: a urgência da ação que não nos permite esperar a certeza da ciência, para que nos decidamos. Esta distinção tem um aspecto ligado ao tempo, é a distinção entre duas épocas.

Um primeiro tempo, uma primeira época, precede a constituição da ciência. E ciência, sinônimo aqui de filosofia, em um sentido muito amplo: é o conjunto de todas as disciplinas que alcançaram ou alcançarão a certeza racional. Durante esse tempo da ignorância, é preciso, entretanto, viver, isto é, agir, decidir, escolher na obscuridade. É nela que se situa a moral

por provisão, com sua primeira máxima: “obedecer às leis e costumes de meu país, mantendo constantemente a religião na qual Deus me fez a graça de ser instruído desde minha infância, e me governando em todas outras coisas, seguindo as opiniões mais moderadas e as mais distanciadas do excesso, que fossem comumente recebidas na prática pelos mais reputados daqueles com os quais eu devo viver”. A máxima não impõe, de modo algum, julgar como o vizinho julga, crer verdadeira a religião de sua ama-seca e justa a legislação de seu príncipe. Trata-se somente de agir em conformidade com elas, tanto quanto e por que ignoramos, e quanto sabemos que ignoramos onde se encontram a verdade e a justiça. Essas máximas de ação acompanham, assim, o nascimento, e depois, o desenvolvimento do saber certo. Elas são, necessariamente, “postas à parte” – é a expressão de Descartes – no momento da dúvida, mas como máximas de ação. Nada impede, em princípio, que seu conteúdo, enquanto opiniões que podem pretender à verdade, seja reavaliado no momento propício e que, então, no caso de malograrem, sejam trocadas por outras mais certas. Como uma Medicina por provisão precede e acompanha a medicina mecanicista: se esta se constitui, substituirá aquela por suas prescrições. Eis o que significa a reserva apresentada, aparentemente, na dúvida: “após me ter assegurado dessas máximas, e de tê-las posto à parte com as verdades da Fé, que foram sempre as primeiras em minha crença, julgava que, para todas as minhas outras opiniões, poderia, livremente, me esforçar para delas me desfazer”.

Vê-se, logo, a importância do segundo tempo. Se uma disciplina chega a se constituir em ciência, então uma técnica ou uma prática racional poderá assegurar nosso domínio e posse sobre a natureza. Ela substituirá as regras que eu havia formado por provisão, as quais, então, se revelarão provisórias. Mas se essa constituição em ciência é impossível, e reconhecida impossível, tudo mudará. O que parecia provisório era provisional e se encontrará definitivamente confirmado em sua não-cientificidade mesma. A política cartesiana se mantém no cruzamento desses dois futuros possíveis: futuro de uma ciência a fazer ou de uma falta de ciência a reconhecer, como no cruzamento de duas vias.

Bossuet viu perfeitamente e denunciou os perigos que a empresa radical da dúvida representa para toda autoridade teológica e política – empresa esta que, aliás, Descartes desejava tornar acessível a “cada homem em particular”, sob o pretexto – cito a Carta-Prefácio à tradução francesa dos “Princípios” – de que “cada nação é tanto mais civilizada e polida quanto os homens nela filosofem melhor; e, assim, o maior bem que pode haver no Estado é ter verdadeiros filósofos”. Bossuet escrevia a alemães em 21 de maio de 1687: “vejo (...) um grande combate ser preparado contra a Igreja” – e teria também acrescentado: contra o Estado – “sob o nome da filosofia cartesiana”. E precisava: “um outro inconveniente terrível ganha sensivelmente os espíritos. Pois sob o pretexto de que não se deve admitir senão o que se entende claramente – o que, reduzido a certos limites, é muito verdadeiro –, cada um se dá a liberdade de dizer: entendo isso e não entendo aquilo. E, sob esse único fundamento se aprova ou se rejeita tudo o que se quer, sem pensar que, além de nossas ideias claras e distintas, há confusas e gerais, que não deixam de encerrar verdades tão essenciais, a ponto de tudo subverter tudo caso as negássemos. Introduz-se, sob esse pretexto, uma liberdade de julgar, que faz que, sem consideração à tradição, se diga temerariamente tudo o que se pensa”.

Nessa liberdade de julgar que não respeita nada sem ter, primeiramente, examinado os títulos, que subverte, sob o pretexto de evidência, as verdades teológicas e políticas essenciais, as verdades teológico-políticas que não são suscetíveis de evidência, reconheceréis, sem esforço, uma dupla consideração que é, no entanto, a mesma. O rosto de um Descartes subversivo, odioso a todos os amigos da tradição, àqueles que serão chamados, mais tarde, anti-revolucionários ou contra-revolucionários; e o rosto de um Descartes libertador, caro a todos os inimigos da superstição e do despotismo, àqueles que se pretenderão, mais tarde,

revolucionários ou herdeiros da Revolução. Para os primeiros, o cartesianismo é, mesmo a seu despeito, por uma política que é preciso combater, desde sua origem, em Descartes. Para os outros, é necessário desenvolver o germe que permaneceu latente em seu primeiro autor; e eu cito, aqui, Jules Simon, em “A política radical” (de 1869): “Não acredito senão em minha razão, e eu não me submeto senão à prova. Profeta, tradição, maioria devem comparecer diante de minha razão, como diante de seu juiz supremo [...] Assim, na sociedade de que fazemos parte, reclamamos, antes de tudo, o direito de pensar e de falar; e quanto a nossos atos, nós os submetemos à vontade geral expressa pela lei, desde que possamos contribuir à constituição da lei e que, feita a lei, possamos, ao obedecê-la, fazer todos os nossos esforços para preparar a sua reforma, se julgarmos que ela tem necessidade de ser reformada. É estranho que essa doutrina tenha sido expressa pela primeira vez na filosofia moderna por Descartes em 1637, que ela não tenha passado da filosofia para a política senão em 1789, e que ela não seja universalmente praticada após setenta e nove anos de revolução”. Esse juízo apaziguador reencontra o lamento dos Enciclopedistas de que Descartes não estendera seu método ao mundo moral e político, ou a recusa pelos revolucionários de pôr no Panteão aquele que não havia ousado liberar-se dos preconceitos de sua ama-seca e da fidelidade de seu rei. Para uns e outros, assim como para os contra-revolucionários, o tempo desenvolveu as consequências necessárias da filosofia cartesiana, e essas consequências são políticas. Há uma política cartesiana, mesmo se ela nasceu após Descartes, e se Descartes nem a conheceu, nem a praticou.

Mas que se considere por um ou por outro desses dois perfis, de direita ou de esquerda, se ousar dizer, esse rosto de um Descartes político é o rosto de Descartes? Bossuet, que conhecia o assunto e que se dizia, por vezes, cartesiano, era o primeiro a duvidar disso. “Sob o nome da filosofia cartesiana”, lemos – e ele dizia e repetia – “de seu seio e de seus princípios, a meu ver, mal-entendidos”, “desses mesmos princípios, a meu ver, mal-entendidos” nascem heresias, subversões e assim por diante, nascem, em resumo, os terríveis inconvenientes que se tornarão para os outros os futuros que lhes agradam. Por que mal-entendidos? Por trás dessa desaprovação explícita por Descartes dessas consequências – libertadoras ou subversivas, pouco importa aqui a apreciação –, pode-se encontrar no cartesianismo boas razões, isto é, razões de princípio, para pôr de lado todo movimento em direção a uma política filosófica racionalmente deduzida do método? Passo ao que eu chamei uma segunda leitura do cartesianismo. E ela não carece de justificações.

Há, pelo menos, duas boas razões para julgar a filosofia cartesiana “bem entendida”, isto é, compreendida na exatidão de seus princípios como excluindo todo projeto de uma política sistemática a se constituir. As duas se enraízam no que vimos da moral por provisão: se se pode provar a impossibilidade de um certo domínio atingir uma evidência racional, então é preciso considerar de caráter definitivo o que se tinha, primeiramente, acreditado provisório. O segundo tempo, o tempo da prática racional, nunca sucederá o primeiro. Tal é bem o caso para a moral em geral e para a política em particular. A afirmação é explícita na carta a Hyperaspistes: não podemos esperar e não devemos aguardar, para a conduta da vida, uma certeza absoluta, e essa impossibilidade se conhecia a priori ou por suas causas. A união da alma e do corpo, esse fato incontestável e incompreensível – que nós todos experimentamos e que alcança a dignidade de terceira noção primitiva para a princesa Elisabeth – interdita toda possibilidade de deduzir racionalmente a conduta a se ter em todas as ocasiões da vida. O corpo, suscetível de encontrar outros corpos que lhe prejudiquem ou que lhe sejam úteis sob uma infinidade de relações que não se poderiam dominar todas, mesmo se pudéssemos regular as probabilidades, nos expõe por princípio, e não por acidente, ao risco. E, pelo fato da paixão, esse risco nunca permanece exterior a

mim: ele me afeta e afeta em mim o que é mais íntimo do ego, sua liberdade, pois toda paixão incita ou dispõe a alma a querer as coisas para as quais ela prepara a máquina do corpo. Eis aí a primeira boa razão, que, no entanto, não é suficiente, porque muito geral.

Para melhor compreender a originalidade de uma filosofia que, como a razão, se limita a si mesma e dá, assim, o princípio de sua não extensão a um domínio que ela, entretanto, não ignora, é preciso analisar agora o que torna, em Descartes, possível uma forma ou formas de moral apoiadas sobre o método, e impossível uma política desse tipo. Pois, enfim, paixão e liberdade parecem pertencer identicamente uma à outra, e não se vê sempre por que elas teriam destinos filosóficos diferentes. O fundo da diferença está na incomensurabilidade entre o finito e o infinito. Pois, por um lado, o ego como desejo e apreensão do infinito, por outro lado, Deus ou o infinito – dois nomes para um mesmo ser –: eis os dois únicos polos que enquadram a prática ética. O universo político repousa sobre uma coisa inteiramente diferente e que é indeterminável. Trata-se de pensar a ligação entre as diversas vontades infinitas num conjunto finito de seres livres, e nada pode tornar compreensível essa passagem: a finitude dessa totalidade restrita que é uma sociedade ou um Estado. Não nos enganemos. Descartes vê perfeitamente que o próprio de uma sociedade política é instituir o que Jules Simon há pouco mencionava, segundo Rousseau: uma vontade geral. Ele tem os instrumentos teóricos para admitir e pensar a abertura do ego aos outros, aos outros seres em geral, aos outros homens em particular. Sua teoria do amor lhe oferece um princípio de descentramento, no interior mesmo da vontade infinita tal como a revela o *cogito*. Ato pelo qual se junta, por vontade, a outra coisa que si mesmo – ampliação espontânea que é identicamente paixão e querer – uma vez que todos os nossos apetites são volições, o amor não põe em causa o envolvimento do ego nesse movimento voluntário; ele o amplia, no entanto, o objeto, que não é mais o eu sozinho, mas um “todo do qual pensamos ser somente uma parte”. Então, a obediência à ordem de um outro e a seus interesses pode deixar de ser uma restrição externa. Permanecemos, certamente, muito longe da vontade geral rousseauiana, uma vez que à generalidade do objeto querido – o todo do qual sentimos ser uma parte – não corresponde nenhuma generalidade do sujeito que quer – é sempre o eu que quer. O ego, que se reencontrou na hipérbole da dúvida escapa, no entanto, à armadilha da autarquia e ao solipsismo afetivo. Mas não escapa, na medida em que se trata de uma totalidade restrita, à dupla possibilidade de mudar suas alianças ou de recusar a aliança. Para dizer de outra maneira, um corpo político é sempre muito grande para uma vontade que se fecha de modo egoísta sobre si e pode preferir-se a qualquer outro, até mesmo a todos os outros. É sempre muito pequeno para uma vontade que é apreensão do infinito e que não poderia satisfazer-se senão nele; que pode, então, sempre – às vezes, à proporção mesma de sua generosidade – se ligar ou se desligar de toda associação parcial. Não há nesse caso medida nem ordem, isto é, saber estabelecido. Eis aí a segunda boa razão para excluir uma política rigorosa, e ela é específica.

Um exemplo acabará por esclarecer essa inscrição propriamente cartesiana num corpo político. Ela nos é fornecida por aquilo que é quase uma invenção de Descartes: a política da ciência. Quando ele obtém, para o “Discurso” e os três “Ensaio” científicos que o seguem, um privilégio do rei Luís XIII, trata-se quase de uma troca de serviços. De um lado, o rei daria ao cientista uma parte do dinheiro público de que é depositário: “Seria preciso que o senhor cardeal (de Richelieu) vos tivesse dado dois ou três de seus milhões para poder fazer todas as experiências que seriam necessárias (...) e não duvido, de modo algum, que se pudesse chegar a grandes conhecimentos, que seriam bem mais úteis ao público que todas as vitórias que se pode ter fazendo a guerra,” escreve a seu amigo Mersenne. Em contrapartida, o autor oferece “dar ao público muitas coisas úteis e belas antes desconhecidas nas ciências

dos homens”, “tratados que compõem e comporá após, seja de teoria, seja de prática, separada e conjuntamente”. Chama a atenção para “uma infinidade de artifícios que fariam que fruíamos sem nenhum esforço dos frutos da terra e de todas as comodidades que nela se encontram”. Evoca os remédios pelos quais poderíamos evitar “uma infinidade de doenças, tanto do corpo como do espírito, e mesmo também, talvez, o enfraquecimento da velhice”. Essa dupla infinidade dos artifícios e dos remédios seria o justo preço para uma terceira infinidade: “uma infinidade de experiências de que eu tenho necessidade”, “tais e em tão grande número que nem minhas mãos nem meu sustento, ainda que eu tivesse mil vezes mais do que tenho, não poderiam ser suficientes para todas”. Mas Descartes esboça um sistema de pesquisa que se tornou o nosso, bem como seus limites e suas dificuldades. No pacto científico, nada é definitivamente garantido: como o rei julgará as aptidões de um cientista, no momento de financiar suas pesquisas, enquanto o cientista não pode estar, ele mesmo, assegurado de suas aplicações? Pelo “Discurso do Método” e os “Ensaio” que o seguem, e o “Mundo” de que fala, a relação política é situada no interior de uma relação infinitamente mais ampla. Com o público científico, que, por trás do príncipe, apreciará, nos três ensaios, “o que posso ou não posso nas ciências”. Com o conjunto da humanidade presente, cujos interesses o autor recusa sacrificar por uma coletividade particular. Com a posteridade mesma, para quem pesquisas fundamentais e sistema da verdadeira física são conservadas.

Nessa desproporção do finito ao infinito, em suas múltiplas descontinuidades que desgostam tanto a Leibniz, encontramos a verdadeira razão, filosófica, da ausência de toda filosofia política – presente ou mesmo futura – na filosofia de Descartes.

Podemos dizer que não há de modo algum nenhuma política nessa obra sistemática? Não estou muito seguro disso, e é a terceira leitura que eu sugeriria, com o risco de ultrapassar minha competência de historiador da filosofia. Mas uma política dos choques e das reviravoltas, das descontinuidades não seria necessariamente menos atual para os desiludidos – que, dizem, nós nos tornamos – com a política racional e as filosofias da história. Eu iria, espontaneamente, buscar essa política onde pouco a procuramos.

Para me fazer entender, parto de uma tese cartesiana estranha, mas bem atestada. O que é falso no interior de uma ciência pode ser verdadeiro, mas verdadeiro numa ciência diferente daquela sobre a qual pensou aquele que se enganou. É para a princesa Elisabeth que Descartes formulou, mais claramente, essa audaciosa afirmação. Muito convencida pelo que se chama o dualismo da alma e do corpo, pelas demonstrações metafísicas das “Meditações”, ela não chegava mais a pensar sua união em uma só pessoa. Para ajudá-la, para lhe fazer apalpar e como que tocar pelo dedo a união real do homem, o que nenhum escolástico nunca havia tido necessidade de aprender. Descartes dá, então, à princesa Elisabeth estupefata uma lição de física escolástica. Ele lhe lembra como, segundo a teoria aristotélica da gravidade, essa qualidade ou forma atrai o corpo extenso em direção ao centro da Terra – que é também centro do mundo – sem nenhum contato real de uma superfície contra outra. Ela se espanta que uma tal doutrina, cuja falsidade o próprio Descartes provou sobejamente, possa esclarecer o que quer que seja. “Não me preocupei – lhe responde, então, Descartes – que a comparação falhasse pelo fato de que as qualidades não sejam reais”. Curiosa imprudência, mas cujo sentido é sem ambiguidade. Se a física escolástica é falsa, não é porque não pensa nada ou que não pensa ou mesmo que pensa falsamente. É porque ela pensa verdadeiramente e bem sobre um objeto diferente daquele que lhe convém. A física grega da qualidade é falsa porque ela trata as pedras do mesmo modo que os gregos. É verdadeiro que os gregos, distantes de suas casas, querem retornar para lá, mas o erro é acreditar que as pedras querem voltar para seu lugar natural, centro da Terra ou centro do mundo. A falsa física é uma verdadeira psicologia e mesmo, talvez, uma psicologia

verdadeira. Em resumo, “toda a ciência dos homens não consiste senão em bem distinguir essas noções (primitivas) e em não atribuir cada uma delas senão as coisas às quais pertencem”. No erro científico da física escolástica, dissociaremos o que é recuperável – a noção primitiva da união como interação de um princípio imaterial e de um corpo extenso – e o que é falso – a aplicação dessa noção primitiva ao objeto que não lhe convém, aos corpos materiais. É suficiente restituir essa noção a seu domínio de legitimidade, o verdadeiro homem, para o qual ela reencontra seu valor de verdade. Por isso, lembrando a velha doutrina escolástica da gravidade, Descartes e Elisabeth podiam, conjuntamente e no mesmo movimento, fazer a história de uma falsa física e apresentar ou conceber uma verdadeira noção primitiva.

Voltemos, agora, essa tese cartesiana sobre Descartes, ou contra ele, para aplicá-la à física de Descartes, aos erros do Descartes físico. Essa física se encontra essencialmente nos “Princípios”, notadamente nas sete leis do choque, das quais seis ou seis e meia são falsas, de uma falsidade científica indiscutível. Admitamos, sem hesitar, a crítica de Leibniz. Admitamos que sua “Monadologia”, que é uma política geral no sentido tradicional dos políticos da ordem ou do cosmos, e que estende aos próprios corpos seus princípios de continuidade, lhe terá permitido evitar, em física, os pesados erros da física cartesiana. Resta compreender o que quer dizer memorável quando Leibniz refuta o que nomeia um erro memorável. Esse erro, se é digno de memória, não seria digno justamente pelo que revela ou contém de verdadeiro? Seria preciso, então, procurar quais tipos de objetos respondem ao que Leibniz, de modo justo, denunciava, na física, como ininteligível. Descontinuidades – reviravoltas bruscas, indo do *para* ao *contra* – ao termo de mudanças contínuas nas condições iniciais, compromissos assumidos entre elementos ou alianças desiguais e heterogêneos; em resumo, a constituição de unidades provisórias ao termo de encontros fortuitos em função dos meios circundantes: todos esses caracteres acabamos de encontrar entre as vontades livres que compõem as associações parciais e nos corpos políticos que escapam a uma política racional. Então, é sedutor procurar na falsa mecânica de Descartes o bom instrumento para pensar fenômenos que Descartes conheceu e descreveu; dito de outra maneira, procurar nela uma verdadeira política, senão a política verdadeira dos modernos.

Eu me deixei levar pela imaginação, longe de minha esfera de competência, até uma suposição quimérica? Talvez, cabe a vós julgardes, mas fiz também um estudo da recepção, pois há pelo menos um autor que leu do mesmo modo a física de Descartes. Não é um autor qualquer, indiferente para a política dos modernos, é o Rousseau do “Segundo Discurso”. Pois, quando compara sua reconstrução do estado de natureza às hipóteses que fazem nossos físicos sobre o estado original do mundo, ele não se refere, primeiramente, a seus contemporâneos – como se crê muito frequentemente –, mas se refere a Descartes e à sua hipótese cosmogônica dos “Princípios”. Os paralelos impressionantes entre essa “hipótese dos dados” – que Rousseau opõe à hipótese newtoniana – e sua própria descrição do estado de natureza convidam a levar mais longe uma leitura política dessa superada mecânica cartesiana. Deixemos esse trabalho a outros ou a outras ocasiões.

Tradução de Alexandre Guimarães

UFU

Revisão de Mariana Campos

UFBA

RESUMO

O artigo tem por objetivo examinar se haveria uma política na filosofia de Descartes. Partindo do fato de que, aparentemente, nenhuma política se abriga nessa filosofia, são discutidas cada uma dessas três leituras: (1) o cartesianismo permaneceu à espera de uma política que lhe conviesse; (2) o cartesianismo é incompatível com toda política; (3) o cartesianismo tem uma política, mas ela é menos visível que os seus outros assuntos. O autor argumenta em favor da leitura de que haveria uma política em Descartes, mas que ela estaria onde pouco a procuramos.

Palavras-chave: Descartes. Política. Razão. Liberdade. Moral. Física.

ABSTRACT

The article aims to examine whether there would be a politics in Descartes' philosophy. Starting from the fact that, apparently, no politics is sheltered in this philosophy, each of these three readings are discussed: (1) Cartesianism remained waiting for a politics that suited it; (2) Cartesianism is incompatible with all politics; (3) Cartesianism has a politics, but it is less visible than its other subjects. The author argues in favor of reading that there would be a politics in Descartes, but that it would be where we rarely look for it.

Keywords: Descartes. Politics. Reason. Freedom. Moral. Physics.