

# Da igualdade das inteligências à igualdade humana: a revolução política na revolução científica de Bacon e Descartes

## RESUMO

Busca-se neste artigo fazer uma investigação acerca de uma idéia central para a constituição da modernidade política, a saber, a idéia de igualdade humana. Neste sentido, o presente artigo inscreve-se na perspectiva da filosofia política, voltando-se dessa forma sobre as obras de dois dos maiores pensadores da chamada Revolução Científica, Francis Bacon e René Descartes. Desse modo, argumentaremos que uma das maiores contribuições das obras destes dois pensadores diz respeito precisamente ao desenvolvimento da idéia de *igualdade das inteligências*, a qual daria origem ao *direito* efetivamente político de *igualdade humana*, no que buscamos enfatizar os aspectos *políticos* da Revolução Científica.

**Palavras-chave:** Igualdade humana; democracia; individualismo; revolução científica; *honnêteté*.

## ABSTRACT

The present article seeks to investigate a central idea in terms of the constitution of political modernity, the idea of human equality. In this sense, the present article is an investigation in political philosophy, particularly concerned with the works of two thinkers related to the Scientific Revolution: Bacon and Descartes. Thus, we shall argue that one of the main contributions of these two authors is related to the development of the idea of *equality of understanding*, which would give rise to the more political *right of human equality*, thence leading us to stress the *political* aspects of the Scientific Revolution.

**Key words:** Human equality; democracy; individualism; scientific revolution; *Honnêteté*.

---

\*Doutorando em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

No que diz respeito à formação ou surgimento de um vastíssimo complexo de fenômenos geralmente denominado de *modernidade*, tem-se como ponto de partida o pensamento, como diria Nietzsche - *vindouro* - de particularmente dois pensadores, Francis Bacon (1561-1626) e René Descartes (1596-1650), uma vez que teria surgido nas obras destes pensadores, talvez mais clara ou objetivamente do que nas obras de seus colegas de *revolução científica*, precisamente a noção – tão aparentemente *nossa* – de *modernidade*. Com efeito, para aqueles homens – e mulheres (CONWAY, 1996) – envolvidos com a *revolução científica* a própria idéia de uma *nova ciência* inauguraria uma nova época ou um novo reino. Bacon, mais especificamente, vislumbra na reparação das ciências a chegada do *reino do Homem* (BACON, 1994, p.77), cuja instauração exigia a radical reconsideração de todo o conhecimento então existente, o que o levou, juntamente com Descartes e outros, embora em termos cronológicos lhes tivesse a precedência, a engajarem-se no que Paolo Rossi descreve como uma '*batalha cultural*' (ROSSI, 1992, p. 80), ao final da qual – ou seria ao meio? – estaríamos nós.

Com efeito, em 1605, Bacon, através da obra *O Avanço do Conhecimento*, se propunha justamente a desenvolver as bases de tal programa. Para tanto, lançava-se a melhor definir os limites entre uma ciência e outra e, mais particularmente, investigar a *qualidade do conhecimento* então presente nos mais variados ramos das ciências, as quais logo lhe aparecem como defeituosas em virtude de uma série de "[...] erros e futilidades que se infiltraram nos estudos dos doutos [...]" (BACON, 2007, p.45), sendo o maior destes defeitos a "[...] prontidão para crer, e aceitar ou admitir coisas de pouca autoridade ou garantia [...]" (BACON, 2007, p.53). Paralelamente a este, o outro grande impedimento ao avanço do conhecimento estaria no pendor para as *disputas*, visto por Bacon como outra característica distintiva do edifício teórico denominado de *Escolástica* (BACON, 2007, p.49-50).

Assim, as críticas de Bacon tinham como alvo a noção de cultura vivenciada pelos escolásticos, na qual os *antigos*, fossem eles os filósofos pagãos ou os pais da igreja, eram tomados fundamentalmente como exemplos a serem seguidos, os quais teriam precisamente vindo

ao mundo com o propósito de deixar caminhos abertos e, por assim dizer, aplainados, para os homens de todas as épocas, concepção esta imortalizada na frase de Bernard de Chartres, aquela que diz que "Somos anões carregados nos ombros de gigantes etc." (Bernard Chartres apud LE GOFF, 2006, p.36). Tal concepção de saber, criticada por Bacon como *ditatorial*, na qual o conjunto de conhecimentos estabelecidos no passado, enquanto reservatório de experiências e sabedoria legadas à posteridade pelos mais virtuosos ou sábios homens da história, teria precedência sobre o conhecimento desenvolvido no presente ou mesmo no futuro, havia por sua vez sido condensada por Cícero na expressão *historia magistra vitæ*, a qual pressupõe a imutabilidade da natureza humana e uma compreensão cíclica da história. Sob tal paradigma científico, o passado, voltado tal qual um espelho para o presente teria precedência sobre este precisamente por encerrar dentro de seus limites as possibilidades humanas. Por isso, tal compreensão histórica é necessariamente refratária à inovação, à ruptura, a qual, conseqüentemente, pressupõe à estas a figura da *autoridade*, que tem sua razão de ser precisamente na manutenção da *tradição* (YILMAZ, 2004).

Pois exatamente contra esta concepção de saber insurgiam-se no século XVII os pensadores mais progressistas, com Bacon à sua frente. O *topos* da *historia magistra vitæ* seria reiteradamente desacreditado pelos mais diversos autores devido a seu caráter conservador, uma vez que muitas das noções desenvolvidas pelos antigos, especialmente as que diziam respeito à história natural, sucumbiam prontamente diante dos experimentos e descobertas da nova ciência, mais efetivamente experimental, assim como os novos conhecimentos trazidos das viagens dos navegadores ajudavam a pôr em descrédito o conjunto científico do mundo antigo. Conseqüentemente, cada vez mais o imperativo moderno de experimentação sistemática da natureza tornaria o conhecimento legado pelos antigos como supérfluo do dia para a noite. Pois precisamente com isto em mente Bacon escreveria as seguintes linhas:

Quanto ao excessivo crédito outorgado a autores das ciências, fazendo deles ditadores [a imagem é recorrente em

Bacon] aos quais não se poderia replicar, ao invés de conselheiros, o dano que disto têm recebido as ciências é incalculável, pois é o que principalmente as tem tido prostradas e estancadas, sem crescimento nem progresso. Porque disto tem resultado que, assim como nas artes mecânicas o primeiro inventor é o que menos avança, e o tempo acrescenta e aperfeiçoa, em troca nas ciências o primeiro autor é o que chega mais longe, e o tempo danifica e corrompe. Vemos assim que a artilharia, a navegação, a imprensa e outras coisas semelhantes tiveram princípios toscos, e logo com o tempo foram melhoradas e refinadas, mas, ao contrário, as filosofias e ciências de Aristóteles, Platão, Demócrito, Hipócrates, Euclides, Arquimedes, mostraram sumo vigor a princípio, e com o tempo degeneraram e se degradaram; e a razão disto não é outra senão que no primeiro muitos engenhos e trabalhos têm contribuído para uma só coisa, e no segundo muitos engenhos e trabalhos se gastaram no engenho de algum, o qual muitas vezes mais aviltaram do que ilustraram. Pois da mesma forma que a água não sobe a altura maior do que o nível do primeiro manancial de onde brota, assim o conhecimento derivado de Aristóteles, e não submetido a livre exame, não voltará a alçar-se por cima de Aristóteles. Por isso, embora seja acertada a regra de que *Oportet discentem credere* [O que está aprendendo deve crer], há contudo de acompanhá-la desta outra, *Oportet edoctum iudicare* [O que aprendeu deve julgar], pois os discípulos só devem aos mestres uma fé temporal e uma suspensão do próprio juízo até estarem plenamente instruídos, não uma submissão absoluta ou um cativeiro perpétuo. Assim pois, para concluir este ponto, não direi mais nada senão que se dê aos grandes autores o que lhes corresponde, sempre que com isto não se prive ao tempo, que é o autor dos autores, do que por sua vez

lhe corresponde, que é o ir desvelando progressivamente a verdade.” (BACON, 2007, p.55-56).

A longa passagem acima citada, como se vê, é nada mais nada menos do que uma crítica certeira ao topos da *historia magistra vitæ*, já que entram em cena aqui não apenas a *liberty of examination* - vertida pelo tradutor, de forma algo empobrecida, como *livre exame* -, cujo princípio é o de “[...] não aceitar nada que não esteja examinado e provado [...]” (BACON, 2007, p.89), e seu executor, o *sujeito crítico*, para quem “[...] impostura e credulidade [...] quase sempre coincidem” (BACON, 2007, p.52), mas também a noção revolucionária que estabelece o *progresso* como critério de validação do conhecimento produzido pela ciência, em detrimento da *imitação*, o critério escolástico por excelência. Segue-se disso que o cientista, compreendido então como *inventor* – em oposição ao filósofo *intelectualista* (BACON, 2007, p. 59)<sup>1</sup> - passa a ver no passado não mais a fonte da sabedoria, ou o conjunto glorioso dos exemplos a serem seguidos, mas a *infância do saber*, ou pura e simplesmente, *tempus rudes* ((BACON, 2007, p. 213).<sup>2</sup> Esta mudança de paradigma é mais detalhadamente explicada por Bacon da seguinte forma:

A antiguidade merece que se lhe preste a reverência de apoiar-se nela e dali ver qual é o melhor caminho; mas uma vez descoberto este, há que se avançar. E, na verdade, *antiquitas saeculi juventus mundi* [A antiguidade dos séculos é a juventude do mundo]. Os verdadeiros tempos antigos são estes, nos quais o mundo é antigo, não aqueles que consideramos *ordine retrogrado*, contando a partir de nós para trás. (BACON, 2007, p.57).<sup>3</sup>

Assim, ao romper com o topos da *historia magistra vitæ*, ou seja, ao imputar aos antigos

<sup>1</sup> Neste sentido, vale esta outra citação: “Outro defeito noto, a propósito do qual seria preciso o auxílio de um desses alquimistas que instam aos homens a vender seus livros e fazer fornos; a deixar e repudiar Minerva e as musas como virgens estéreis, e a confiar em Vulcano.” (BACON, 2007, p. 106).

<sup>2</sup> De fato, Aristóteles só falta ser chamado por Bacon de um Sílvio Santos de épocas passadas, já que o primeiro, tal qual o segundo, “[...] queria fazer-nos trocar um rico guarda-roupas por um par de lâminas.” (BACON, 2007, p.193).

<sup>3</sup> Já no *Novum Organum*, Bacon radicalizaria ainda mais tal idéia, ao tornar o mundo *sujeito* deste processo: “Pois a idade deles [os antigos], que do nosso ponto de vista é antiga e mais velha, do ponto de vista do mundo é nova e mais jovem.” (BACON, 1994, p. 84 - grifo nosso).

os epítetos de crianças ou charlatões do saber, Bacon, por mais inconsciente que estivesse do profundo desarranjo moral-espiritual que sua teoria viria a causar<sup>4</sup>, daria sua parcela de contribuição para o irreversível, a partir de então, processo que faria as expectativas dos homens voltarem-se para o futuro, pois, como ele mesmo aponta em relação ao seu trabalho de cientista, sua grande novidade residiria não em arvorar-se, como os antigos, em *autoridade*, cujas palavras deveriam ser repetidas e assimiladas sem exame, mas, tal qual um pioneiro que não segue os passos de outrem (BACON, 1994, p. 113), Bacon se diz apenas aquele a apontar para um *novo continente* (BACON, 1994, p. 112), no qual, finalmente, dar-se-ia a vitória da arte (*ars/técnica*) sobre a natureza (BACON, 1994, p. 117), ou seja, “[...] a própria contemplação das coisas como elas são, sem superstição ou embuste, erro ou confusão [...]” (BACON, 1994, p. 129). E, se por um lado, Bacon jurava desejar “[...] assentar um intercurso sociável entre a Antiguidade e o progresso [...]” (BACON, 2007, p. 145), por outro reconhecia que

Se eu tivesse que declarar que, enquanto seguia a mesma via que os antigos, havia alcançado melhores resultados do que eles, isto certamente levaria a comparações e discussões sobre nossos respectivos talentos e habilidades mentais, discussões estas que palavras *gentis* não evitariam. Não que haveria algo de errado ou de novo nisso, pois por que deveria eu não ter o direito comum a todos de apontar e criticar algo em seus trabalhos que fosse mal formado? No entanto, tal rivalidade, por mais justa e permissível, talvez fosse desigual, como medida de minhas forças. Não obstante, já que minha disputa [se funda sobre o fato de que] uma via completamente nova, não testada e, de fato, desconhecida por eles, permanece

aberta ao entendimento, o caso se altera. Basta de disputas partidárias; eu surjo apenas como um guia, uma posição de relativamente modesta autoridade, devendo mais à sorte do que à habilidade superior. (BACON, 1994, p. 39).

Como visto, Bacon reiteradamente aponta a *falta de sentido* em prosseguir com comparações aos antigos, já que a época inaugurada pela ciência situar-se-ia sobre bases radicalmente diferentes das do mundo antigo (BACON, 1994, p. 123). A época *hodierna* seria incomparável, precisamente por assentar-se sobre o eixo do *progresso*. E, de fato, se Bacon, tal qual um alquimista ou mago, almejava “[...] descobrir algo que nos permita prontamente fazer todas as outras descobertas [...]” (BACON, 1994, p. 131), não poderia ter acertado mais do que quando passou a utilizar como padrão de validade do conhecimento esta mesmíssima noção, a de *progresso*, uma vez que, como ele mesmo diz, “[...] a descoberta de novas obras e direções ativas desconhecidas anteriormente é o único tribunal a ser aceito [...]” (BACON, 1994, p. 112).<sup>5</sup>

Sob a égide do *progresso*, portanto, caberia unicamente ao inventor julgar o conhecimento, pois só ele saberia “[...] descobrir o que não se sabe, [e] não recuperar ou reinvocar o sabido [...]” (BACON, 2007, p. 192). Dessa forma, Bacon prepara o terreno para a legitimação científica do progresso ao levar em consideração o fundamental papel da *negatividade* no processo de produção do conhecimento (BACON, 1994, p. 199 e 2007, p. 105), concebendo assim a ciência como um processo aberto e infinito; entretanto, mais do que considerá-la aberta apenas no sentido de seu fim, Bacon a concebe aberta também de um ponto de vista completamente diferente, senão mesmo inusitado, pois, ao praticamente fazer tábula rasa da mente humana, Bacon aceita as conseqüências

<sup>4</sup> Bacon imaginava haver a possibilidade de uma relação harmoniosa entre ciência e teologia nos seguintes termos: “[...] um conhecimento pequeno ou superficial de filosofia pode inclinar a mente do homem ao ateísmo, mas [...] um avanço subsequente a traz de volta para a religião. Pois no umbral da filosofia, quando as causas segundas, que estão próximas aos sentidos, se oferecem à mente do homem, se esta se detém e ali permanece, ela pode induzir certo esquecimento da causa mais elevada; mas quando vai mais adiante e vê a dependência das causas e as obras da Providência, então, de acordo com a alegoria dos poetas, ele facilmente acreditará que o elo mais elevado da cadeia da natureza certamente deve estar atado ao pé do trono de Júpiter. Para concluir, pois, que homem algum, por um fraco conceito de sobriedade ou mal aplicada moderação, pense ou mantenha que se pode pesquisar demasiado longe ou ser versado em demasia no livro da palavra de Deus ou no livro das obras de Deus, em teologia ou em filosofia; mas antes aspirem os homens a um avanço ou progresso ilimitados em ambas; cuidando, isso sim, de aplicá-las à caridade, e não ao envaidecimento; ao uso, e não à ostentação; e também de não misturar ou confundir imprudentemente esses saberes entre si.” (BACON, 2007, p. 24-25).

<sup>5</sup> O trecho, citado pelos editores, é originalmente da obra Valerius Terminus.

antropológicas de suas premissas, transformando dessa forma a busca do conhecimento em um processo também *político*: “Pois por mais que os sistemas políticos difiram entre si, há apenas um tal sistema das ciências: ele sempre foi e sempre será democrático.” (BACON, 1994, p. 9).<sup>6</sup> Assim, Bacon vê nas ciências um meio de equalização entre os próprios homens, uma vez que a figura da *autoridade* desaparece quase que por completo de seu horizonte. Dessa forma, ele passava a reconhecer que

[...] meu método de descoberta científica deixa apenas um pequeno papel para a acuidade e o poder da inteligência, ao colocar todas as inteligências e entendimentos praticamente no mesmo nível. (BACON, 1994, p. 61).

Além dessa transformação, surge também através do projeto baconiano de desenvolvimento científico a noção de que a *história*, compreendida como a dinâmica do desvelar da *verdade* acionada pela *ciência*, deve ser interpretada em termos de um *sujeito coletivo*, uma vez que o fim do conhecimento passa a ser o “[...] bem dos homens e da humanidade [...]” (BACON, 2007, p. 22).

Pois semelhante batalha no sentido de se estabelecer a igualdade entre os homens talvez seja, entre tantos outros, um dos mais profundos legados da obra de René Descartes, o qual difere de Bacon, entre outras coisas, por dar uma ênfase ainda maior ao *sujeito crítico*<sup>7</sup>. Já em sua primeira grande obra, as *Regulæ ad directionem ingenii* [Regras para a orientação do Espírito], escrita em latim em 1628 e só publicada postumamente em 1701, Descartes toma como ponto de partida o esgotamento do topos da *historia magistra vitæ*, de forma a afirmar a necessidade de sua substituição pelo juízo pessoal baseado na experiência. Assim, logo na regra I são escancaradas suas intenções revolucionárias:

O objetivo dos estudos deve ser o de dirigir o espírito para que ele formule juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe apresenta. (DESCARTES, 1953, p. 37).

Na mesma linha de raciocínio segue a regra III, a qual dá prosseguimento ao ataque frontal à tradição ao estipular que

No que tange aos objetos propostos a nosso estudo é preciso pesquisar não o que os outros pensaram ou o que nós mesmos conjecturamos, mas sim o que podemos intuir com clareza e evidência, ou o que podemos deduzir com certeza, pois não é de outra forma que a ciência é adquirida. (DESCARTES, 1953, p. 42).

Levando adiante tais idéias, Descartes, na mesma regra III, declara a morte definitiva do topos da *historia magistra vitæ* da seguinte forma:

[...] pois nunca, por exemplo, tornar-nos-emos matemáticos, mesmo guardando de cor todas as demonstrações dos outros, se nosso espírito não for capaz de, sozinho, resolver todo tipo de problema; e jamais seremos filósofos, mesmo tendo lido todos os raciocínios de Platão e Aristóteles, [se não pudermos] formular um juízo sólido sobre uma questão dada: de fato, pareceríamos ter adquirido não *ciências*, mas *histórias*. (DESCARTES, 1953, p. 43).

Dos escombros do mundo antigo surge, então, o sujeito crítico, simultaneamente autor e objeto do *Discurso do Método*, a primeira obra publicada por Descartes, em 1637. Antes, porém, Descartes, já nas *Regras*, abordava o surgimento deste sujeito que passaria a dominar a história moderna ocidental nos seguintes termos:

Nasci, confesso-o, com uma tal disposição de espírito que o maior prazer de estudo sempre foi para mim não o escutar as razões dos outros, mas o encontrá-las através de meus próprios meios. (DESCARTES, 1953 p. 69).

Pois este tema, o da auto-suficiência do indivíduo munido desta nova concepção de razão, ou, melhor dito, o da passagem do ideal antigo de *sabedoria equilibrada*, para sua reposição pela *audácia crítica*, a *razão agressiva*, para parafrasear as felizes expressões de Paul Hazard

<sup>6</sup> Sobre a concepção baconiana acerca das relações entre ciência e democracia, Cf. GAUKROGER, 2001, p.128-31.

<sup>7</sup> “Diferentemente de Descartes, por exemplo, que retinha a ênfase filosófica tradicional sobre o poder do raciocínio individual, Bacon buscou instituir um novo método para a investigação da natureza baseado sobre os esforços corporativos de uma ampla força de trabalho” (SARGENT, 1996, p. 146). Como argumentaremos, a posição de Descartes pode ser chamada de tudo menos de *tradicional*.

(HAZARD, 1961), como já apontado, seria não apenas explicitado no *Discurso do Método*, mas seria mesmo, como argumentaremos, de forma mais geral, o tema cartesiano por excelência.

Pois se Descartes é geralmente visto como o grande fundador da modernidade, isto talvez seja devido menos às *Meditações Metafísicas*, considerada por muitos como a sua obra prima, do que ao *Discurso do Método*, obra simultaneamente mais e menos ambiciosa do que aquela, posto que nesta Descartes põe-se a fazer uma *demonstração publicitária*, nem tanto de forma a apenas “[...] recolher dinheiro para edificar uma nova ciência [...]” (PHILOLENKO, s.d. p. 67), como enfatiza Philolenko, mas mais fundamentalmente para convocar uma *opinião pública* em processo de formação a abraçar esta nova mentalidade. De fato, o *método* exposto por Descartes visa como público leitor, por mais que dissesse não ter a intenção de ser de aplicabilidade universal (DESCARTES, 1953, p. 127 e 135 e 1996, V. 14, p. 15), a humanidade em geral, independentemente de gênero ou condição social.<sup>8</sup> Neste sentido, Descartes enfatiza que seu método se assemelha àquelas

[...] artes menos importantes e mais simples, sobretudo aquelas onde a ordem reina mais, como são aquelas dos *artesanos* que produzem tecidos e tapeçaria, ou aquelas das *mulheres* que bordam ou fazem rendas [...] (DESCARTES, 1953, p. 70 – grifo nosso).<sup>9</sup>

Pois não é outra a intenção do *Discurso do Método* ao ser aberto com a famosíssima, embora algo equívoca ou enigmática frase “O bom senso é a coisa mais distribuída do mundo [...]”, aparentemente tornada mais clara um pouco mais adiante, quando Descartes diz que

[...] o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é o que propriamente se denomina o bom senso, ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens. [...] (DESCARTES, 1953, p. 126 e 1996, VI, p. 1-2).

Ora, dizer que a razão é natural ao gênero humano é uma coisa, como faziam os próprios gregos; outra radicalmente diferente é partir de uma mais efetiva compreensão da igualdade humana de forma a *ampliar* o direito de julgamento a uma boa parcela da humanidade que tradicionalmente não fazia parte não apenas do horizonte de atenção dos filósofos, senão do próprio conceito, fundamentalmente aristocrático ou elitista, de busca da sabedoria.<sup>10</sup>

Conseqüentemente, é neste ponto que Descartes diverge de forma mais profunda de Bacon: se para este a ciência é compreendida como um processo eminentemente coletivo, hierárquico (SARGENT, 1996, p.150) e de fins utilitaristas, ou seja, voltado para a aquisição de conhecimentos que pudessem trazer melhorias concretas para a vida das pessoas, Descartes, embora compartilhando algo desta visão, concebia sua contribuição mais fundamentalmente em

<sup>8</sup> Já o primeiro biógrafo de Descartes, Adrien Baillet, apontava que “Nosso filósofo não se desagradava com a conversa das mulheres posto que em matéria de filosofia, ele as achava mais doces, mais pacientes, mais dóceis, em uma palavra, mais isentas de preconceitos e de falsas doutrinas do que muitos homens.” (BAILLET *apud* FUMAROLI, 1998, p. 380). Além disso, Descartes toma em consideração para a constituição de sua ciência as *atividades manuais* de artesãos e mulheres, anátema até então no campo filosófico, sem contar que traz também para seu horizonte de atenção “[...] os camponeses [...], os quais] poderiam melhor julgar a verdade das coisas do que o fazem atualmente os filósofos.” (DESCARTES, 1953, p. 915 e 1996, p. 81-82, carta a Mersenne de 20/10/1629)). Já Philolenko, mesmo omitindo a fonte, diz que Descartes, a respeito da demonstração publicitária que seria o *Discurso do Método*, “(...) declarou, de maneira quase oficial, que o tinha escrito em língua francesa e que tinha querido torná-lo acessível ‘às mulheres e às crianças’ (...)” (idem, 1953, p.67; e *cf.* p. 75).

<sup>9</sup> Embora tais atitudes possam parecer de cunho estritamente propagandístico, Descartes nunca deixou de afirmar seu comprometimento para com o ‘homem comum’, ao ponto de explicar ao jovem Burman que, mesmo tendo partido das ciências matemáticas para constituir seu método, isto por sua vez não implicava que “[...] para compreender o que o autor [no caso, ele mesmo] escreveu em filosofia, [fosse] necessário [o conhecimento de] matemáticas.” (DESCARTES, 1953, p.1399).

<sup>10</sup> Neste sentido também vão as considerações da biógrafa de Descartes Geneviève Rodis-Lewis, ao apontar que no famoso colégio La Flèche, onde Descartes estudara, os alunos eram de todas as condições sociais, incluindo filhos de comerciantes ou camponeses. Descartes, assim, teria louvado a igualdade instaurada pelos jesuítas como “[...] uma invenção extremamente boa [...]” (RODIS-LEWIS, s.d., p.29 [grifo nosso]). Esta, com efeito, ao abordar a obliqua concepção política de Descartes, cujo “[...] ponto de vista é moral e não propriamente político [...]”, no entanto reconhece que Descartes “[...] prepara o reconhecimento universal dos direitos do homem.” (Idem, p. 217), no que ela apóia-se particularmente sobre uma carta a Voetius na qual Descartes escreve: “Eu creio que a liberdade dessa república [a holandesa, onde durante muitos anos viveu Descartes] consiste, sobretudo, na igualdade dos direitos de todos.” (ibid., p. 323). Rodis-Lewis, além disso, narra a seguinte anedota: em uma certa ocasião Descartes teria sido procurado por um sapateiro holandês de nome Dirck Rembrandtsz, interessado em matemáticas que as estudava em língua vulgar. Mesmo tendo sido repellido diversas vezes por seus criados como um ‘mendigo importuno’, aquele insistia em voltar à casa do filósofo para discutir com ele filosofia, o que não apenas aconteceria como acabaria por ser recebido “[...] no número dos seus amigos [...]” (*cf.* Ibid. p. 243-47).

termos de poder fornecer através do método, que nada mais seria do que certos preceitos racionais extraídos das ciências exatas, ao sujeito mediano a capacidade de otimização de suas faculdade de julgamento, de forma a torná-lo apto, na medida do possível, a resolver por si só questões relacionadas à sua própria vida, já que, como escreve Descartes no *Discurso do Método*, “[...] a razão é um instrumento universal que pode servir em todo tipo de circunstâncias [...]” (DESCARTES, 1953, p.165 e 1996, VI, p. 57).<sup>11</sup> Desse modo, Descartes centra sua atenção sobre o valor, ou mesmo o *prazer* que existiria na auto-suficiência, para citar R. W. Emerson, do conhecimento individual, em detrimento do conhecimento necessariamente fragmentado obtido a partir de uma complexa divisão do trabalho. Neste sentido, diz ele no *Discurso do Método*:

Parecia-me que eu poderia encontrar muito mais verdade nos raciocínios que cada um faz sobre as coisas que lhe dizem respeito, e cujo desfecho deve puni-lo tão cedo se julgou mal, do que naqueles que faz um homem de letras em seu gabinete a respeito de especulações que não produzem nenhum efeito. (DESCARTES, 1953, p.131 e 1996, VI, p. 9-10).<sup>12</sup>

Desse modo, talvez não por acaso a década de quarenta seria marcada, em termos do desenvolvimento da obra de Descartes, por uma guinada para o campo da reflexão moral. Questionado pela rainha Cristina da Suécia acerca do bem supremo, Descartes se viu forçado a

explicitar sua compreensão da maneira mais correta ou mais adequada de se portar na vida, chegando assim à virtude da *generosité*<sup>13</sup>, a qual seria descrita por Descartes tanto como “[...] a livre disposição d[as] vontades [...]” quanto

[...] uma firme e constante resolução de bem usá-la, isto é, de nunca carecer de vontade de empreender e executar todas as coisas que julgue serem as melhores, o que é seguir perfeitamente a virtude. (DESCARTES, 1953, p.769 - art.153).

Dessa forma, a maneira indicada por Descartes como aquela mais propensa a tornar o indivíduo independente dos reveses da fortuna passa pela idéia de que cada um deve da melhor forma possível cumprir o papel designado por Deus igualmente a todos os seres humanos, que é o de tornar-se senhor de si próprio através do correto emprego da razão nas diversas circunstâncias da vida (DESCARTES, 1953, p.768 – art. 152)<sup>14</sup>, o que por sua vez implica o reconhecimento da mesma capacidade nos outros, o que faz com que Descartes reconheça nos “[...] mais generosos [...] os mais modestos e os mais humildes.” (DESCARTES, 1953, p.771 – art. 159).

Compreendendo então a *generosité* como o equivalente ético do *Cogito*, Descartes vê naquela fundamentalmente uma *paixão igualitária*, visto que

Aqueles que têm este conhecimento e sentimento de si mesmos persuadem-se facilmente que cada um dos outros

<sup>11</sup> Na obra *A Busca da Verdade pela luz natural*, Descartes, exprimindo-se através do personagem Eudoxo, diz: “[...] eu quis falar das coisas que vemos, tocamos, sentimos, da qual temos experiência em nós mesmos, das coisas que, em uma palavra, o mais simples dos homens sabe tão bem quanto o maior filósofo do globo [...]” (DESCARTES, 1953, p. 893). Já o estudioso da obra de Descartes John Cottingham sintetiza tal ponto ao dizer que “[...] com efeito, a meta geral de todo seu sistema filosófico é propiciar aos seres humanos o domínio sobre suas próprias vidas e sobre o ambiente em que vivem [...]” (COTTINGHAM, 1995, p.70).

<sup>12</sup> Schouls coloca a questão nos seguintes termos: “Descartes mede o progresso antropológicamente. Assim, o balanço entre o conhecimento e sua falta pode ser conhecido porque ele não é tomado como o balanço entre o que o homem já sabe sobre o universo e o que ele não sabe [...], mas como o balanço entre o original estado de ignorância do homem e o seu estado de superação desta ignorância. No segundo caso o número de verdades conhecidas pode ser qualquer número finito, mas enquanto for maior do que zero, progresso foi feito” (SCHOULS In MOYAL, 1999, p.54-55).

<sup>13</sup> Como aponta Cottingham, o conceito de *generosité*, mesmo sendo praticamente intraduzível, tem sua origem em seu adjetivo latino cognato, *generosus* (‘nobre’, ‘bem-nascido’), derivado do substantivo *genus* (‘raça’, ‘família’), o qual viria a significar, particularmente em Aristóteles, a grandeza de alma, ou seja, a magnanimidade. Entretanto, como será demonstrado, Descartes se distancia da compreensão aristocrática de magnanimidade desenvolvida pelos gregos de forma a vislumbrar uma sociedade mais efetivamente igualitária (COTTINGHAM, 1995, p.70-71).

<sup>14</sup> Kambouchner, neste sentido, sintetizou à perfeição a moral do pensamento cartesiano ao apontar que para Descartes “[...] a própria vida deixou de ser uma série de ocasiões de virtude que sirvam à demonstração de uma maneira determinada de agir, para revelar-se como um campo de problemas pragmáticos de alta complexidade, que compete a cada um assumir pela reflexão. Essa nova face da vida, e certamente também da sociedade humana, é a que pensamento moral de Descartes começou por registrar. Os limites expressos de sua prescritividade são apenas a consequência disso. Com a nova forma de responsabilidade que todos os seus princípios buscam promover, a moderna passagem da moral à ética está aqui pelo menos prefigurada.” (KAMBOUCHNER in CANTO-SPERBER, 2003, p. 418).

homens pode também tê-los de si [...]” (DESCARTES, 1953, p.769 – art. 154)

o que faz com que sejam “[...] sempre perfeitamente corteses, afáveis e oficiosos para com todos” (DESCARTES, 1953, p.770 – art. 156). Ao prescrever, portanto, a fundamentação da boa vida individual e social sobre a *humildade*, Descartes decididamente coloca em xeque as sociedades constituídas sobre a paixão mais diretamente contrária à *generosité*, ou seja, o *orgulho*, uma vez que este só pode gerar diferença e desigualdade:

[...] pois todos os outros bens [afora a *generosité*], como o espírito, a beleza, as riquezas, as honras, etc., tendo costume de ser tanto mais estimados ao serem encontrados no menor número de pessoas, e mesmo sendo para a maioria de tal natureza [o] não poderem ser transmitidos a muitos, isto faz com que os orgulhosos empreendam rebaixar todos os outros homens, no que, tomando-se escravos de seus desejos, têm suas almas incessantemente agitadas pelo ódio, inveja, ciúmes ou cólera. (DESCARTES, 1953, p.771 – art.157).

Pois a paixão que Descartes denomina de *generosité* em *As Paixões da Alma* seria posteriormente renomeada em sua obra final, *A busca da verdade pela luz natura*, cujo subtítulo diz:

“que toda pura, e sem tomar emprestado o socorro da religião, nem da filosofia,

determina as opiniões que deve ter um *honnête homme* no tocante à todas as coisas que podem ocupar seu pensamento, e penetrar até nos segredos das mais curiosas ciências. (DESCARTES, 1953, p.879 e 1996, X, p. 495).

Esta, um inacabado diálogo em forma teatral aparentemente escrito para a rainha Cristina da Suécia quando de sua estadia em sua corte, conseqüentemente seria marcada pela abordagem do tema sob o ponto de vista de uma questão muito em voga na França de finais da década de trinta e que atravessaria a de quarenta, a saber, a questão da *honnêteté*<sup>15</sup>. E por mais que Descartes escolha reportar-se mais especificamente ao *honnête homme*, o fato é que a temática da *honnêteté*, recorrente através de toda a produção cartesiana, tem sua abordagem mais explícita exatamente em sua obra final, onde Descartes explicita que

Um *honnête homme* não é obrigado a ter lido todos os livros, nem de ter cuidadosamente aprendido tudo o que se ensina nas escolas, sendo, de fato, uma espécie de falha em sua educação se tivesse empregado bastante tempo ao exercício das letras. Ele tem várias outras coisas a fazer durante sua vida, cujo curso deve ser bem medido para que lhe reste a melhor parte dela para praticar boas ações [...]. [Pois] mesmo se toda a ciência que se pode desejar estivesse compreendida nos livros, viriam misturadas o que ela tem de

<sup>15</sup> Neste ponto algumas considerações se fazem necessárias: enquanto Martine Sonnet reconhece mais para finais do século XVII o surgimento de teorias que efetivamente proclamavam a igualdade entre os sexos, mais particularmente através da obra *De l'Égalité des sexes*, publicada por Poullain de la Barre em 1673, na qual seu autor “Servindo-se do método cartesiano, [...] demonstra a identidade das aptidões e das funções femininas e masculinas (...)”, produzindo dessa forma uma obra que posteriormente seria vista como “[...] pedra de toque do pensamento feminista.” (SONNET in DUBY e PERROT, s.d. p. 146). Jean Mesnard reconhece o aparecimento de tal temática já na década de trinta do XVII, a partir da obra *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la cour*, de Nicolas Faret, publicada no fim de 1630 e na qual este já “[...] não sente nenhuma hesitação ao transpor a expressão ao feminino [...]” (MESNARD, 1992, p.143). De fato, a argumentação de Mesnard vai no sentido de mostrar que existiria uma relação dialética entre o ‘*honnête homme*’ e a ‘*honnête femme*’, de forma que “[...] o ideal de ‘*honnêteté*’, no século XVII, é definido paralelamente para o homem e para a mulher, (...) os dois modelos [sendo capazes de serem] sobrepostos.” (idem, *ibid.* p. 142). Mesnard apóia-se particularmente sobre a obra de Jacques Du Bosc *L'Honnête Femme* publicada em 1632, apontando, não obstante, o aparecimento de toda uma literatura ou filosofia da *honnêteté* ao longo das décadas de trinta e quarenta na França, através de obras de títulos como *L'Honnête Fille*, (em três volumes publicados entre 1639-41), *L'Honnête Veuve* (1640), *L'Honnête Mariage* (1640), e *L'Honnête Garçon* (1642), todas escritas por um prolífico François de Grenaille, sem mencionar as inúmeras reimpressões destas ao longo do restante do século, assim como as várias traduções para outras línguas. Quanto ao próprio conceito de *honnêteté*, Mesnard explica que este diria respeito a um modelo de humanidade baseado no concurso dos dois sexos, relação esta por sua vez fundamentada talvez mais do que sobre a igualdade da razão ou virtude entre os dois sexos, o que até certa parte o era, e ao ponto de Faret escrever que “[...] a *generosité* das mulheres é a mesma que a dos homens [...]” (*ibid.* p.145), mas mais especificamente sobre a capacidade de *agradar*, compreendida no sentido de se possuir ou não a capacidade de “[...] se acomodar ao espírito dos outros, de estabelecer uma verdadeira comunicação de igual para igual. A ‘*honnêteté*’, no homem e na mulher, é feita de moderação e medida. Seu grande inimigo é a *afetação* [...]” (idem, *ibid.* p. 146, grifo nosso). Dessa maneira, em oposição à *afetação*, o século XVII, e não apenas o francês, viria a perder, em termos de paradigma cultural, precisamente para o natural, para o gracioso, para a inteligência desprovida de ornamento ou erudição, ou seja, a idéia cartesiana de *luz natura*. (cf. idem, *ibid.* pp.147, 153). Sendo, portanto, correlata dos conceitos cartesianos de razão ou *generosité* (humildade), a *honnêteté* se fundamenta sobre uma nova concepção de cultura na qual as mulheres passam a ser reconhecidas como capazes de portar juízos tão *claros* e *distintos* quanto os próprios homens. Em suma, Mesnard pondera que “Existe mesmo razão para crer que a reflexão sobre a ‘*honnêteté*’, paralelamente ao cartesianismo, contribuiu para a promoção da mulher e para a colocação dos dois sexos em pé de igualdade” (idem, *ibid.* p.150).



bom com as coisas inúteis, e semeadas de forma confusa em um monte de tão grossos livros que seriam necessários mais tempo para lê-los do que temos para permanecer nesta vida, e mais espírito para escolher as coisas úteis do que para inventá-las por si mesmo. (DESCARTES, 1953, p.879-881 e 1996, X, p. 495-498).

Como visto, tanto Bacon quanto Descartes fundamentam suas obras sobre este tema comum da igualdade das inteligências. Não obstante as diferenças de acento entre uma e outra concepção, o fato é que, em seu conjunto, a filosofia desses dois pensadores é marcada por um enfoque pragmático. Sua mensagem passaria a apelar, e de forma cada vez mais radical, portanto, ao indivíduo mediano, comum, configurando-se assim, em contraposição à abstrata filosofia escolástica, em uma filosofia voltada para vida concreta e imediata dos indivíduos. O conhecimento, doravante roubado das mãos das autoridades, passaria a ser depositado na capacidade que cada pessoa possuiria de fazer as escolhas que lhe dizem respeito<sup>16</sup>, concepção esta que abriria as portas ao movimento democrático tal qual desenvolvido posteriormente, através do qual a idéia de *igualdade das inteligências* ganharia estatuto jurídico, tornando-se dessa forma o *direito à igualdade humana*.

## Referências Bibliográficas

BACON, Francis. *Novum organum*. Translated and edited by Peter Urbach and John Gibson. Open Court Publishing Company, 1994.

\_\_\_\_\_. *O Progresso do conhecimento*. Tradução, apresentação e notas Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

CONWAY, Anne. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Edited by Allison P. Coudert and Taylor Corse. Cambridge University Press, 1996.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1995.

DESCARTES, René. *Livres et Lettres*. Textes présentés par André Bridoux. Paris: Gallimard,

Bibliothèque de la Pléiade, 1953.

\_\_\_\_\_. *Livres de Descartes*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1996.

FUMAROLI, Marc. *La diplomatie de l'esprit: de Montaigne à La Fontaine*. Paris: Gallimard, 1998.

GAUKROGER, Stephen. *Francis Bacon and the transformation of early-modern philosophy*. Cambridge University Press, 2001.

HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*. Fayard, 1961.

KAMBOUCHNER, Denis. 'Verbete Descartes'. In: CANTO-SPERBER, Monique. (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. v.1. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

Le GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2006.

MESNARD, Jean. *La culture du XVIIe siècle – Enquêtes et Synthèses*. Presses Universitaires de France, 1992.

PHILOLENKO, Alexis. *Reler Descartes: o génesis do pensamento francês*. Lisboa: Instituto Piaget, [s.d.]

RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes: a biografia*. Lisboa: Instituto Piaget, [s.d.]

ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da Revolução Científica*. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

SARGENT, Rose-Mary. 'Bacon as an advocate for cooperative scientific research'. In: PELTONEN, Michael. (Org.). *The Cambridge companion to Bacon*. Cambridge University Press, 1996.

SCHOULS, Peter. 'Descartes and the Idea of Progress'. In: MOYAL, Georges J.D. (Org.). *René Descartes: Critical Assessments*. London and New York: Routledge, 1999.

SONNET, Martine. 'Uma filha para educar'. In: DUBY, Georges e PERROT, M (Orgs.). *História das mulheres no ocidente v.3: do renascimento à Idade Moderna*. Porto/São Paulo: Edições Afrontamento, Ebradil, [s.d.].

YILMAZ, Levent. *Le temps moderne: variations sur les Anciens et les contemporaines*. Paris: Gallimard, 2004.

<sup>16</sup> Descartes, com efeito, ao ser questionado em maio de 1648 por um perspicaz jovem holandês de vinte anos de idade sobre o que queria dizer no primeiro parágrafo do *Discurso do Método* quando se referia ao *bom senso*, respondeu que "(...) cada um pensa que se sobressai pelo juízo, pela aptidão de dar uma opinião ao ponto de ser igual a de todos os outros em um assunto específico. A cada um se lhe apraz sua própria opinião [A chacun sourit son avis]. Para um tal número de cabeças, um tal número de pontos de vista. Eis o que o autor compreende aqui por bom senso" (DESCARTES, 1953, p. 1397) e 1996, V, p. 175).