CADERNOS DA «SEARA NOVA»

ESTUDOS FILOSÓFICOS

Cartesianismo ideal e Cartesianismo real

POR

ANTÓNIO SÉRGIO

LISBOA
«SEARA NOVA»
1 9 3 7

CARTESIANISMO IDEAL
E CARTESIANISMO REAL

CADERNOS DA «SEARA NOVA»

ESTUDOS FILOSÓFICOS

Cartesianismo ideal e Cartesianismo real

POR

ANTÓNIO SÉRGIO

LISBOA
«SEARA NOVA»
1 9 3 7

1. Antes de mais, uma explicação. Honrou-me a directoria da Universidade Popular encarregando-me de organizar uma série de conferências comemorativas do tricentenário do *Discurso do método,* que passa êste ano. Convidei conferencistas, que tiveram a gentileza de aceitar; a alguns, porém, não conviria tratar já dos seus assuntos, e afigurou-se-me por isso mais sensato o adiar as conferências para depois de férias. Já que assim era, quis a directoria da Universidade Popular que pelo menos viesse eu aqui, antes do outono, dizer algumas palavras sôbre o filósofo; e escolheu-se êste dia — o oitavo de Junho — porque foi a 8 de Junho de 1637 que acabou de imprimir-se o *Discurso do método,* — obra editada, como sabeis, com a *Dióptrica,* os *Meteoros* e a *Geometria,* servindo de prefácio a estes três ensaios.

Tratando-se de assuntos extremamente complexos, como é sempre a doutrina de um verdadeiro filósofo, precisa o conferencista de determinar primeiro a que espécie de público é que vai

dirigir-se. Ao que me parece, podemos considerar três espécies de públicos: em primeiro lugar, um público de especialistas ou de quási tais; em segundo, um público de pessoas de instrução modesta, a quem se fazem as conferências de vulgarização mais simples; em terceiro, finalmente, um público intermédio entre estes dois, como o dos estudantes adolescentes, — dos últimos anos da instrução secundária ou dos primeiros da Universidade. Pois bem: a esta última classe de auditores se destinam as conferências desta série, comemorativas do centenário do *Discurso do mêtodo*.

Não são conferências para especialistas: são palestras de vulgarização; para um público, porém, já possuidor dos conhecimentos gerais que supõe um curso de instrução secundária. Pelo que respeita à minha de hoje, será uma prática bastante livre, irregular, errática, sem nenhumas exigências de unidade e de método: uma palra familiar, despretenciosa, chã, de um aprendiz de filosofia de cinqüenta anos — a aprendizes de filosofia que só têm vinte.

Em pontos de especulação filosófica, quisera eu confessar ao pensador aprendiz que duvido de que a vulgarização seja coisa fácil. Em suma: pregunto-me se a maioria das conferências públicas e dos artigos de vulgarização sôbre tais matérias — e, sobretudo, de vulgarização das doutrinas dos grandes filósofos, — possuem um efectivo valor cultural, ou se apresentam, pelo contrário,

lamentáveis efeitos de descultivação. Querendo resumir as doutrinas dos mestres, ¿não as tornamos às vezes caricaturais? Suponde que pedíeis a um competentíssimo músico que procurasse assobiar-vos por alguns minutos o resumo de uma sinfonia de Beethoven: ¿que sairia de aí? Ou ao mais talentoso dos arquitectos que tentasse uma reconstrução desta nossa sala, de maneira tal que nos fizesse dela, neste mesmo espaço, um resumo do convento da Batalha: ¿seria possível? Pois creio que o mesmo sucede aos filósofos; a meu ver, excedem na riqueza da ordenação harmónica as mais densas sinfonias de um Beethoven, ou a fábrica complexa de uma catedral.

Mas não é só a deformação o que eu temo aí: pior que o facto da deformação das doutrinas é talvez o vício de orientação pedagógica a que obedece a feitura de tais resumos. Vou-me explicar.

Os adeptos de um filósofo — ou de uma dada escola — tendem a prègar as conclusões das doutrinas como se fôssem dogmas de uma nova fé. Ora, quem se fica em difundir as conclusões de um filósofo, ¿não cairá naquele êrro da instrução mnemónica — naquele êrro famoso da instrução mecânica, da instrução dogmática, da instrução passiva, — que todos condenamos na instrução escolar? Pois ¿a simples divulgação das conclusões dos filósofos será obra de rendimento cultural autêntico? Não creio; quanto a mim, suponho que só é faina de valor pedagógico a que repro-

duza o trabalho criador do espírito de onde podem sair as conclusões dos filósofos. Ora dizei-me: quem conhece apenas os mostradores dos relógios ¿percebe alguma coisa de relojoaria efectiva? Quem só vê os portos a que os navios chegam, ¿sabe por êsse facto o que é ser marinheiro? A pessoa a quem dessem enunciados de teoremas, mas nem uma palavra das demonstrações respectivas, ¿receberia de-facto uma iniciação matemática? Quem ousaria afirmá-lo? Pois bem: ¿não sucederá o mesmo no que respeita aos filósofos? Eu julgo que na filosofia o que merece interêsse é o mecanismo interior que faz andar os ponteiros, — aquela arte subtil da navegação filosófica, que nos leva aos portos ou conclusões das doutrinas. A exposição que se empreende sôbre um filósofo, camaradas e amigos, quisera eu que fôsse *explicativa* e *crítica*. A filosofia é a actividade de elucidação das ideas, e os homens que vulgarizam uma doutrina filosófica não deveriam explicar *menos* do que o próprio autor: deveriam, pelo contrário, explicar *ainda mais*. Quando não, cairão no vício da prègação dogmática. Inculcar dogmàticamente uma conclusão científica, ou inculcar dogmàticamente um verdadeiro dogma, — sob o ponto de vista da educação do espírito são dois procedimentos perfeitamente iguais. Porém, ao passo que o ensino dogmático dos dogmas é um método coerente com a matéria ensinada, o ensino dogmático das ideas científicas é um método con-

traditório com a noção de ciência, e por isso mesmo absurdo.

Aos filósofos aprendizes que me estão ouvindo talvez lhes pareça que vem pouco a-propósito êste pequenino intróito sôbre a divulgação filosófica. Pois eu cuido que não. E porquê? — Porque tenho que justificar-me ante aquêles que me escutam de lhes não dar um resumo das concepções de Descartes; e depois, porque devo colocar-vos numa disposição de espírito condicente com o filósofo que comemoramos hoje, o qual filósofo é, como bem sabeis, o homem da «dúvida metódica». Apresentar o mostrador de qualquer doutrina (em vez dos mecanismos que lhe dizem respeito) parece-me sempre uma orientação errada; mas erradíssima, principalmente, sempre que se trate de falar de Descartes, o qual começa por exigir de nós a atitude da dúvida metódica. Menos, portanto, que nos demais assuntos, se admitiria no de hoje a abreviação dogmática.

É a dúvida metódica, camaradas e amigos, a primeira das lições a tomar de Descartes. Ora o propagandista, por definição do género, tende a não duvidar de coisa alguma. Não vos esqueçais de que o labor filosófico, antes de constar de uma discussão de teses; antes de nos dar uma investigação de problemas; antes de consistir numa apresentação de doutrinas, — é uma atitude e uma disciplina do espírito. E qual disciplina? — A disciplina crítica. A filosofia é uma ascé-

tica; e não fará obra de divulgação filosófica — mas sim de divulgação anti-filosófica — quem não se empenhe em responder à dúvida por meio de uma exposição *explicativa* e *crítica*. Propaganda é uma coisa; filosofia é outra. Acho naturalíssimo que o mesmo homem una à alma do apóstolo o entender do filósofo, que queira ser um prègador e outro-sim um crítico. Mais: julgo até conveniente que tal se dê. Porém, cada coisa a seu tempo, e distinguindo as funções. Umas ideas são próprias para ser prègadas; outras, pelo contrário, para serem explicadas de uma maneira crítica. Prega-se uma moral e um ideal de justiça; prega o moralista e prega o político; a filosofia, porém, é para ser *explicada* e submetida a exame; requere críticos, e não apóstolos; não a creio matéria para prègações.

Claro, não é meu intuito afirmar com isto que a vulgarização filosófica é uma emprêsa impossível. Não, não é isso. Julgo-a possível e desejável; creio, tam-sòmente, que não deve apresentar-se como resumos rápidos, que deformam as doutrinas e não cultivam nada. Suponho que o objecto da vulgarização filosófica é menos o de *instruir* que o de *esclarecer*: e cumpre que de-facto esclareça o aprendiz sem que possa ofender o rigorismo do sábio. Concebo-a sobretudo como explanação de problemas, na linguagem mais simples e mais diáfana, de modo que o aprendiz ganhe idea nítida, se não da maneira como se

resolve o problema (ou de como um filósofo o pretendeu resolver) ao menos da maneira como se apresenta o problema, daquilo em que consiste, e da situação em que está. E tendo eu de obedecer aos directores desta casa, e falar de Descartes, competia-me escolher um qualquer problema, entre o mundo de problemas que levantou o filósofo. Em tais circunstâncias, ocorreu-me o seguinte: as relações do que chamo o cartesianismo ideal com algumas das doutrinas do cartesianismo de facto, isto é, com algumas das ideas que nos deu Descartes, mas que estamos em crer que não devia dar-nos. E ¿porque não devia? Pois ¿não soa a absurda esta frase estranha: não devia dar-nos?

Digo eu «não devia», caro aprendiz de filósofo, porque tenho a impressão de que tais doutrinas se não acham de acôrdo com o que nêle é básico; de que surgem como desvios da trajectória ideal que estaria na lógica dos seus princípios; porque me parecem infidelidades do nosso filósofo a umas tantas directrizes da sua mesmo obra, directrizes que se me afiguram estruturais e básicas.

Tal é o assunto de que traçarei um esbôço. Tentarei simplificar — e simplificar muitíssimo — sem por isso deformar ou caricaturar o filósofo, como num espelho curvo. Aliás (escusado é dizê-lo) com não poucas dúvidas de me salvar do lance.

2. ¡Ah, queridos amigos, os problemas filosóficos são problemas longos, e a vida de um filósofo será sempre breve para a grandeza dos problemas com que tem de haver-se. É sobretudo ao culto e ao amor das ideas que se aplicam as palavras do soneto célebre: «para tão longo amor, tão curta a vida!» Um filósofo, por via de regra, nunca desenvolve de maneira completa as conseqüências lógicas dos seus princípios. As razões dêste facto são de várias ordens, e fàcilmente se adivinha quais serão algumas. Indicarei só uma, que é a seguinte: nasce o pensamento de cada um dos filósofos no meio de teorias que são já conhecidas, e das quais se não pode desprender de todo. Não logra o filósofo, por isso mesmo, distilar por completo o seu próprio sistema, libertando-o de outros, incompatíveis com êle. Ora, essa distilação ou purificação da doutrina, que o autor quási sempre não conseguiu fazer, podemo-la muitas vezes efectivar nós-outros. E porquê? — Porque estamos de posse do que lhe faltava a êle, ao autor do sistema, isto é: do desenvolvimento posterior que as ideas tomaram, e que ilumina para nós uma doutrina antiga, permitindo-nos ver o que o autor não viu. Quem conhece, por exemplo, a geometria analítica de um Descartes, pode ser mais platoniano do que o próprio Platão; ou, para dizer melhor: mais completamente platoniano do que foi Platão; quem conhece Espinosa, Malebranche, Einstein, pode ser

mais cartesiano do que foi Descartes; ou, para dizer melhor: mais completamente cartesiano do que foi Descartes. Existe pois um platonismo ideal, que vem a ser um platonismo de maior pureza, de maior rigor, de mais fiel platonismo, que o que se vê nas obras do autor da *República;* e existe também um cartesianismo ideal, mais fiel ao que se encontra de essencial em Descartes do que aquêle que nós lêmos no *Discurso do método,* nas *Meditações metafísicas,* nas numerosas cartas, nas respostas às objecções que lhe foram feitas, etc., etc.: e é em tôrno dêsse que eu me vou mover.

Ora, talvez vos não diga uma grande asneira se vos disser que no caso do nosso Descartes a distância que existe entre o direito e o facto — quere dizer: entre o cartesianismo ideal e o cartesianismo real, — não tem ùnicamente aquelas causas que se encontram em geral nos demais filósofos, a saber: causas involuntárias, inconscientes, não apercebidas pelo próprio Mestre. No comum dos filósofos, existem infidelidades a si próprios em que foram incorrendo sem dar por isso; há distilações que não fizeram porque lhes faltou o tempo para as realizar. Mas em Descartes, além dessas, há as infidelidades perfeitamente conscientes, as voluntárias, as propositais, se não estou em êrro. E sabeis porquê? — Porque êle desencadeou uma revolução formidável, e as revoluções são perigosas para quem quer que as faça.

Descartes sabia-o, e não queria a fogueira. Não se propunha ser mártir da sua idea: por isso se escondeu, misturou, fluiu, obscurecendo de próposito as suas grandes obras nos passos em que lhe conveio ser nebuloso ou ambíguo; e de tal maneira se complicam as coisas para quem queira saber o seu pensar exacto, que se me afigura impossível o fazer a destrinça, nos vários ilogismos que topamos nêle, de quais são os propositais e de quais o não são; e quando vejo algum crítico criticar Descartes, vem-me sempre ao espírito que lá nos Campos-Elíseos, — com os fortes arcos das sobrancelhas bem altos, e aquêles grandes olhos, em que se abria um espanto, — êle estará pensando sôbre todos nós o que diz aos homens o velho Deus da Bíblia, num soneto de Antero:

> Muito antes de nascerem vossos pais,
> de um barro vil, ridículas crianças,
> sabia eu tudo isso... e muito mais!

Sim: sabia tudo isso, e muito mais: eis o que se me antolha mais provável. Enxergou a pleno (se não digo asneira) as ideas que lògicamente se concluiam dos princípios fundamentais da sua obra; mas... Mas não lhe convinha, evidentemente, revelar que as via; e o que nos deu, por conseqüência, foi uma mistura do cartesianismo ideal com umas tantas das crenças tradicionais que se achavam nas bases da teologia católica.

Aventuro por isso esta minha hipótese de que denunciar o ilogismo de tais misturas é fazer o que êle próprio teria feito se vivesse nas condições sociais-políticas em que dois séculos mais tarde se viveu na Europa; que é isso integrarmo-nos no cartesianismo ideal.

Ora, para vos pôr em contacto com a prudência do homem, e com as circunstâncias que o obrigavam a uma tal prudência, meia dúzia de factos me poderão bastar.

Lembrai-vos, antes de mais, que o divergir de Aristóteles era considerado um crime, e crime punível com a pena última. Pascal, no *Tratado do vácuo,* notava, oportunissimamente, que não era possível propor novidades sem se correr por isso um grande risco. O tribunal supremo — o *Parlement* — por sentença de 4 de Setembro de 1624, ordenara a laceração de catorze teses que contradiziam Aristóteles, proïbindo ao mesmo tempo com pena de morte que fôssem atacados os autores antigos. Não admira, por conseqüência, que Descartes escrevesse em 1630, em carta datada de 23 de Dezembro:

« Tenho mil coisas diversas que considerar ao mesmo tempo, para achar um rodeio por meio do qual possa dizer a verdade sem assombrar a imaginação de ninguém e sem ofender as opiniões que comummente são recebidas. »

A sua táctica, com efeito, era a de insinuar-se cautelosamente, como doirando a pílula. Em carta

de 28 de Janeiro de 1641, referindo-se ao texto das *Meditações metafísicas,* ponderava o filósofo: «Cuido ter pôsto nelas [nas *Meditações*] muitas outras coisas; e dir-vos-ei aqui entre nós que estas seis meditações contêm todos os fundamentos da minha física. Mas não o digais, por favor; porque aquêles que favorecem Aristóteles teriam talvez mais dificuldade em aceitá-las; e espero que insensìvelmente os leitores se vão habituando aos meus princípios, e vão reconhecendo a sua verdade, antes de se darem conta de que êles destroem os de Aristóteles».

Nesta esperança, pois, de passar por contrabando a sua fazenda, Descartes pediu aos doutores da Sorbona que lhe aprovassem as *Meditações metafísicas;* se lhas aceitassem, seria como receber um certificado da própria alfândega intelectual; os doutores, porém, mostraram-se competentes como fiscais, e nunca lhe concederam a aprovação. A Descartes, no entanto, não lhe faltava desafôro como contrabandista: e, para se conciliar o favor de um jesuíta — o padre Charlet — não hesitava em se lhe orgulhar de não haver saído «de nenhum princípio que não houvesse sido recebido por Aristóteles» (carta de 9 de Fevereiro de 1645). Como vêem, era um inofensivo...

Aquêle «último dos Padres da Igreja», como têm chamado a Bossuet («último» na acepção de mais recente, como é bem de ver) escreveu que «o Sr. Descartes temeu muito o ser notado pela

Igreja; e vemo-lo tomar a êsse respeito precauções de que algumas chegavam até o excesso» (carta a Pastel, doutor da Sorbona, de 24 de Março de 1701). Excessivo, pelo contrário, me parece a mim Bossuet, ao achar excessivas as precauções de Descartes; e não posso esquecer, a êste propósito, que foi o mesmo Bossuet quem escreveu um dia que estava vendo «um grande combate preparar-se contra a Igreja, sob o nome de filosofia cartesiana». Perante isto, ¿que vos parece? ¿Seriam excessivas as precauções de Descartes?

Em 1663 trabalhava o filósofo numa grande obra a que daria o título de *O Mundo,* exposição dos «fundamentos» da sua doutrina. E eis que lhe chega uma novidade gravíssima: a condenação, pelo Santo Ofício, da hipótese heliocêntrica de Copérnico. A notícia provocou-lhe uma exclamação de angústia: «todo o meu sistema se desmorona», declara êle, «se abandono a dupla rotação da Terra»... Que fazer? Queimar — é o que lhe ocorre — o manuscrito da obra.

Êste súbito rasgo de impulsividade não deve espantar o aprendiz de filósofo. Segundo Huyghens, era a de Descartes «uma cabeça esquentada»: e ainda bem que êle o disse, porque tinha razão. A estranha tempestade de visões e delírios que precedeu a concepção do seu novo método, e a paixão evidente com que atirava as réplicas, denunciam uma alma de emotividade intensíssima, uma fornalha ao rubro. Era assim

Descartes: e não vos cause estranheza que haja sido assim. Aquela grande lucidez na criação mental, a que costumam chamar «inteligência fria» os que nunca criaram na lucidez mental — essa lucidez, ia eu dizendo, anda sempre unida à emotividade extrema. Nos faróis do espírito, dir-se-ia que o ímpeto e estoirar das vagas é necessário à luz com que iluminam tudo. Era assim Descartes. Queimar o manuscrito foi o primeiro impulso. Mas depois reteve-se. Triunfou o intelecto. Tentaria ser — ¿porque não tentaria? — o contrabandista de ideas que observámos há pouco. Diria que a Terra está mergulhada num fluido, o qual fluido se move com aquêles dois movimentos, em tôrno de si mesmo e em tôrno do Sol. A Terra, por conseqüência, achava-se imóvel em relação ao fluido... e portanto imóvel. Aqui, não ouso traduzir as palavras dêle: «*Lorsqu'un corps dur est emporté de la façon que je viens de dire par un corps fluide, on ne peut pas dire proprement qu'il se meut.*» Ora aí está.

Bem. Estes poucos exemplos, creio eu, diminuïrão acaso no vosso espírito a resistência à idea que vos vim propor, a saber: a de que convém extrair do cartesianismo de facto um cartesianismo de direito, ou cartesianismo ideal.

3. Pôsto isto, escolhamos agora um ponto qualquer entre os vários da doutrina do nosso filósofo, e busquemos nêle o cartesianismo ideal. Seja

êsse ponto, por exemplo, o dos princípios orientadores da sua física.

Ao que me parece, o progresso da ciência no mundo moderno poderia ser representado de uma maneira sumária por uma luta simbólica de dois filósofos: Aristóteles, Platão. Esquematizo as coisas — e esquematizo muitíssimo — para dizer assim: cada grande avanço da ciência moderna pode ser traduzido simbòlicamente por uma vitória de Platão sôbre Aristóteles.

Vou continuando a esquematizar as coisas, e prossigo: Aristóteles concebeu a lógica segundo o modêlo da classificação zoológica; e a explicação científica, na física, delineou-a pelo modêlo da geração animal, ou consoante o tipo de uma acção voluntária. Platão, pelo contrário, concebe a lógica e a explicação científica consoante o modêlo da relacionação matemática. A filosofia de Aristóteles, pode dizer-se, é dominada pela intuïção sensível, pelo figurativo, pelo animismo; a de Platão, pelo contrário, dá-nos uma ascética para libertar o espírito do influxo do sensível e do figurativo, e para atingir a pureza das relações mentais, fora da tendência para a figuração no espaço. As filosofias inspiradas em Aristóteles significam uma descida pelo pendor natural, segundo a espontaneidade do pensar da criança, que se fia no testemunho dos seus sentidos, absolutamente; as doutrinas que se filiam no platonismo autêntico, muito ao invés, significam uma subida contra o

pendor natural, uma conversão do adulto à inteligência pura, uma espécie de gimnástica do nosso intelecto com o fim de libertar-se da impressão sensível.

E agora vejamos, partindo de aqui, qual era a física aristotélica, a física do tempo de Descartes, contra a qual êle tinha de combater.

Essa física, como já disse, é tôda concebida por um modêlo biológico, concebido, por sua vez, por um modêlo anímico. Um fenómeno aparece, para o aristotelismo, da mesma maneira que nasce um animal, no qual existe um princípio activo, que é a alma. Nos sêres vivos, o princípio da operação é constituído pela alma; nos objectos materiais, o princípio gerador dos fenómenos é a alma dêsses mesmos objectos. A essa alma, como sabeis, dava o aristotelismo o nome de forma.

É que num objecto, com efeito, teríamos que distinguir estes dois princípios: a *matéria* que o compõe e a *forma* que êle apresenta. A matéria de qualquer objecto é afeiçoada segundo uma forma. A matéria é inerte, elemento passivo; a forma, por seu lado, é o elemento activo; e como a alma é o elemento activo quando consideramos os sêres vivos, da alma de cada objecto diremos nós que é a sua forma, a sua forma substancial. Aquilo que explica os fenómenos físicos são pois as formas substanciais das coisas, as almas que as definem e que as constituem. Aqui temos, num

esquema brevíssimo, o essencial da física de Aristóteles. É possível que um escolástico me exigisse *distinguos*:

> e armado do *a parte rei*
> tudo a eito distinguia,

consoante escreve o Nicolau Tolentino. Mas não importa. O que disse basta para o meu propósito, e sem excessos inadmissíveis de simplificação, ao que me quere parecer.

Descartes aprendeu esta física na escola, e não se deu por satisfeito com tais teorias. A atitude que tomou perante esta física — e perante tôda a ciência que lhe ensinaram — foi a da dúvida metódica. Não pertence ao meu assunto desta noite a célebre solução que deu o filósofo ao problema da dúvida metódica. Deixemos portanto o problema do *Cogito*. Restrinjamo-nos agora às doutrinas da física.

Depois de ter varrido do seu espírito, pela atitude da dúvida metódica, tudo que lhe tinham ensinado na escola, dedicou-se à solução de problemas concretos, — problemas de matemática e de física. E ¿qual era o princípio que o guiava, na resolução dos problemas da física? — Era o princípio de Platão, que neste caso se traduzia assim: tentar a explicação dos fenómenos físicos por meio da aplicação da relacionação matemática. Mais tarde escreveu Descartes: *toute ma physique n'est autre chose que géométrie,* tôda a minha física não

é outra coisa senão geometria (carta a Mersenne de 27 de Julho de 38). Mas cuidado aqui: começamos a aflorar o essencial da questão.

Houve em Descartes como que dois graus, por assim dizer, na maneira de conceber a geometria; e como declarou que tôda a física não passava para êle de geometria, — para o homem que busque o cartesianismo ideal hão-de da mesma forma existir dois graus (ou dois momentos) na forma cartesiana de conceber a física. Porém, deixemos isso para de aqui a pouco, e voltemo-nos agora para a ameaça teológica, que é a primeira dificuldade com que esbarrava o Mestre.

4. Descartes não se propunha ùnicamente reformar a matemática e a ciência física: além disso, propunha-se efectuar uma reformação filosófica. Não lhe bastava, por conseqüência, construir uma física que fôsse geométrica: tinha que justificar filosòficamente a redução da física à geometria, o que era destruir a ciência existente, a física das formas substanciais. Neste ponto, todavia, impunha-se ao filósofo uma cautela imensa, porque o perigo da fogueira não ficava longe. E perigo porquê? ¿Perigo simplesmente porque se contrariava Aristóteles? — Não; não era só isso. Vejamos o que era.

Sabemos já que divergir de Aristóteles era sempre um risco naquela época, porque a escolástica, desde muito, havia combinado num corpo único a teologia católica e o aristotelismo; toda-

via, tocar nas formas substanciais significava um arrôjo especialmente grande, porque implicava com um problema da maior gravidade, de importância teológica insuperável, e acêrca do qual, no século anterior, se havia lutado raivosamente: o dogma do sacramento da eucaristia.

A eucaristia funda-se, como sabeis, nas palavras do Cristo aos seus discípulos, quando lhes apresentou o pão e o vinho: «Isto é o meu corpo; isto é o meu sangue», palavras estas que receberam (sabei-lo também) três principais interpretações. Há uma teoria ou interpretação figurada, e duas teorias ou interpretações literais. A interpretação figurada é a de Zuínglio, e afirma que a transformação do corpo do Cristo no pão ou na hóstia da eucaristia é uma transformação puramente moral, e que o pão, continuando a ser pão, se torna num sinal do corpo do Cristo, e nada mais. Das teorias ou interpretações literais, uma foi sustentada por Lutero, e tem o nome de *consubstanciação:* afirma que o pão continua a ser pão, sendo ao mesmo tempo o corpo do Cristo, porque o corpo do Cristo está *naquele* pão, ou *com* aquêle pão, ou *debaixo* do pão; a outra teoria é a da Igreja católica, e recebe o nome de *transubstanciação:* o pão, segundo esta, deixa realmente de ser pão, e devolve-se pròpriamente no corpo do Cristo, por se haver a substância do corpo do Cristo transformado integralmente na substância do pão.

Ao aprendiz de filósofo que o não é de teólogo parecerá talvez que o melhor seria, para os teólogos da Igreja, considerar a transubstanciação como um mistério — de maneira completa — sem tentar explicá-la pela ciência física. O teólogo, uma vez nesse campo, nada teria a temer das variações da ciência. Porém, uma idea directriz da grei escolástica foi a da combinação da teologia com o saber humano, que era então a ciência do velho Aristóteles; e percebe-se que não fôsse de dificuldade extrema o explicar a realidade da transubstanciação pela física das formas substanciais.

Exigia a transubstanciação que o corpo do Cristo, considerado como substância à maneira escolástica, se transformasse realmente no pão eucarístico, considerado como substância à maneira escolástica: e nestes termos (ao que me parece) compreende-se a idea da transubstanciação. Dada a existência de substâncias diferentes, a palavra « transubstanciação » tem um sentido. Para Descartes, porém, — o homem da física reduzida a geometria — a substância material era só extensão (o que equivalia, pensando a rigor, a destruir a idea da substância corpórea, entendida à maneira dos escolásticos); no objecto da física, para Descartes, só havia figura e movimento: e uma simples modificação quanto à figura, uma simples modificação quanto ao movimento, eis o que sinceramente poderia dar o princípio da física carte-

siana: e pregunto-me a mim mesmo em que é que ficava, neste caso, a própria idea da transubstanciação, se a quiséssemos considerar cientìficamente. Não sei; não me importa saber; só me importa saber o que pensavam êles, os da teologia escolástica, — os que tinham acorrentado o Cristianismo à ciência física de Aristóteles.

Os principais defensores da teoria física relativa ao dogma da transubstanciação — eram os jesuítas; mas o próprio grande homem do jansenismo, Arnault, se trespassou de susto e apreensão teológica quando apareceram as ideas de Descartes, e escreveu a êste: «¡A que perigos estais vós expondo a coisa do mundo mais sagrada!» Descartes, porém, que em contrabandos de ideas não trepidava (¿que havia êle de fazer?) propunha-se demonstrar aos senhores teólogos (e sobretudo aos padres da Companhia, como o padre Vatier, o padre Dinet, o padre Mesland) que os princípios filosóficos da sua física se achavam no acôrdo mais perfeito com as doutrinas teológicas do catolicismo, e que, além disso, explicavam o dogma da eucaristia consoante a forma que lhe dava a Igreja, e muitíssimo melhor que a física da época, a física das formas substanciais. Também neste ponto, camaradas e amigos, não ouso traduzir o seu francês: «*Vous verrez que j'y accorde tellement avec ma philosophie ce qui est déterminé par les conciles touchant le Saint-Sacrement, que je prétends qu'il est impossible de le bien expliquer par la philoso-*

phie vulgaire; de sorte que je crois qu'on l'aurait rejetée, comme répugnante à la foi, si la mienne avait été connue la première. Et je vous jure sérieusement que je le crois, ainsi que je l'écris »(carta a Mersenne, de 31 de Março de 1641). Segundo êle dizia, por conseqüência, a física de Aristóteles devia ser rejeitada... porque não explicava tão bem como a dêle o dogma do Santíssimo Sacramento... Como estratégia, haveis de concordar que é bem achado.

Compreenda-me bem o aprendiz de filósofo. Refiro-me a isto, primeiramente, para que possais avaliar das dificuldades imensas com que tinha de haver-se êste imenso espírito para poder transmitir-nos as criações do seu génio; e depois, para justificar a idea que vos tenho proposto de me parecer um problema dos mais difíceis o de fixar até que ponto o nosso Descartes foi muito propositalmente infiel a si mesmo, e viu certas objecções que lhe podemos opor, — objecções que se traduzem, em última análise, na determinação das diferenças que podemos notar (ou na determinação dos desvios que podemos notar) entre umas tantas ideas que exprimiu Descartes e aquilo a que eu chamo o cartesianismo ideal. E dito isto, voltemo-nos para o princípio de teor filosófico em que assentava a física cartesiana, princípio que a separa radicalmente da física das formas substanciais.

¿Que princípio é êsse? — O da separação abso-

luta da alma e do corpo, do psíquico e do físico, do pensamento e da extensão. A física das formas substanciais era uma explicação dos fenómenos físicos — dos fenómenos caracterizados pela extensão — por meio da analogia com o pensamento. A forma substancial (que fôra concebida pelo modêlo da alma) era o princípio interno do movimento. Se um corpo cai, por exemplo, é porque há nêle um desejo de ir para o centro da Terra; se a água sobe no corpo de bomba, é porque sente horror à existência do vácuo. Ora, está na origem dêste nosso pendor a introduzir o psíquico no físico (segundo Descartes), a tendência a atribuir às próprias coisas as qualidades com que nos aparecem, as percepções que temos a-propósito delas: tendência a supor que a sensação do vermelho é algo que existe na própria rosa, e que a de queimadura (para dar outro exemplo) existe realmente no ferro em brasa. Antes de tudo, por conseguinte, precisamos de nos curar dessa tendência, e habituar-nos ao básico pensamento de que as várias qualidades não estão nas coisas, e de que nestas últimas só existe extensão.

Reparai bem. Não se trata aqui ùnicamente de adquirir um novo conhecimento: trata-se de-facto de adquirir um hábito, uma atitude de espírito que é difícil. Trata-se de deixarmos de ser crianças, sob o ponto de vista da inteligência, e de entrarmos numa idade de virilidade mental;

trata-se de uma gimnástica do nosso espírito que nos afaça a resistir à obsessão do sensível, a laborar com actos exclusivamente mentais, com inteligíveis puros. Só assim poderemos prosseguir na faina de nunca atribuirmos aos próprios corpos as propriedades sensíveis que nos apresentam; de não identificar o inteligível com o que é representável à imaginação, e o ininteligível com o inimaginável; de poder dispensar a figuração no espaço; de considerar nos corpos, ùnicamente, as relações inteligíveis entre corpo e corpo, entre um corpo e o todo, reduzindo a física a relações geométricas. Ao célebre escrito em que o nosso filósofo se propôs treinar os seus leitores neste trabalho de libertação do intelecto em relação à tirania da intuïção sensível — deu êle o título de *Meditações metafísicas.* Meditações metafísicas. Atentai no significado do substantivo. Éste título de « meditações », dado a uma obra de filosofia, significa que se pretende do seu leitor um profundo esfôrço de natureza moral semelhante ao do homem religioso quando anseia penetrar-se de qualquer pensar a que corresponde um heroísmo e uma virtude; o que Descartes pretende dos seus discípulos não é só a aceitação de determinada idea, mas sim uma « firme resolução », para empregar aqui os seus próprios termos. Ora, tal atitude do nosso filósofo não difere em nada da do Platão da *República:* o que Platão exige de cada um de nós é também um esfôrço de conver-

são total, que nos volte dos sentidos para o entendimento puro; é uma ascese viril de tôda a alma, que nos liberte da obsessão da intuïção sensível, que nos arranque ao domínio do figurativo, e nos permita buscar a explicação do sensível na pura inteligibilidade das relações. Simplesmente, dir-se-ia que transmigrando para o avatar em Descartes esta idea platoniana da conversão nos surge menos religiosa e mais combativa. O ademane de Descartes é o de um homem magnânimo. Cauteloso, sim, mas cavaleiro e ardido. A prudente obstinação, a mesura dos fortes, e um ritmo compassado, viril, heróico. Firmíssima resolução, —e depois a marcha. As crises dissipam-se. Fiquem para a retaguarda os amadores do que é fácil.

Ora, ¿que idea é que resulta dessa resolução firmíssima? A da distinção absoluta da alma e do corpo, de pensamento e extensão. O que caracteriza a física aristotélica é a confusão dêsses dois domínios: é a tendência a explicar o físico com noções relativas a fenómenos psíquicos. Pois bem: para derruir a física de Aristóteles pelo próprio alicerce filosófico dela; para ir lançando do mesmo passo os fundamentos filosóficos da sua própria física, concorde com a inspiração do intelectualismo platónico; e para fazer isso por meio de ideas que entrassem no conjunto das da teologia católica — aquilo que lhe cumpria ao nosso filósofo era assentar de vez a distinção perfeita, absoluta, rígida, da alma e do corpo.

Não posso nem preciso de reproduzir aqui os argumentos em que se estriba essa distinção. Só me cabe considerar a sua tese à luz do assunto desta palestra, quere dizer: das relações do que chamo cartesianismo ideal com determinadas doutrinas que nos deu Descartes.

Desta rígida distinção do psíquico e do físico tratou o filósofo de tirar conseqüências, não só pelo que respeita à teoria dos corpos, — isto é, à ciência física, — mas também pelo que concerne à ciência da alma e às práticas aplicações da ciência da alma, quere dizer, à técnica moral.

Para Descartes, com efeito, tôdas as variadas paixões do homem são fenómenos físicos do nosso corpo, sem nenhuma espécie de pensamento: e de aí procede essa viril idea de que devemos tratá-las como fenómenos físicos, por um firme juízo da inteligência crítica e por meio de uma gimnástica adequada, que contrarie a desordem no movimento orgânico e restabeleça a calma do funcionamento normal. Combatem-se as paixões (por outras palavras) não pelas ideas directamente, mas pela metódica de uma gimnástica que seja dirigida por uma idea justa, a saber: a idea de que as paixões são um fenómeno físico, uma mera turbulência no nosso corpo, um simples desregramento na máquina viva, que precisamos de regular e de ordenar.

Recomendo esta idea ao aprendiz de filósofo e reato o fio da minha palra, que não é a ética

cartesiana, mas sim um problema de filosofia geral que se prende com a física de Descartes.

Se tirarmos aos corpos, não só os desejos e tendências que a física de Aristóteles supunha nêles, mas também o acervo de qualidades sensíveis que são as impressões que suscitam em nós — tais como a côr, o perfume, o gôsto, o quente e o frio, etc., etc., que também o aristotelismo lhes atribuía, — ¿que fica afinal? — Fica a extensão. A ciência física, por conseqüência, é a própria ciência da extensão. E de aí a frase da carta a Mersenne: *toute ma physique n'est autre chose que géométrie,* tôda a minha física é geometria e nada mais.

Filosòficamente, pois, a idea que fizermos sôbre a ciência física depende da que fizermos sôbre a extensão. Ora bem: reparai aqui. Reparai aqui, porque desponta o conflito do cartesianismo ideal e de determinadas ideas que nos propôs Descartes. Conflito resultante, não só de que a série de explicações concretas que Descartes nos apresentou de fenómenos físicos não realiza em cheio aquêle seu programa de uma física de carácter essencialmente geométrico (o que não é para admirar que se tenha dado, e constitue uma simples imperfeição de-facto, resultante da fraqueza dos recursos técnicos de que dispunha uma ciência que nascia então), mas também de dificuldades especulativas de natureza pròpriamente filosófica, — e não só filosófica, infelizmente, mas também teológica. É o que vamos ver.

Ponhamos o problema. A física é geometria. Muitíssimo bem. E ¿que é a geometria, na concepção de Descartes?

Todos sabeis perfeitissimamente que a geometria característica do nosso filósofo é aquela geometria chamada *analítica,* e que talvez *cartesiana* se devesse chamar. Ora, há duas fases no pensar de Descartes pelo que toca à concepção da geometria analítica. A geometria analítica, na primeira fase, é a *aplicação* da álgebra à geometria concreta. A geometria seria, como até aí, uma ciência essencialmente figurativa, uma ciência apoiada na intuïção sensível, a que a álgebra prestava o seu concurso. O edifício, em suma, era essencialmente figurativo, e seriam algébricos, tam-só, os andaimes que auxiliavam a construção.

Porém, faz agora três séculos, ao mesmo tempo que o *Discurso do método* aparece o tratado de *Geometria,* cuja parte visceral e realmente básica é a que trata da teoria das equações, sem embargo de que esta se apresenta ali com a ilusória aparência de uma digressão, ou de um simples parêntesis, como já disse alguém. Pelo que toca às ideas fundamentais da obra, Descartes obscureceu-as propositalmente, como êle próprio confessa. Numa carta a Mersenne, de 4 de Abril de 48, diz o filósofo: «a minha *Geometria* está como deve ser para impedir que ao Roberval e aos seus semelhantes lhes seja possível dizer mal dela sem que se devolva isso em seu opróbrio; porque

não são capazes de a compreender, e foi de propósito que a compus assim... Confesso-vos que, sem a consideração dêsses maus espíritos, de muito outro modo a teria eu escrito, e que a teria tornado muito mais clara»... E ao matemático Florimond de Baune, autor de umas *Notas sôbre a Geometria de Descartes,* escrevia êste último: « Admirei que houvésseis entendido as coisas que só pus ali de uma maneira obscura, como o que concerne à generalidade do método » (Carta de 20 de Fevereiro de 1639).

« Como o que concerne à generalidade do método », acentua Descartes. Ora, ¿que nos cumpre pensar sôbre a generalidade do método? A êsse respeito, recordemos outra frase do nosso filósofo: « tudo aquilo que cai no âmbito da consideração dos geómetras », diz Descartes, « se reduz a um mesmo género de problemas, que é o de procurar o valor das raízes de uma equação ». Aprofundai esta frase, e é uma nova interpretação da geometria analítica o que começará a alvorecer para o vosso espírito. Os problemas geométricos, desde êste momento, passam a *reduzir-se* a problemas de álgebra. O papel que compete à ciência algébrica já não é o de ministrar alguns simples andaimes para a construção do edifício da geometria comum, de carácter essencialmente figurativo; não, já não é tal: por isso que a álgebra, de agora em diante, passa a ser a fábrica de onde a geometria sai. Na primeira fase, a álgebra

podia ser uma tradução mais cómoda de um texto original que não era algébrico, mas escrito na linguagem da intuïção sensível; mas desde 1637, em que a *Geometria* se publica com o *Discurso do método,* o texto original passa a ser o algébrico, — passa a ser o inteligível, não o sensível. E agora dizei-me: se no momento em que Descartes concebeu tal coisa as sombras dos sábios passeassem nos Elíseos, — ¿que diria Platão? Como vêdes, êste novo conceito da geometria analítica era um triunfo completo da concepção platónica.

Concretizemos a idea, para a retermos bem. Aplicada ao estudo das figuras geométricas, a nova concepção da geometria analítica permitirá reconstruir inteiramente a geometria sem recorrer à ciência na sua forma antiga. Com efeito, depois de havermos dito: «as rectas são figuras definidas por equações polinómicas do primeiro grau em x e y (da forma $ax+by+c=0$); as secções cónicas são curvas definidas por equações polinómicas do segundo grau em x e y (da forma $ax^2+bxy+cy^2+dx+ey+f=0$)»; depois disto, nada nos impedirá de prosseguir assim: «chamo curvas de 3.ª ordem às que são definidas por equações polinómicas do 3.º grau em x e y; chamo curvas de 4.ª ordem as curvas definidas por equações polinómicas do 4.º grau em x e y, etc., etc., etc.: e deduzirei das equações as propriedades das curvas, como deduzi as propriedades das secções cónicas». É isto precisamente o que nos diz Des-

cartes, numa linguagem diversa: «*Lorsque cette équation ne monte que jusques au rectangle de deux quantités indéterminées, ou bien au carré d'une même, la courbe est du premier et plus simple genre, dans lequel il n'y a que le cercle, la parabole, l'hyperbole et l'ellipse que soient compris. Mais... lorsque l'équation monte jusques à la trois ou quatrième dimension des deux des quantités indéterminées... elle est du second... et ainsi des autres à l'infini*» (*Geometria,* livro II). As equações, desta maneira, são como máquinas de onde vai saindo uma produção geométrica ilimitada, *que nos não podia ser dada de maneira alguma pela intuïção sensível das figuras.*

E pôsto isto, permita-me agora o aprendiz de filósofo que voltemos a considerar o problema da física.

5. *Toute ma physique n'est autre chose que géométrie:* tôda a minha física não é outra coisa senão geometria, declarou Descartes: e era isso o que resultava, com efeito, da sua idea de que «não é o pêso, nem a dureza, nem a côr, etc., etc., aquilo que constitue a natureza do corpo, mas sim a extensão ùnicamente». «Tôda a minha física não é outra coisa senão geometria.» Muitíssimo bem; mas notai agora: se a geometria analítica passou a ser, no pensamento criador do nosso filósofo, não já a *aplicação* da ciência algébrica à geometria tradicional da intuïção sensível — à geo-

metria figurativa, por assim dizer, — senão que a *redução,* pròpriamente falando, da geometria à álgebra, ¿que concluiremos nós? Se não erro muito, devemos concluir que a ciência física, segundo a orientação do cartesianismo ideal, é a redução da física à relacionação matemática; quere dizer: é uma física destituída, o mais possível, de quaisquer elementos de figuração.

Mas vejamos o problema sob outro aspecto. Reduzir a geometria a ciência algébrica, evidentemente, corresponde a reduzir a extensão sensível a um puro tecido de relacionações mentais: a algo, por conseqüência, indivisível e uno. Por outras palavras: significa passar da extensão sensível à extensão inteligível de Malebranche e Espinosa. « A extensão inteligível não é localmente extensa », diz Malebranche; « a extensão inteligível não tem partes extensas » (carta a Dortons de Mairan de 12 de Junho de 1714); e Espinosa: « se me preguntardes agora porque somos tão naturalmente inclinados a dividir a substância extensa, eu responderei: porque a grandeza é concebida de duas maneiras diversas, a saber: abstractamente (ou superficialmente), tal como no-la representa a imaginação com o concurso dos nossos sentidos; ou então como substância, o que só é possível à inteligência »...

Neste ponto, interrompo a leitura para vos lembrar que « substância », no pensar de Espinosa, não significa o mesmo que para os autores esco-

lásticos, quere dizer: não é o suporte das qualidades sensíveis, senão que a própria realidade objectiva, encarada em sua unidade e no seu todo; e lembrado isto, continuemos a lê-lo:

«Por isso mesmo, se nós consideramos a grandeza» (vai dizendo Espinosa) «assim como ela é para a imaginação — caso o mais freqüente e o mais fácil — damo-nos conta de que ela é divisível, de que é finita, de que é composta de partes e de que é múltipla; mas se a consideramos, pelo contrário, assim como ela é para a inteligência, e se concebemos a realidade como ela é em si, — o que é muito difícil — então, como já demonstrei, achamo-la infinita, indivisível, única» (carta a Luiz Meyer, de 20 de Abril de 63).

Pôsto isto, volto a Descartes, para dizer assim: a redução da ciência física a uma geometria liberta da intuïção sensível, a uma geometria ciência da extensão inteligível, indivisível, una, — extensão cujas partes, por conseqüência, não são exteriores umas às outras: tal seria a lógica conclusão das ideas básicas do nosso filósofo, pela passagem da física à geometria e da geometria à matemática pura, ciência do espaço inteligível e uno. É esta a feição do cartesianismo ideal, — do cartesianismo de direito, por assim dizer; não é esta a feição, todavia, da física cartesiana real e de facto, das hipóteses explicativas que nos deu Descartes. Não é: porque as hipóteses físicas que nos deu Descartes são algo de natureza imaginativa; são hipó-

teses figurativas; são visionáveis, são mecanísticas, criadas no domínio da intuïção sensível: uma física matemática que não é matemática, para o dizer de um golpe. E, por outro lado, a concepção da extensão a que se ateve o filósofo não elimina o concurso da intuïção sensível, a que êle dava o nome de «imaginação»: e um espaço inteligível e não sensível é o que exigia a lógica das suas próprias teses. Foram Huyghens, por um lado, Malebranche, por outro, que tentaram a criação de doutrinas físicas segundo o espírito do cartesianismo ideal. E foi Espinosa, ao que me quere parecer, quem nos deu a metafísica do cartesianismo ideal.

Ora, se as hipóteses de física que nos deu Descartes não são ideas de matemática pura, mas figurativas, imaginativas; se êle buscou a clareza não só para o intelecto, mas também a clareza para a intuïção sensível, — foi talvez porque se negou a conceber o espaço como sendo a extensão puramente mental, a extensão *inteligível* de Malebranche e Espinosa, que é a extensão de acôrdo com a sua própria obra, — isto é, com a inspiração do ensaio que intitulou *Geometria,* e que se editou ao mesmo tempo que o *Discurso do método.* E por isso Malebranche — atido à idea da extensão mental, indivisível, una, ao espaço da inteligência, e não dos sentidos, — pôde manifestar-se no estudo da física mais puro cartesiano que o mesmo Descartes.

Definiu Malebranche a investigação na física

como a busca «das relações que têm entre si as coisas»; afirmou que «o que é geral em todos os problemas é que não formamos êsses problemas senão para conhecer alguma verdade; e, como tôdas as verdades são só relações, é lícito dizer que em todos os problemas só buscamos o conhecimento de relações» (*Recherche,* II). É afastar-se da tendência para imaginar figuras o definir o objecto da ciência física como busca do conhecimento das relações das coisas; e tanta consciência Malebranche tinha, ao pensar assim, de ser mais cartesiano que o mesmo Descartes, que, referindo-se às críticas por êle próprio feitas às leis do movimento segundo Descartes, não deixa de fazer a reflexão seguinte: «confesso que devo ao Sr. Descartes, e à sua maneira de filosofar, as ideas que aqui oponho às suas, bem como a audácia de o corrigir.» Aliás, com a idea de uma física puramente analítica é que condiz a idea de dimensão tal como aparece no pensar de Descartes, isto é, liberta da sujeição à noção de espaço. A dimensão espacial, para o nosso filósofo, é um caso particular da dimensão em geral; e por isso declara: «Não são sòmente o comprimento, a largura e a profundidade que são dimensões, senão que, além disso, o pêso é a dimensão segundo a qual são pesadas as coisas, a velocidade é uma dimensão do movimento, e assim para uma infinidade de casos semelhantes» (*Regras para a direcção dos espíritos,* XIV).

Ora, ¿que estou eu insinuando com tudo isto? Insinuo que a infidelidade de Descartes a si mesmo, no que respeita à concepção das hipóteses da Física, se prende com a infidelidade de Descartes a si mesmo pelo que toca à maneira de conceber o espaço; porém, não esqueço por isso uma outra causa, que é a própria dificuldade de formular hipóteses que não sejam mecânicas e figurativas: dificuldade impossível de superar de um golpe, no primeiro ataque por uma inteligência humana, ainda que enormíssima, como foi a dêle; no entanto, advirto que no caso do problema do espaço — que está na raiz do problema da física — não faltavam as sirtes de natureza teológica, que haviam de contrariar a navegação do filósofo; e talvez fôsse caso de dizer neste lance aquêles versos de Quental que vos citei há pouco. Possìvelmente, sabia tudo isto, e muito mais: mas ¿que fazer-lhe?

Ah, querido mestre Descartes, chamemos a atenção do aprendiz de filósofo, para que repare aqui. Se tu, depois de reduzires a matéria à extensão, considerasses a extensão como puramente mental, como infinita e una, inteligível puro, ¿que significaria o caso, teològicamente? Pois ¿não equivaleria a divinizares a extensão, a divinizares a matéria (pois que reduziras a matéria à extensão), a colocá-la ao nível da realidade incriada, incorrendo na abominação em que incorrerá um Espinosa — o querido mestre Espinosa? ¿Não seria isso (por outras palavras) negar o dogma da criação da matéria?

Tal o escolho teológico a que me eu quis referir. ¿Como o esquivou Descartes? — Admitindo a divisibilidade da extensão; mantendo-se no campo da extensão sensível. Sim: mas sendo nisso infiel (se não digo asneira), àquilo a que eu chamo o cartesianismo ideal.

Ora, já ocorreu de-certo ao aprendiz de filósofo uma objecção terrível que êle me quere opor. Pois dêmos a palavra ao aprendiz de filósofo, para que me êle diga o seguinte: ¿como é que as dificuldades de natureza teológica podiam impedir o Sr. Descartes — que não era sacerdote, mas um homem-do-século, — de admitir a idea da indivisibilidade do espaço (isto é, a da redução da extensão à relacionação matemática), como é que puderam impedir Descartes, e não foram obstáculo a que fizesse o mesmo o padre oratoriano Nicolau Malebranche, sacerdote e teólogo? ¿Como pôde Malebranche conceder ao espaço os caracteres divinos que lhe concedeu?

É que Malebranche, meu aprendiz de filósofo, muito ao contrário do que fêz Descartes, não identificou a extensão e a matéria; liga Descartes a extensão e a matéria; Malebranche separa-as; para Malebranche, pela ciência da extensão inteligível conhecemos a essência inteligível das coisas, mas não a sua existência material e sensível; para Malebranche, o Deus poderoso criador do mundo revela-nos a divindade sob um aspecto novo, irredutível ao aspecto intelectual de Deus,

que nos é manifestado pela ciência matemática; para Malebranche, a *essência* das coisas está na inteligência de Deus; a sua *existência*, porém, vem de um acto arbitrário da vontade divina. E o sacerdote acrescenta: «Se bem advertirmos, ver-se-á que não é mesmo possível conhecer com inteira evidência se Deus é, ou não é, verdadeiramente criador do mundo material e sensível: porque só se encontra tal evidência nas relações que são necessárias, e não existe relação necessária entre Deus e um tal mundo.» A inteligência de Deus e a vontade de Deus, para o oratoriano, são heterogéneas; não há identidade entre a idea e o mundo, não há continuïdade entre Deus e o homem, e é absolutamente impossível qualquer passagem entre a extensão inteligível e a extensão sensível, entre o domínio próprio da inteligência e o domínio próprio da imaginação. O universo da inteligência e o da intuïção sensível são pois para Malebranche igualmente reais, mas absolutamente separados e heterogéneos. E esta concepção do reverendo padre é que não veio ao intelecto de Monsieur Descartes e seria antipática ao seu jeito de espírito, que tendia para a equação do pensamento e do ser. A identificação da matéria com a extensão mental é que inutiliza a idea da criação da matéria, e era aí que para Descartes residia o perigo — se, depois de reduzir a matéria à extensão, identificasse a extensão com a extensão mental, como estava na lógica da sua geometria analítica.

E ¿se combinássemos a idea de Monsieur Descartes — a idea da redução da matéria à extensão — com a idea malebranchista da extensão mental, puramente inteligível, indivisível, una? ¿Que sairia de aí?

Apraz-me comparar o que de aí sairia com aquilo que obteve o nosso próprio Descartes quando lhe ocorreu a idea de multiplicar equações, depois de reduzidas à forma canónica, em que um têrmo é zero. «Se supusermos $x=2$» (diz-nos Descartes) «ou $x-2=0$, e, por outro lado, $x=3$, ou $x-3=0$, e se multiplicarmos estas duas equações, teremos $x^2-5x+6=0$, que é uma equação em que x vale 2, e ao mesmo tempo vale 3».

Creio que neste procedimento encontrou Descartes o verdadeiro paradigma do progredir científico, que se faz por um processo de composição criadora — de construção mental — e não por virtude da dedução silogística, que não cria nada. Na terceira das regras do *Discurso do método*, isto é, na de partir dos objectos mais simples e fáceis «*pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés*», a palavra *degré* tanto deve evocar (se não estou em êrro) a imagem material dos degraus de uma escada como a idea dos graus das equações sucessivas, que por multiplicação se obtêm.

Agora, regresso ao meu ponto — já munido dêste símile sôbre a composição das ideas — para repor a pregunta: ¿e se combinarmos a idea de

Monsieur Descartes — a idea da redução da matéria à extensão — com a idea malebranchista da extensão mental, puramente inteligível, indivisível, una? ¿Que sairá de aí? Sairá que a noss'alma subirá de um grau (por assim dizer) na ascensão para o que chamei o cartesianismo ideal — que será uma ascensão para um radical idealismo. Com efeito, se reduzirmos a matéria à extensão (como faz Descartes) e depois a extensão à extensão mental (como faz Malebranche), rejeitando na doutrina do primeiro filósofo a idea da divisibilidade da extensão (isto é, o que ela põe de sensível na extensão) e rejeitando na doutrina do segundo filósofo a separação da matéria e do espaço ideal, ¿que faremos nós? — Conceberemos o ser como idêntico à idea, integraremos o finito na infinidade divina, e poremos Deus acessível ao homem, desde que o homem consiga elevar-se, pelo saber verdadeiro, da consciência sensível para a consciência mental; do nível da animalidade para o nível do espírito; da estreiteza do indivíduo para a vastidão da pessoa; e então o princípio da divisibilidade espacial, que Malebranche atribuía a uma arbitrariedade de Deus — a um acto *in*inteligível com que êle criou a matéria — provirá ùnicamente da incapacidade do homem, da imperfeição com que participa na unidade do todo.

E chegados aqui, busquemos uma nova combinação de ideas, para subirmos de um grau; combinemos esta nossa equação filosófica (obtida

pela combinação das de Malebranche e Descartes) com aquela idea essencialmente platónica de que a alma se transforma pela ciência que atinge: quere dizer: com a pedagógica idea de que o amador se transforma, não direi ùnicamente na coisa amada (como diz Camões), mas na unidade das ideas que amorosamente unifica. E ¿que teremos então? — Teremos que o homem que consiga subir (com a consciência moral dessa ascensão interior) da física figurativa da intuïção sensível para uma física geométrica de inteligibilidade matemática — transforma, como conseqüência dêsse mesmo método, e por efeito espontâneo duma dialéctica interna, a sua estreita consciência individual e sensível numa vasta consciência intelectual e unitiva, órgão de uma humanidade espiritual e fraterna, já não atassalhada por imperialismos em guerra, já não pulverizada por distinções entre classes: e é isso o que eu quisera que realmente se desse, se é de-facto a uma física puramente geométrica (a uma física conforme ao cartesianismo ideal) que pertencerá o futuro. Seria essa uma trajectória de cartesianismo perfeito: porque a redenção da humanidade pela nitidez das ideas — pelo saber autêntico — foi o norte supremo do pensar de Descartes.

ACABOU DE SE IMPRIMIR EM LISBOA, NA TIPOGRAFIA DA "SEARA NOVA", CALÇADA DO TEJOLO, 37-A, AOS TRÊS DE AGÔSTO DE MIL NOVE-
: : : CENTOS E TRINTA E SETE : : :

Pedidos aos distribuidores:

Editorial Organizações, L.da

Largo Trindade Coelho, 9-2.º

LISBOA

Telefone 27507 Endereço Telegráfico «EDITORIAL»

Obras de

ANTÓNIO SÉRGIO:

«ENSAIOS» (1.º vol.)	50$00
«ENSAIOS» (3.º vol.)	15$00
«ENSAIOS» (4.º vol.)	15$00
«ENSAIOS» (5.º vol.)	35$00
«ENSAIOS» (6.º vol.)	25$00
«ENSAIOS» (7.º vol.)	25$00
«CARTAS DO TERCEIRO HOMEM» (1.ª série)	12$50
«CARTAS DO TERCEIRO HOMEM» (2.ª série)	12$50
«CARTAS DO TERCEIRO HOMEM» (3.ª série)	no prelo
«EDUCAÇÃO CÍVICA»	12$50
«ALOCUÇÃO AOS SOCIALISTAS»	6$00
«CONFISSÕES DE UM COOPERATIVISTA»	7$50
«TRÉPLICA»	10$00
«O SEISCENTISMO»	5$00
«CARTAS DE PROBLEMÁTICA» (1.ª série)	30$00

*

Pedidos à

Editorial INQUÉRITO, Limitada

Trav. da Queimada, 23, 1.º, Dt.

Telef. 28659 ★ LISBOA

Preço deste caderno: 5$00